LA

RELIGION VÉDIQUE

D'APRÈS LES HYMNES DU *R*IG-VEDA

SAINT-OUEN (SEINE). — IMPRIMERIE JULES BOYER
(Société générale d'Imprimerie et de Librairie).

LA RELIGION VÉDIQUE

D'APRÈS LES HYMNES DU *R*IG-VEDA

PAR

ABEL BERGAIGNE

MAITRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

RÉPÉTITEUR A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

TOME PREMIER

PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

67, RUE DE RICHELIEU, 67

1878

A MON MAITRE

MONSIEUR HAUVETTE-BESNAULT

HOMMAGE DE RECONNAISSANCE

ET DE RESPECTUEUX ATTACHEMENT

INTRODUCTION

I

Ce livre est surtout une étude philologique. L'objet principal que je m'y propose est l'interprétation des hymnes du *Ṛig-Veda*. Après les travaux de rapprochement des différents emplois de chaque mot, d'où sont sortis, et la partie védique du dictionnaire sanskrit de Pétersbourg, due à M. Roth, et l'*index verborum* complet que M. Grassmann a publié sous le titre de *Wœrterbuch des Rig-Veda*, j'ai pensé qu'un travail de rapprochement des différentes formes de chaque dée pourrait contribuer à son tour à la solution d'une partie des difficultés, les unes reconnues, les autres esquivées plutôt que résolues, que présente encore l'exégèse du plus ancien monument de la littérature indienne. J'ai donc entrepris de donner au public une sorte d'*index rerum*, ou mieux d'*index* « des idées » du *Ṛig-Veda*.

L'ordre d'un tel *index* ne pouvait guère être, comme celui d'un *index verborum*, un ordre alphabétique. J'aurais d'ailleurs mal rempli l'objet que j'assignais à ce travail en me contentant de rapprocher toutes les formes d'une même idée. Il fallait, pour achever de préciser chacune des différentes idées et la mettre dans tout son jour, la rapprocher des idées analogues, l'opposer à l'occasion à des idées contraires, en un mot pousser jusqu'au bout la *synthèse* des traits épars à travers les hymnes védiques. C'est ainsi que l'*index* projeté est devenu un exposé méthodique de *la Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*.

Mais mon livre, en prenant ce titre, n'a pas changé d'objet. J'insiste sur la pensée d'un *index*, et d'un *index* conçu avant tout comme un nouvel instrument d'exégèse pour l'intelligence du texte même des hymnes. Elle explique et, je l'espère, justifie la forme, l'esprit, les limites de ce travail.

La « forme » est à peu près celle d'une mosaïque faite de menus fragments du texte des hymnes rapprochés et ajustés de manière à composer un tableau d'ensemble. Les citations et les renvois [1] sont multipliés, quelquefois peut-être au détriment de la netteté, et en tout cas de la marche rapide de l'exposition, mais le plus souvent, je l'espère, au profit de l'intelligence des textes mêmes, dont le sens, fût-il clair par lui-même, peut presque toujours être précisé encore par la comparaison.

En revanche, j'ai généralement évité la polémique, du moins, et c'était mon droit, ce semble, dans un travail de synthèse embrassant le *R*ig-Veda tout entier, contre les auteurs de simples traductions ou de monographies. Or, les seuls travaux de synthèse à la fois complets et de première main sur ce monument, à part le volume V des *Sanscrit Texts* de M. Muir, précieux recueil de faits rassemblés en dehors de tout esprit de système, et par suite offrant peu de prise à la polémique, sont les travaux des lexicographes. Je ne prendrai donc guère à partie que MM. Roth et Grassmann, et cela à propos de la détermination du sens même des mots.

L' « esprit » de ce livre est la systématisation, la poursuite de toutes les analogies, la recherche de toutes les formes probables ou seulement possibles de chaque idée. Tranchons le mot, et prévenons une critique générale qu'on pourra lui adresser : dans cette recherche, dans cette poursuite des analogies, je paraîtrai souvent craindre moins de dépasser le but que de ne pas l'atteindre. C'est que je ne prétends, ni donner le tableau définitif d'une religion dont le principal monument offre encore tant de difficultés d'interprétation, ni faire œuvre de critique impeccable en ne citant que les passages parfaitement clairs, puisque mon principal objet est au contraire de présenter des solutions, ou tout au moins des suggestions pour l'explication des passages obscurs.

D'un autre côté, dans le rapprochement des textes, j'ai le plus souvent négligé les distinctions chronologiques. A cette

1. Les hymnes Vâlakhilya sont comptés à part, comme dans la première édition de M. Aufrecht sur laquelle j'avais fait le dépouillement des textes. J'ai dû renoncer, faute de caractères spéciaux, à accentuer les mots sanskrits: mais j'ai distingué ces mots comme oxytons, paroxytons, etc., toutes les fois qu'il y avait utilité à le faire. La transcription est des plus simples. Toutes les lettres qui devraient être pourvues de signes diacritiques sont distinguées par l'alternance des caractères romains et des caractères italiques.

nouvelle critique qu'on pourra m'adresser je ferai d'avance une réponse analogue. Je n'entends, ni retracer le développement historique de la religion védique d'après des hymnes dont la chronologie devra être déterminée uniquement par des raisons intrinsèques, et ne pourrait, selon moi, l'être que prématurément dans l'état actuel de l'exégèse philologique, ni me priver des lumières que peut apporter à cette exégèse la comparaison de passages empruntés à des hymnes d'époques peut-être fort différentes. L'ensemble de ces comparaisons aura précisément pour résultat de prouver qu'il n'y a pas eu entre les plus anciens et les plus modernes des hymnes du *R*ig-Veda, quels que soient ceux qui doivent être effectivement rangés dans l'une ou dans l'autre de ces deux catégories, une transformation telle de la religion védique, que les hymnes les plus modernes ne puissent plus servir de commentaire aux plus anciens. Tout au plus peut-on dire que quelquefois ceux-ci contiennent seulement le germe dont ceux-là nous montrent le complet développement.

C'est en cet état de développement complet, et comme un système achevé de toutes pièces, que la religion védique est présentée dans mon livre. A-t-elle eu, en effet, cette forme complète et achevée à un moment donné de son existence, et dans la conscience de l'un quelconque de ses ministres? Je n'avance rien de tel, et c'est à un tout autre point de vue que je me place pour justifier la systématisation qui est, je le répète, l'esprit de mon travail. On ne conteste pas au critique d'une œuvre littéraire ou d'une œuvre d'art le droit de rechercher les lois que la pensée de l'écrivain ou de l'artiste a suivies, d'une manière plus ou moins consciente, dans la conception et dans l'exécution de son ouvrage. On ne peut davantage, ce me semble, contester au mythologue le droit de rechercher les lois qu'a suivies également d'une manière plus ou moins consciente la pensée des créateurs et des premiers interprètes d'une mythologie. L'ordre que j'adopte pour le classement des idées védiques est dans ces idées mêmes, s'il n'a pas été, du moins avec le degré de perfection et d'achèvement qu'il présente ici, dans l'esprit des auteurs des hymnes. Plus tard viendra le temps, et je ne renonce pas à contribuer un jour pour ma part à cette œuvre, de chercher à restituer l'ordre historique du développement de la religion védique. Mais il faut avant tout s'entendre sur le caractère essentiel qu'a présenté cette religion dès son ori-

gine, pour avoir quelque chance de s'entendre ensuite dans le classement chronologique des hymnes et des idées qui y sont exprimées. Si l'ordre suivi dans mon *index* des idées est, comme je le crois, le mieux approprié à son principal objet, qui est d'éclairer les textes mêmes par la comparaison et la coordination, il est par cela même justifié.

Quant aux « limites » de ce travail, ce sont celles du recueil même du *R*ig-Veda. Ces limites auraient été évidemment trop étroites pour un travail où l'on se serait proposé uniquement de tracer un tableau de la religion védique. Mais on ne fait guère d'*index* que d'un seul ouvrage. Un travail de ce genre, pour être complet dans ses détails [1], doit être restreint dans son étendue.

Tel qu'il est pourtant, composé de fragments de textes rapprochés dans un esprit évident et avoué de systématisation et empruntés aux seuls hymnes du *R*ig-Veda, ce livre présentera, je l'espère, une image assez fidèle de la religion védique. Cette image sera notablement différente de celle qu'en présente par exemple la traduction complète du *R*ig-Veda de M. Grassmann, qui peut être considérée comme le couronnement du travail d'exégèse commencé par M. Roth et continué dans le même esprit par M. Grassmann lui-même [2]. Avertissons-en tout de suite le lecteur : elle lui paraîtra sans doute moins séduisante, et sera en tout cas beaucoup moins simple.

En deux mots, voici le principe du différend. MM. Roth et Grassmann ne craignent pas, pour simplifier le sens des hymnes, de compliquer souvent le vocabulaire [3] : j'essaie au

1. Bien entendu, un *index* des idées ne peut être complet à la manière d'un *index* des mots. J'ai fait en sorte que celui-ci le fût dans la mesure que comporte la délicatesse d'une pareille tâche. Inutile de dire que le dépouillement des hymnes a été intégral. J'ai même recommencé plusieurs fois ce dépouillement. Malheureusement le travail de rédaction, entrepris depuis plusieurs années, a été différentes fois et longtemps interrompu. Il en a été de même de l'impression, commencée d'ailleurs avant que la rédaction de toutes les parties fût achevée. J'aurais certainement pu, en travaillant dans de meilleures conditions, rendre cette publication moins imparfaite. Faute de plus de loisirs et de suite dans le travail de rédaction et de correction des épreuves, elle pourra me faire moins d'honneur sans que l'utilité qu'elle pouvait offrir pour le progrès des études védiques en soit sensiblement diminuée. C'est ce qui m'a décidé à ne pas l'ajourner indéfiniment.

2. Elle le sera plus encore de celle dont on pourrait trouver les traits disséminés dans les travaux mythologiques de M. Max Müller. Mais il est entendu que je ne fais de polémique que contre les deux lexicographes.

3. La querelle entre eux et moi portera le plus souvent sur l'hypothèse d

contraire de rétablir la simplicité dans le vocabulaire en admettant la complexité dans les idées. Je ne recule pas même devant une idée bizarre, quand mes prédécesseurs me paraissent ne l'avoir évitée qu'en faisant violence aux mots. Mais bien entendu je ne tiens compte de cette idée dans le système que je cherche à restituer, que lorsque je l'ai retrouvée plusieurs fois sous des formes différentes et que la comparaison de plusieurs passages a, selon la méthode rigou-

homonyme ou sur la multiplication des sens d'un même terme, deux expédients auquel MM. Roth et Grassmann se croient trop souvent forcés d'avoir recours, faute d'avoir reconnu le degré de complication que la religion védique présente dans la plupart des hymnes, et particulièrement l'importance qu'y jouent les spéculations liturgiques. Sans manquer à la reconnaissance et au respect dus au fondateur de l'exégèse védique, et à cet autre savant, son digne continuateur, si cruellement enlevé par une mort prématurée, qui lui a laissé le temps d'achever son œuvre, mais non celui d'en recueillir tout l'honneur, qu'il me soit permis de préciser ici par deux exemples, où l'erreur de l'un et de l'autre est évidente, les critiques que je viens de formuler. Je les ai déjà cités ailleurs (*Revue critique*, 1875, vol. II, p. 373 note 3); mais bien que j'aie le choix entre un grand nombre d'exemples analogues qu'on trouvera disséminés dans ce livre, ce seront encore ceux-là que je reproduirai ici, parce qu'il n'en est guère de plus frappants. — Le mot *dur* « porte » fait au génitif singulier *durah* (oxyton) et à l'accusatif pluriel *durah* (paroxyton). Ces deux formes se rencontrent dans deux passages où elles ont embarrassé M. Grassmann. Déjà pour expliquer la première, au vers I, 53, 2, M. Roth avait supposé un mot *dura* (oxyton), dont il ne trouvait pas d'autre exemple, avec le sens de « donneur », proprement *Erschliesser*. M. Grassmann a admis cette hypothèse, et y a ajouté celle d'un second mot *dura* (paroxyton), tout aussi inconnu, et auquel il attribue le même sens, pour expliquer le vers VI, 35, 5. Or les deux formes s'expliquent parfaitement, l'une comme le génitif, l'autre comme l'accusatif du mot *dur* « porte ». Dans le premier passage, Indra est appelé le maître puissant « de la porte du cheval, de la porte de la vache, de la porte du blé et de la richesse », comme ailleurs il est dit d'Agni qu'il ouvre les portes de la richesse en général, I, 68, 10. Dans le second, si l'on prend le verbe *vi grinîshe* au sens moyen, au lieu de le prendre au sens passif, on voit qu'il est dit d' Indra, si souvent accompagné de chantres, et accomplissant lui-même ses exploits au moyen de l'hymne, qu'il *dischante* les portes, qu'il ouvre les portes par le chant. — Passons à l'interprétation donnée du mot *vip* par MM. Roth et Grassmann. Ni l'un ni l'autre n'ont pu méconnaître entièrement le rapport étroit qui existe, pour le sens comme pour l'étymologie, entre ce mot *vip* et le mot *vipra* « prêtre », proprement « inspiré », ou le mot *vipas* (dans les composés *vipaç-cit*, *vipo-dhâ*), « inspiration » ou « hymne, prière » (cf. *vepate mati*, de Soma, IX, 71, 3, et d'Agni, X, 11, 6, c'est-à-dire des prêtres, des « inspirés » par excellence). Mais ils ont cru devoir en outre, pour l'interprétation de divers passages, tirer de la signification radicale « trembler, vibrer », les sens de « branche », de « baguette faisant partie du tamis à presser le Soma », et enfin de « flèche ». Or l'un des sens suggérés par la comparaison des mots *vipra* et *vipas* suffit parfaitement à l'explication de tous ces passages, non pas le sens d' « inspiré » ou de « prêtre », mais celui d' « inspiration » ou d' « hymne, prière ». De ces deux sens, M. R. n'avait reconnu que le premier. Or, j'admettrai qu'au vers 7 de l'hymne III, 3, l'opposition de *devânâm* nous invite à prendre *vipâm* au sens concret, et qu'au vers 1 du même hymne, il est naturel de l'interpréter

reusement suivie dans tout ce travail, confirmé l'interprétation naturellement indiquée par le sens ordinaire des termes.

C'est en procédant ainsi, c'est en me laissant instruire par les mots, au lieu de les plier aux exigences d'une simplicité voulue, que j'ai été conduit à tracer de la religion védique un tableau dont je vais d'avance, pour la commodité du lecteur, esquisser les principaux traits.

de même. Mais je ne puis croire, avec MM. R. et Gr. qu'il soit au vers V, 68, 1, un adjectif employé comme épithète de *girâ*. Il est là construit en apposition avec ce mot, et y a, comme au vers X, 61, 3 (où M. Gr. ne maintient le sens de prêtre que par l'hypothèse d'une accentuation fautive), et dans l'expression *vipâm jyotîmshi*, III, 10, 5 (cf. les prières brillantes, ci-dessous, p. 285), le sens de prière ou d'hymne. Ce dernier sens est admis du reste par M. Gr. pour le vers VI, 49, 12, où les *vipa*h sont les hymnes de celui qui est « éloquent », et où il est difficile de comprendre comment M. R. peut introduire son sens de « baguette ». — M. Gr. a renoncé pour plusieurs passages encore aux sens imaginés par M. R. On va voir qu'il aurait pu les abandonner complétement. Et d'abord, s'il renonce au sens de « baguette du tamis » pour les vers IX, 3, 2 et VIII, 6, 7, où je substituerais d'ailleurs le sens d' « hymne » ou « prière » à celui de « prêtre », pourquoi le garde-t-il aux vers IX, 22, 3 et IX, 99, 1 ? Le premier ne s'explique-t-il pas par les passages qui nous montrent le Soma purifié par la prière, IX, 96, 15; 113, 5, *cf.* 43, 3 (cf. d'ailleurs, dans le vers IX, 22, 3 lui-même, le mot *vipaçcita*h), et le second, mieux encore, par la comparaison de la formule *agre vâca*h, IX, 106, 10 (cf. *agre sindhûnâm*, IX, 86, 12), et de l'expression *vâco agriya*h, IX, 7, 3, évidemment équivalente aux formules *vipâm agre* et *vipâm agreshu*, VIII, 6, 7 ? On sera sans doute peu disposé maintenant à retenir pour le seul vers IX, 65, 12 le sens de « baguette du tamis », et si l'on remarque de plus que le mot *vipâ* y est rapproché de *dhârayâ* comme l'est au vers IX, 10, 4 le mot *girâ*, on n'hésitera guère à l'interpréter dans le sens d' « hymne ». Le passage peut signifier par exemple « brillant avec cette prière-ci et avec cette prière-là » : les deux prières paraissent être d'ailleurs celles de la terre et du ciel. — M. Gr. admet dans son Lexique, au vers VIII, 52, 7, le sens d' « hymne » (qu'il abandonne, il est vrai, pour celui de « flèche » dans sa traduction), et au vers VIII, 1, 4, le sens de « prêtre », auquel je substituerais celui d' « hymne ». Si l'on remarque que dans ces deux vers, il s'agit des hymnes de l'*ari*, c'est-à-dire (contrairement à l'interprétation que M. Gr., dans sa traduction, conserve pour le vers VIII, 1, 4) de l'ennemi, du sacrificateur rival, on verra que ce dernier sens doit être étendu encore au vers IV, 48, 1 (où le mot *na* est négatif, cf. X, 22, 5), concernant le même sujet (cf. encore VIII, 54, 9, *aryo vipaçcita*h). — Le sens de « branche » a été suggéré à MM. R. et Gr. par les vers VI, 44, 6 et VIII, 19, 33. Or il faut remarquer d'abord que ces deux passages n'ont rien de commun. On trouve bien dans l'un et dans l'autre l'idée de « branche », suggérée dans celui-là par le verbe *vi rohanti*, formellement exprimée dans celui-ci par le mot *vayâ*h. Mais dans ce dernier, le mot *vayâh* appartient au premier hémistiche, « O Agni, toi qui es (comme un tronc) sur lequel les autres feux croissent comme des branches », et l'idée exprimée par le second hémistiche n'a aucun rapport avec celle du premier. Le verbe *ni yu* qu'on y rencontre n'ayant pris le sens de « s'emparer de » ou plutôt de « diriger à son gré » que par une métaphore tirée de l'art de conduire les chars, et signifiant proprement « atteler » (cf. *niyut* « attelage »), la méthode d'interprétation qui consiste à multiplier les significations d'un même mot pour simplifier le sens des formules védiques, aurait dû plutôt suggérer là

II

La mythologie des *Aryas* védiques est étroitement liée à leur culte, et ces deux aspects de leur religion doivent être étudiés simultanément.

Le sacrifice védique, par les rites mêmes qui le constituent, ou tout au moins par la plupart des formules où ces rites sont

à MM. R. et Gr., pour l'accusatif pluriel *vipa*h, le sens de « chevaux », qu'ils auraient pu déduire, avec autant de vraisemblance que ceux de « branches » ou de « flèches, » de l'idée radicale de « mobilité ». La vérité est que notre mot y *désigne* les « prières » ou les « hymnes » avec *allusion* à des chevaux, à des attelages. Nous verrons en effet que l'assimilation des prières à des attelages est une des idées les plus familières aux poètes védiques. Il suffira quant à présent de citer le vers VI, 35, 3 où se trouvent à la fois le substantif *niyut* et le verbe *ni yu*. Dans le second hémistiche de notre vers VIII, 19, 33, le prêtre se vante, en honorant Agni, « d'atteler les richesses des hommes comme ses hymnes », c'est-à-dire de s'en rendre maître comme il est le maître des hymnes qu'il dirige à la manière d'attelages. Deux comparaisons sont exprimées, ou plutôt, le terme intermédiaire étant supprimé, suggérées d'un coup, celle des richesses à des attelages, celle des attelages à des prières. Le terme intermédiaire est d'ailleurs suggéré lui-même par le verbe *ni yu*. — Or, la même figure, et c'est là le seul trait de ressemblance des deux passages, se retrouve au vers VI, 44, 6. L'idée des « branches» y est, non pas exprimée, mais suggérée par le verbe *vi ruh* « se ramifier » dans la formule « Indra, dont les faveurs sont comme les prières, *vipa*h, quand elles se ramifient ». Ainsi ce passage qui, aux yeux de MM. R. et Gr., établissait avec évidence le sens de « branches », contient simplement une *allusion* à la comparaison des prières des différents sacrificateurs, VIII, 5, 16, à des branches qui se séparent, VII, 43, 1 (cf. VIII, 13, 6, cf. encore II, 5, 4, et aussi VIII, 13, 17, et plus tard, les différentes *çâkhâ* des Vedas). La double comparaison forme ici d'ailleurs un sens intéressant : les faveurs d'Indra se ramifient pour répondre à la ramification des prières; en d'autres termes, Indra exauce les prières de tous les sacrificateurs. — Reste le passage qui paraissait offrir un argument non moins triomphant en faveur du sens de « flèche », c'est-à-dire le vers X, 99, 6. Quand nous aurons vu la prière comparée à une lame de fer qu'on aiguise, VI, 47, 10, quand nous aurons de plus développé l'idée de l'efficacité toute-puissante de la prière, considérée comme l'arme des dieux, aussi bien que comme un moyen d'action en quelque sorte magique de l'homme sur la divinité, on ne s'étonnera plus que Trita, ce dieu tout particulièrement considéré comme un sacrificateur, comme un préparateur du Soma céleste, se serve, pour frapper le sanglier, c'est-à-dire le démon, d'une « prière à pointe de fer », X, 99, 6, ou simplement d'une prière « ferrée », acérée (cf. *vâcah... jyotiragrâ*h, VII, 101, 1, *giraç candrâgrâ*h, V, 41, 14, « paroles, chants brillants »), c'est-à-dire en somme, d'une prière tenant lieu de fer. Cette substitution au sens véritable d'un mot du sens qu'il suggère à côté du sien propre est fréquente chez M. R. et Gr. Or on voit que l'effet de cette substitution peut être, non-seulement d'altérer le tour de la pensée védique, mais d'enlever aux formules mythologiques leur signification la plus intéressante.

décrits, nous apparaît d'abord comme une imitation de certains phénomènes célestes.

Les phénomènes dont il s'agit peuvent se ramener à deux groupes : ceux qui accompagnent le lever du soleil, et que j'appellerai phénomènes solaires, ceux qui accompagnent après une longue sécheresse la chute de la pluie, et que j'appellerai phénomènes météorologiques. Dans l'un et l'autre groupe, la mythologie védique distingue des éléments mâles et des éléments femelles. L'élément mâle est, dans les phénomènes solaires, le soleil lui-même, dans les phénomènes météorologiques, l'éclair. Les éléments femelles correspondants sont l'aurore et la nue, ou, avec intervention de l'idée de pluralité qui est volontiers liée à celle du sexe féminin, les aurores et les eaux. Ces divers éléments sont susceptibles de représentations diverses qui constituent l'anthropomorphisme et le zoomorphisme mythologiques.

Les figures d'animaux les plus fréquentes sont, pour les mâles, l'oiseau, le cheval, ailé ou non, le taureau et le veau; pour les femelles, la cavale et surtout la vache. Entre les êtres des deux sexes s'établissent, soit sous leur forme humaine, soit sous leurs formes animales, des rapports mythiques représentant les relations supposées des éléments entre eux. La concomitance, l'antériorité, la postériorité des phénomènes trouve son expression dans l'union sexuelle ou la parenté collatérale, dans la paternité ou la maternité, dans la filiation des êtres mythologiques. Ces rapports peuvent d'ailleurs se confondre ou se renverser selon les points de vue divers ou multiples sous lesquels ils sont envisagés. De là les incestes du frère et de la sœur, du père et de la fille. De là encore ces paradoxes, auxquels les auteurs des hymnes prennent une sorte de plaisir enfantin, « La fille a enfanté son père », « Le fils a engendré ses mères », et qui s'expliquent par le fait que le soleil a été considéré, tantôt comme le fils, tantôt comme le père de l'aurore, ou que les eaux du ciel ont passé, tantôt pour les mères de l'éclair qui naît au milieu d'elles, tantôt pour les filles de ce même éclair qui les fait couler.

Toute cette phraséologie mythique se retrouve dans la description des cérémonies du culte. Il y a dans ces cérémonies deux moments principaux, la préparation de l'offrande, et le sacrifice qui en est fait dans le feu. Arrêtons-nous d'abord à la seconde opération. L'élément mâle y est le feu lui-même, Agni, tandis que l'élément femelle est l'offrande,

quelle qu'elle soit, beurre, lait, ou liqueur spiritueuse du Soma. Or, le feu et l'offrande sont souvent représentés sous les mêmes formes que les éléments mâles et les éléments femelles des phénomènes célestes, et les rapports conçus entre ceux-ci sont également étendus à ceux-là. Mais c'est surtout dans les formules qui décrivent la préparation de l'offrande par excellence, c'est-à-dire du Soma, que l'intention de faire des rites une imitation des phénomènes célestes se trahit avec une entière évidence. Ici c'est le Soma lui-même qui joue le rôle d'élément mâle. En effet, tandis que les offrandes de beurre et de lait, correspondant dans le sacrifice au beurre et au lait des vaches célestes, c'est-à-dire à la lumière de l'aurore et à l'eau de la nuée, et assimilées elles-mêmes à des vaches, sont toujours et uniquement femelles, le Soma ne prend accidentellement le même sexe que par opposition au feu dans lequel il est sacrifié. Par lui-même, ce liquide de couleur d'or, ce breuvage qui réchauffe et brûle le cœur, est un élément mâle comme le feu, avec lequel il offre tant de ressemblance qu'on peut l'appeler un feu liquide. Les femelles sont, tantôt les eaux servant à humecter la plante d'où on l'exprime, et coulant avec lui dans l'opération du pressurage, tantôt le lait auquel on le mêle pour le faire fermenter. Tout un livre du *R*ig-Veda, le neuvième, est composé d'hymnes où cette préparation du breuvage sacré est mille fois décrite dans des formules qui conviendraient tout aussi bien à la description mythique des phénomènes de l'orage ou du lever du jour.

Il est un autre ordre de femelles que les hymnes mettent en rapport avec le feu, et plus souvent encore avec le breuvage du sacrifice. Je veux parler des prières, ces vaches mugissantes qui appellent leur veau ou lui répondent. Mais ces femelles ont aussi leur prototype céleste dans les éclats du tonnerre, considérés comme les mugissements des vaches de l'orage, ou assimilés eux-mêmes à des vaches. La correspondance du rite et du phénomène n'est même nulle part plus évidente que dans les formules qui consacrent la relation des prières avec le feu et le breuvage sacré.

J'ai parlé jusqu'à présent d'une imitation des phénomènes dans le culte. Mais pour rendre la pensée exacte des *A*ryas védiques, il faut aller plus loin. Les rites sont la reproduction réelle sur la terre des actes qui s'accomplissent dans le ciel. Les éléments du culte ne sont pas de purs symboles des élé-

ments des phénomènes célestes : ils leur sont identiques en nature, et ils tirent comme eux leur origine du ciel.

La chose va de soi pour les eaux. Mais la croyance à l'identité du feu terrestre et de celui qui s'allume dans l'orage, sous la forme de l'éclair, ou encore de celui qui apparaît tous les matins à l'orient sous la forme du soleil, n'est pas moins solidement établie. C'est ce que prouvent de nombreux passages des hymnes. Le mythe de la descente du feu céleste sur la terre est même commun à tous les peuples indo-européens, comme l'a démontré M. Kuhn dans un livre qui passe à bon droit pour le vrai fondement des études de mythologie comparée, *Die Herabkunft des Feuers und des Gœttertranks*[1]. Je ne crois pas d'ailleurs qu'il en faille chercher uniquement l'explication dans le phénomène terrible de la chute de la foudre. Le feu qu'on fait sortir du bois selon le rite antique du frottement des ara*n*is y a été introduit par la pluie qui a fait croître ce bois, et il était contenu dans la pluie elle-même, comme il l'est toujours dans les eaux du ciel, soit qu'il s'y manifeste, soit qu'il y reste caché. Il y était mêlé comme le Soma l'est aux eaux terrestres et au lait dans la préparation du breuvage sacré. Il y jouait le rôle de Soma céleste. En effet, et sur ce point les théories de M. Kuhn appellent, selon moi, une rectification importante, le Soma céleste n'est pas la pluie elle-même, mais l'élément igné renfermé dans la pluie. Les deux éléments, distincts sur la terre, du feu et du Soma, se confondent dans le ciel sous la forme de l'éclair. Ils se confondent également sous celle du soleil : car c'est seulement par une modification relativement tardive, quoiqu'elle soit déjà en germe dans le *R*ig-Veda, que le mythe primitif de Soma a été, comme tant d'autres mythes solaires ou météorologiques dans les diverses mythologies indo-européennes, transporté dans le ciel nocturne, et que le nom du breuvage sacré est devenu un nom de la lune.

La distinction du feu et du Soma s'opère sur la terre lorsqu'en tombant mêlés aux eaux de la pluie, ils s'introduisent avec elle dans des plantes différentes, pour sortir des unes en étincelles et des autres en gouttes de liqueur. L'argument décisif en faveur de l'identification du feu et du Soma est d'ailleurs, indépendamment des passages où l'un et l'autre sont assimilés à l'éclair et au soleil, le rôle que le second

1. M. Baudry en a donné une analyse, à laquelle il a ajouté des faits nouveaux, dans la *Revue germanique*, XIV, p. 353 et 535, XV, p. 5.

joue comme élément mâle dans les rites du sacrifice. Il est même sur la terre le représentant le plus direct du feu contenu dans les eaux réelles, puisque le feu terrestre ne peut s'unir qu'à des représentations des eaux, c'est-à-dire au beurre et au lait.

Ce n'est pas que l'analogie des eaux, du feu et du Soma n'ait fait considérer aussi ces autres éléments du sacrifice, ainsi que les prières, comme identiques en nature à ceux qui leur correspondent dans le ciel. Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue le fait que les vaches qui donnent ce lait et ce beurre ne font que rendre ce qu'elles ont emprunté, en les buvant, aux eaux du ciel, et en les paissant, aux plantes que les eaux du ciel ont fait croître.

Mais ce n'étaient pas seulement les éléments constitutifs du sacrifice qui étaient considérés comme descendus du ciel. Les hommes qui l'accomplissaient avaient eux-mêmes une origine céleste, comme le feu qu'ils allumaient. Ce mythe de l'origine céleste, et, pour préciser davantage, de l'origine ignée de la race humaine, est également, d'après le livre déjà cité, commun à tous les peuples de la race. Mais M. Kuhn ne me paraît pas avoir suffisamment mis en relief toutes les causes qui peuvent contribuer à expliquer la formation du mythe, ni même peut-être les plus importantes. Au nombre de celles-ci, il faut mentionner l'idée, naturellement suggérée par le refroidissement des cadavres, que le feu est le principe de la vie, puis le fait que l'homme redemande sans cesse, plus ou moins directement, selon que sa nourriture est animale ou végétale, aux eaux de la pluie considérées comme renfermant le feu céleste, cet élément nécessaire à la conservation et à la transmission de l'existence. Mais, en dehors de ces observations quasi scientifiques, il est encore un point dont il faut tenir grand compte. Le feu dans lequel les prêtres versaient l'offrande était lui-même considéré comme le véritable prêtre par lequel le sacrifice se consommait. Le feu du foyer domestique, identique d'ailleurs au feu du sacrifice, était le maître de maison par excellence. C'est ainsi que d'anciens noms du feu, A*n*giras, Vasish*t*ha, Atri, et tant d'autres, ont pu devenir les noms d'autant de personnages qui, tout en passant pour les premiers prêtres et les premiers ancêtres, ont retenu assez fidèlement les attributs du feu pour contribuer, sinon à former, au moins à fixer le mythe de l'origine ignée de la race humaine. Il se pourrait aussi que tel ou tel de ces

chefs de famille eût réellement existé, et que l'application qui lui aurait été faite d'un nom du feu, en raison des attributs sacerdotaux qu'il partageait avec lui, eût amené peu à peu dans la légende une confusion plus ou moins complète du prêtre mortel et de son modèle immortel. Quoi qu'il en soit, l'assimilation au feu, ou au Soma, ce feu liquide, soit des ancêtres de la race, soit plus généralement des anciens sacrificateurs, est la forme la plus ordinaire sous laquelle se présente à nous, dans la mythologie védique, l'idée que les hommes ont, comme lui, le ciel pour patrie.

Si maintenant on se demande quelle pouvait être la portée d'un sacrifice conçu comme une imitation des phénomènes célestes, on y reconnaîtra sans doute, sous la forme particulière d'un culte naturaliste, une de ces pratiques consistant à produire en effigie ce qu'on souhaite de voir arriver dans la réalité, pratiques communes à la plupart des peuples primitifs, et persistant même souvent jusque dans un état de civilisation assez avancé, comme celle, par exemple, que notre moyen âge désignait par le nom d'envoûtement. Le sacrifice védique, réglé d'ailleurs sur les heures du jour et sur les saisons de l'année, avait pour objet d'assurer le maintien de l'ordre naturel du monde, soit dans les phénomènes solaires, soit surtout dans les phénomènes météorologiques dont la régularité est moindre, ou même de hâter la production de ces derniers au gré des vœux de l'homme. En d'autres termes, c'était un moyen de faire tomber la pluie en réalisant, pour les représentations terrestres des eaux du nuage et de l'éclair, les conditions dans lesquelles celui-ci détermine dans le ciel l'épanchement de celles-là. L'efficacité d'une telle opération était du reste d'autant mieux assurée que, dans la croyance des Aryas védiques, elle ne se réduisait pas à une imitation pure et simple, mais que le sacrifice était accompli au moyen d'éléments empruntés au ciel par des hommes qui y rapportaient eux-mêmes leur origine.

L'idée d'une action directe exercée par le sacrifice sur les phénomènes célestes ressort clairement d'un bon nombre de passages des hymnes. Elle a, ainsi que la croyance à l'origine céleste des instruments du culte, introduit dans la mythologie védique un nouvel ordre de rapports entre les éléments mâles et les éléments femelles qui y sont représentés sous les différentes formes énumérées plus haut. Je veux parler des rapports entre les éléments terrestres et les éléments célestes.

C'est ainsi que le mâle d'un monde s'unit aux femelles de l'autre, qu'un mâle engendre, qu'une femelle enfante ou nourrit son petit dans un monde autre que celui qui est son propre séjour. Des relations d'amitié, des alliances s'établissent aussi entre les éléments terrestres et célestes du même sexe. Elles produisent des couples mythiques, qui peuvent même devenir des triades par l'adjonction à la forme terrestre d'un élément de chacune de ses deux formes célestes, dans les phénomènes solaires et dans les phénomènes météorologiques.

L'assimilation du sacrifice et des phénomènes célestes est plus complète encore que je ne l'ai indiqué jusqu'ici. Non-seulement le sacrifice est une imitation des phénomènes, mais les phénomènes sont eux-mêmes considérés comme un sacrifice. Cette conception peut s'expliquer de différentes manières. D'une part, il était assez naturel, après avoir rapporté au ciel l'origine des divers éléments du sacrifice, d'y rapporter aussi l'institution du sacrifice lui-même. De l'autre, l'action supposée du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes devait en faire attribuer la production indépendante dans le ciel à une cause analogue. Il est bien entendu, d'ailleurs, que le sacrifice céleste se confondait avec les phénomènes eux-mêmes, et que, par exemple, le feu de ce sacrifice ne pouvait être distingué de l'éclair ou du soleil. Enfin, quand les Aryas védiques, sans abandonner entièrement dans leurs rites funéraires l'usage antique de l'inhumation, lui eurent cependant substitué, dans la plupart des cas, la pratique, plus conforme au reste de leur religion, de l'incinération des cadavres, quand ils eurent pris l'habitude de confier leurs morts au feu qui les remportait en tourbillons de fumée dans cette patrie céleste d'où ils étaient descendus comme lui, ils peuplèrent ainsi le ciel d'êtres humains qui, après avoir accompli le sacrifice pendant tout le cours de leur vie terrestre, poursuivaient leur œuvre dans le ciel, et continuaient à assurer le retour régulier des phénomènes, en opérant, non plus sur le représentant terrestre du soleil et de l'éclair, mais sur le soleil et l'éclair eux-mêmes. Ces ancêtres, ces pit*r*is, comme les appellent les *r*ishis ou poëtes védiques, avaient d'ailleurs été réunis aux formes célestes du feu, principe de leur existence, par ce feu terrestre du bûcher qui, en les conduisant au ciel, était allé lui-même rejoindre ses frères, de telle sorte qu'ici encore nous retrouvons la confusion déjà

signalée du sacrificateur et de l'instrument du sacrifice. A un autre point de vue, il est souvent aussi très-difficile, ou même impossible, dans les formules relatives aux anciens sacrificateurs, de distinguer l'œuvre accomplie par eux dans le ciel de l'œuvre qu'ils ont accomplie sur la terre, les mêmes effets étant attribués à l'une et à l'autre, ou dans celles qui concernent décidément des sacrificateurs célestes, de distinguer les ancêtres divinisés des dieux proprement dits auxquels la même œuvre est maintes fois attribuée.

Le nom de « dieux » vient de se rencontrer pour la première fois dans cette esquisse de la religion védique, et en tant qu'appliqué à des êtres qui sont considérés seulement comme accomplissant dans le ciel une œuvre du même ordre que le sacrifice journellement célébré par les hommes sur la terre. C'est qu'en effet la conception particulière des rapports de la terre et du ciel que j'ai seule analysée jusqu'ici est une conception directement naturaliste, où les éléments mêmes jouent le principal rôle. Les véritables dieux y sont ces éléments, au moins les éléments mâles, c'est-à-dire le soleil, l'éclair, ou mieux encore les diverses formes de l'élément universel qui porte, comme feu, le nom d'Agni, comme breuvage, celui de Soma, et dont les formes célestes sont le soleil et l'éclair. Agni et Soma sont même tour à tour le dieu unique et omniprésent qui a sur la terre autant de séjours qu'il s'y trouve d'autels et de pressoirs, mais dont tous les séjours terrestres s'opposent ensemble à ses deux principaux séjours célestes, l'atmosphère, théâtre des phénomènes météorologiques, et le ciel proprement dit, théâtre des phénomènes solaires. Aux trois formes d'Agni et de Soma dans ces trois séjours correspondent trois formes de la femelle, qui réunit elle-même les attributs assimilés et confondus des aurores, des eaux, des offrandes et des prières, ou qui représente successivement, mais toujours sous une triple forme, correspondant, au moins en principe, aux trois mondes, ces divers éléments des phénomènes célestes et du sacrifice. Enfin, quand les divisions de l'univers sont multipliées par des procédés de formation mythique que j'ai analysés ailleurs [1] et que j'exposerai plus complétement dans cet ouvrage, les formes de la femelle, comme celles du mâle, se multiplient également de façon à demeurer toujours l'expression, en quelque sorte

1. *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1875.

arithmétique, de l'omniprésence de l'une comme de l'autre.

Une dernière observation est nécessaire avant de passer à un nouvel ordre d'idées. Aux personnages mythologiques représentant directement les éléments, nous pouvons ajouter déjà ceux qui représentent les différents lieux où ces éléments résident, où ils prennent naissance, et qui, par les effets de la personnification, deviennent naturellement leurs pères et leurs mères. Ces différents lieux sont, bien entendu, les différentes divisions du monde, à cela près que l'atmosphère n'est presque jamais personnifiée par elle-même, mais est remplacée par la nuée ou le nuage. Je veux indiquer par les genres différents de ces deux noms d'un même objet, que le personnage qui le représente dans la mythologie védique est, tantôt mâle, tantôt femelle. Le ciel et la terre sont quelquefois femelles l'un et l'autre; mais plus souvent ils forment un couple de parents; ils sont le père et la mère de toutes choses, et particulièrement d'Agni et de Soma.

La mythologie védique connaît cependant d'autres dieux que ceux qui représentent directement les éléments, ou les mondes où ces éléments prennent naissance. Nous aurions, il est vrai, à en citer plusieurs encore qui peuvent être identifiés purement et simplement au soleil ou à l'éclair, ou mieux à Agni ou à Soma sous l'une ou l'autre de leurs formes, ou sous toutes ces formes à la fois. C'est ainsi que Pûshan réunit aux attributs du soleil certains traits qui rappellent le breuvage sacré. C'est ainsi encore que Vish*n*u, faisant ses trois pas, paraît n'être qu'un représentant du mâle, Agni ou Soma, transmigrant dans les trois mondes. D'autre part, la distinction de l'élément et d'un personnage qui y préside, — lorsqu'elle laisse subsister l'appellation commune, ainsi qu'il arrive pour les noms de Sûrya, d'Ushas, d'Agni, de Soma, qui désignent à la fois le soleil, l'aurore, le feu ou le breuvage, et une divinité qui préside à chacun de ces éléments, — lorsqu'elle n'introduit pas non plus dans la conception de l'être divin d'attributs étrangers à ceux de l'élément dont cette conception est tirée, — une telle distinction, dis-je, est un fait trop simple, trop nécessairement lié au développement naturel des mythes, pour que nous ayons à y insister dans ce résumé rapide. Nous avons eu déjà d'ailleurs l'occasion de signaler le dédoublement d'Agni ou de Soma en un élément des phénomènes ou du sacrifice et un producteur de cet élé-

ment. C'est ce dédoublement qui explique en grande partie les mythes des anciens sacrificateurs divinisés comme les A*n*giras et les *R*ibhus, et des dieux sacrificateurs comme les Maruts. On le constate avec plus de certitude encore dans le mythe de la descente du feu apporté par Mâtariçvan ou par les Bh*r*igus, et dans celui de la descente du Soma apporté par un aigle. L'analyse mythologique réduit cet aigle à une représentation du Soma lui-même, comme Mâtariçvan et les Bh*r*igus à des représentations du feu. Les attributs du feu (ou du Soma) considéré comme élément, et du feu (ou du Soma) considéré comme prêtre, semblent s'être confondus dans le personnage, d'origine secondaire, de B*r*ihaspati ou Brahma*n*aspati, le maître de la prière. Mais le dieu auquel j'en veux venir paraît beaucoup plus profondément distingué des éléments que les différents personnages qui viennent d'être énumérés.

Ce dieu, nommé Indra, est celui qui, si on tient compte à la fois du nombre des hymnes qui lui sont adressés et du rôle que ces hymnes lui attribuent, a décidément le pas sur tous les autres dans la mythologie du *R*ig-Veda. Ce n'est pas qu'il n'emprunte, lui aussi, ses attributs aux éléments dont il dispose. Ce n'est pas qu'à remonter à l'origine probable du mythe, on ne pût l'identifier, lui aussi, au soleil ou à l'éclair, ou encore à l'élément universel dont le soleil et l'éclair ne sont que des formes particulières. Le caractère d'Indra est avant tout celui d'un dieu guerrier. Mais Agni et Soma sont aussi quelquefois, lorsqu'ils se manifestent sous la forme de l'éclair ou du soleil, considérés comme des héros vainqueurs de la sécheresse et de la nuit, conquérants des eaux et des aurores. Entre Agni ou Soma d'une part, et Indra de l'autre, la différence paraît donc être surtout dans le degré où en est arrivée la personnification de l'élément, ou mieux dans la conséquence avec laquelle est observée la distinction de l'élément et du dieu qui y préside. Tandis que l'élément et le dieu, distingués par un dédoublement de la conception primitive, tendent toujours, dans les personnages d'Agni ou de Soma, et dans ceux des autres dieux dont il a été précédemment fait mention, à se confondre de nouveau, au contraire, dans le personnage d'Indra, beaucoup plus arrêté, transformé beaucoup plus profondément par l'anthropomorphisme, ils restent décidément et définitivement séparés. Indra est le dieu qui fait lever le soleil après l'aurore, et qui, la foudre, c'est-à-dire l'éclair à la main, fait couler les eaux célestes.

Avant d'être ainsi rendues par Indra à l'homme qui les attend, les aurores pendant la nuit, les eaux pendant la sécheresse, avaient été ravies et étaient retenues par une puissance malfaisante, dans une caverne, ou, selon l'expression mythique naturellement suggérée par l'assimilation des femelles célestes à des vaches, dans une étable. Pour l'analyse mythologique, la caverne et le voleur, l'étable et le vacher, se confondent, au moins en partie. Le lieu où se produisent les phénomènes célestes est considéré, pendant le temps où ils sont attendus, comme la prison des êtres qui les représentent, ou quand il est lui-même personnifié, comme leur geôlier. Il en est ainsi du moins dans la conception particulière de l'ordre du monde qui s'est fixée dans le mythe d'Indra. Cette conception est dualiste. Le bien, c'est-à-dire dans l'ordre physique, la lumière et la pluie, et le mal, c'est-à-dire les ténèbres et la sécheresse, y sont rapportés à deux ordres de puissances opposés. D'Indra, du dieu, les hommes n'attendent que le bien. Le mal est tout entier l'œuvre des démons, c'est-à-dire des Pa*n*is, de Çush*n*a, de Vala, et du plus célèbre de tous, V*r*itra, considéré surtout comme le voleur des eaux. Indra entre en lutte avec ces démons, il les frappe, il les tue ou les mutile; et par sa victoire, il délivre les aurores et les eaux, il rend aux hommes la lumière et la pluie.

A cette conception mythologique correspond une conception particulière du culte. L'offrande, et particulièrement l'offrande du Soma versée dans le feu, est destinée à Indra. Le feu, Agni, l'élève jusqu'à lui dans le ciel en tourbillons de fumée, ou bien encore il est la langue par laquelle Indra est supposé la boire. Le sacrifice garde son action en quelque sorte magique sur les phénomènes célestes. Mais cette action ne s'exerce plus directement. L'intermédiaire en est le dieu que le breuvage sacré enivre, exalte, et met en état de soutenir et de terminer heureusement la lutte engagée par lui contre les démons voleurs des eaux ou des aurores. Ce breuvage devient tantôt son arme, tantôt le cheval qui le porte ou le traîne, tantôt un héros, son allié. Il en est de même du feu, intermédiaire de l'action exercée sur Indra par le breuvage. Les prières figurent aussi à leur rang dans ce combat livré à la fois par la terre et le ciel. Assimilées au tonnerre, c'est-à-dire au bruit de la foudre d'Indra, excitant d'ailleurs le courage du dieu, elles deviennent, tantôt des armes qu'il

emploie contre le démon, tantôt des chars qui le traînent. Dans un autre ordre d'idées, elles sont des épouses auxquelles il s'unit ou des mères qui l'encouragent.

Le mythe du sacrifice céleste a d'ailleurs aussi sa place, et une place très-importante dans la légende d'Indra. Les sacrificateurs mythiques, dieux ou ancêtres, Maruts ou A*n*giras, l'enivrent de Soma, l'exaltent avec leurs hymnes de louange, lui portent en un mot tous les secours du culte, dans la bataille qu'il livre aux ennemis communs des hommes et des dieux. Comme leurs représentants terrestres, les formes célestes d'Agni et de Soma, le soleil et l'éclair, sont aussi, tantôt ses armes, tantôt ses alliés.

Les attributs du feu ou du Soma du sacrifice et ceux du soleil et de l'éclair sont souvent réunis et confondus dans des personnages mythiques dont le principal caractère est d'être tour à tour ou à la fois les protégés et les alliés d'Indra, et au nombre desquels on peut citer Etaça, Kutsa, Dabhîti, et une foule d'autres.

Le feu ou le Soma céleste n'est cependant pas toujours, soit une arme dans la main d'Indra, soit un allié combattant à ses côtés. Souvent il est considéré lui-même comme prisonnier avec les aurores ou les eaux, et doit alors être délivré avec elles par Indra. Non personnifié, il est la conquête, la proie du dieu guerrier. Il a aussi été quelquefois conçu comme se dérobant lui-même dans sa retraite aux hommes qui l'attendent et au dieu qui le cherche. De là le caractère équivoque de certains personnages mythiques, ordinairement présentés comme les alliés d'Indra, mais devant lesquels ce dieu paraît prendre d'autres fois une attitude hostile. De là surtout l'application aux démons, ravisseurs des eaux et des aurores, de certains attributs qui semblent empruntés au soleil et à l'éclair.

J'avais indiqué déjà plus haut comme base naturaliste de la conception des démons, la notion du lieu, ciel ou nuage, qui retient la lumière ou la pluie, et qui peut être aussi considéré comme un dieu, en tant qu'il les répand, comme un dieu père en tant qu'il les produit. D'après ma dernière observation, les démons peuvent aussi représenter dans une certaine mesure les éléments mâles des phénomènes célestes, quand ils se dérobent à l'attente des hommes ; le caractère divin et le caractère démoniaque peuvent appartenir tour à tour à ces éléments, selon le rôle qui leur est attribué

vis-à-vis du dieu qui lutte pour la conquête des eaux et des aurores.

A côté du dieu bienfaisant par excellence, d'Indra, il faut nommer les Açvins, couple de divinités non moins secourables, mais à peu près complétement privées d'attributs guerriers. A cette différence près, ce couple répond assez bien à celui qu'Indra forme avec tel ou tel de ses alliés, et il est effectivement identifié dans un passage du *R*ig-Veda au couple d'Indra et Agni.

C'est au contraire une opposition essentielle de nature et d'attributs que nous aurons à relever entre Indra d'une part, et les dieux tels que Parjanya, Rudra, Savit*r*i-Tvash*t**r*i, les Adityas de l'autre. Pour marquer cette opposition avec le dieu guerrier, je les appellerai, faute d'un autre terme, *dieux souverains*, parce qu'ils règnent sans conteste sur ce monde où Indra ne manifeste sa puissance que par des victoires qu'il doit renouveler sans cesse. Quelques-uns doivent être en même temps considérés comme des formes de ce dieu père dont j'ai déjà dit un mot tout à l'heure. Dans la même catégorie de personnages divins, nous rangerons encore ceux qui sont conçus simplement comme des gardiens des trésors célestes. Ils ressemblent fort à ceux qui, dans la conception dualiste de l'ordre du monde, sont les démons combattus par Indra. Comme eux, ils empruntent leurs attributs au ciel, au nuage, ces réservoirs souvent fermés de la lumière et des eaux, du feu et du Soma, en même temps qu'au feu et au Soma eux-mêmes considérés comme se dérobant parfois volontairement à l'attente de l'homme. La figure des dieux souverains et des dieux pères est aussi formée des mêmes traits.

Toutes ces divinités appartiennent à une conception unitaire de l'ordre du monde dans laquelle le bien et le mal, c'est-à-dire le jour et la nuit, la pluie et la sécheresse, sont rapportés à un seul et même personnage ou à une seule et même catégorie de personnages célestes. Il en résulte qu'elles ont un double aspect, propice et sévère, un caractère équivoque qui, par opposition au caractère exclusivement bienveillant d'Indra, peut s'accuser dans le sens malveillant jusqu'à les assimiler, dans une certaine mesure, aux démons de la conception dualiste. C'est ce qui arrive surtout quand par la rencontre et le mélange de ces deux conceptions, unitaire et dualiste, d'origines évidemment différentes,

le dieu souverain ou le dieu père entre en lutte avec le dieu guerrier, considéré parfois comme son propre fils. La victoire qui reste toujours à ce dernier rappelle tout à fait celle qu'il remporte sur les démons, ses ennemis habituels. C'est ainsi qu'Indra tue son père Tvash*t*ri, curieuse figure mythique, qui a formé avec celle de Savit*r*i un personnage unique, mais qui a pris seule à sa charge l'équivoque inhérente à la conception du dieu souverain et père, et en a entièrement débarrassé Savit*r*i. C'est ainsi encore qu'Indra détrône Varu*n*a, le plus auguste des Adityas, qui, dans ses démêlés avec Indra, est une fois presque confondu avec le démon V*r*itra. Dans les luttes de ce genre, Agni et Soma, autres formes du dieu fils, prennent ordinairement parti pour Indra contre le dieu souverain ou père, de la colère duquel ils défendent aussi personnellement et directement leurs suppliants.

L'étude que nous consacrerons aux dieux souverains de la religion védique doit nous conduire à traiter la question des rapports de cette religion avec la morale générale.

Les hymnes védiques ne sont point œuvres de moralistes. Composés pour la plupart en vue des cérémonies du culte, ils ne renferment guère, outre la description de ces cérémonies, et avec les louanges adressées aux dieux, que l'expression des vœux de leurs adorateurs, qu'un appel sans cesse réitéré à leur libéralité et à leur protection. Non-seulement la morale ne s'y formule jamais en préceptes; mais, même par voie d'allusion, ce que les auteurs de ces hymnes nous laissent entrevoir de leurs idées sur les vices ou les crimes qu'il faut fuir et sur les vertus qu'il faut pratiquer, se réduit à des généralités très-vagues et n'offre rien qui puisse suppléer à la codification absente des devoirs observés ou reconnus par eux. A cet égard, l'indianiste, interrogé sur l'avancement de la culture morale dans la société védique, ne saurait fournir une réponse aussi précise et des témoignages aussi frappants que l'helléniste auquel on adresserait une question du même genre sur les temps héroïques de la Grèce. Les poëmes d'Homère où la vie entière d'une période primitive est retracée dans sa riche diversité, où les situations multiples d'un drame à mille personnages reproduisent la variété infinie des rapports sociaux, sont pour l'historien des idées morales une mine de matériaux bien autrement précieuse qu'une collection

d'hymnes liturgiques, où d'ordinaire les seuls acteurs en scène sont, d'une part le prêtre et le sacrifiant qu'il assiste, de l'autre le dieu auquel le sacrifice est offert. Les comparaisons mêmes, ces ornements prodigués dans toutes les poésies primitives, et qui dans Homère achèvent la peinture du monde et de la vie, en donnant aux tableaux de batailles un arrière-plan rustique et en faisant une place aux humbles dans un coin de la scène où s'agitent les héros, les comparaisons, quoique abondantes aussi dans les hymnes védiques, sont loin d'y présenter le même intérêt et surtout le même développement. De ces deux monuments, les plus anciens de notre race, la poésie naturaliste et liturgique du *R*ig-Veda et l'épopée homérique, le premier a sur le second un avantage incontestable, celui d'éclairer d'une lumière beaucoup plus vive la formation des mythes et les anciennes croyances religieuses. Mais s'il s'agit seulement de constater l'état moral d'une société primitive, l'avantage est tout entier à l'épopée homérique sur la collection des hymnes védiques, et il est trop grand pour permettre même aucune comparaison de l'une à l'autre.

Cependant le *R*ig-Veda, à défaut des formes particulières de la vie morale chez les ancêtres de la race hindoue, nous révèle du moins l'intensité de cette vie, le sentiment à la fois vif et profond qu'ils avaient d'une pureté à garder ou à reconquérir, de souillures à éviter ou à laver par l'expiation. Les poëtes védiques n'avaient pas, dans de simples prières adressées à leurs dieux, l'occasion de nous montrer, comme Homère, la morale de leur temps « en action » : mais la conscience morale parle dans ces prières le seul langage qu'elle fût appelée à y tenir, le langage religieux, le sentiment moral y revêt la seule forme qu'il y pût naturellement prendre, celle d'un appel à la justice et surtout à la miséricorde divine.

Dans cet ordre d'idées, ce que nous aurons à relever le plus fréquemment à travers les hymnes sera, tantôt l'aveu du péché, tantôt la protestation d'innocence placée dans la bouche du suppliant. Sur ces aveux et sur ces protestations conçues la plupart du temps en termes assez vagues, nous aurons à prévenir un malentendu possible. Quand l'homme, en effet, s'accuse d'une façon générale d'offenses commises envers les dieux, il semble qu'on puisse conserver des doutes sur la nature et sur l'élévation du sentiment qui se

traduit dans sa prière. La première obligation des *Aryas* de la période védique vis-à-vis de leurs dieux, c'est le culte lui-même, avec ses cérémonies, moins compliquées sans doute qu'elles ne le furent dans la suite, mais déjà réglées dans leurs traits essentiels. Toute omission et toute erreur dans l'accomplissement des rites est une faute. Mais la conscience de cette faute et les terreurs qu'elle cause à son auteur n'appartiennent pas nécessairement à l'ordre des sentiments moraux, dans le sens où nous prenons ici ce mot. Tant que tout se passe entre l'offenseur et l'offensé, nous pouvons croire que nous assistons simplement à une querelle où, de part et d'autre, l'intérêt personnel est seul en jeu. Le souci que prend le dieu de venger sa propre offense n'a par lui-même, et sauf l'intervention d'autres idées, rien de bien auguste, et la prière que l'homme lui adresse peut ne trahir après tout que la frayeur naturelle du plus faible devant le plus fort.

Mais le rôle moral du dieu se dessine avec une netteté parfaite lorsqu'il prend en main, non plus seulement sa propre cause, mais celle des semblables du suppliant offensés par lui. L'idée que les dieux recherchent et punissent des fautes autres que celles qui ont été commises directement envers eux, quand elle s'introduit dans les religions naturalistes, leur donne décidément la portée morale qui leur manquait à l'origine. Or, cette idée est exprimée dans des passages à la vérité fort peu nombreux du *Rig-Veda*, mais en des termes qui ne laissent place à aucun doute. Grâce à eux, les passages beaucoup plus nombreux où la confession du coupable est conçue en termes plus généraux s'éclairent d'une lumière nouvelle. Il devient légitime de donner à l'idée fréquemment exprimée du péché toute l'extension dont elle a été une fois reconnue susceptible, et au lieu de s'étonner que les témoignages précis ne soient pas plus nombreux dans une littérature composée pour une bonne partie de formules qui, sauf la substitution d'un nom propre à un autre et l'emploi d'une assez riche synonymie, se reproduisent avec une grande monotonie, on doit bien plutôt se féliciter qu'un heureux hasard nous en ait conservé quelques-uns, et ait mis ainsi hors de litige le caractère moral qu'on aurait pu, sans eux, être tenté de contester à la religion védique.

Ce caractère moral ressort encore de considérations d'un autre ordre. Les rapports conçus entre le suppliant et le dieu

qu'il implore, peuvent, même quand ils sont le plus étroitement limités, et que la notion des devoirs envers le prochain n'y intervient pas, s'élever fort au-dessus de l'idée, d'ailleurs fréquente, d'un marché entre deux contractants, et prendre une dignité qui a droit à tous les respects de l'historien des idées morales. « Donne-moi, je te donne » est resté, il est vrai, la formule assez exacte des relations établies par le culte védique entre la terre et le ciel, pendant la longue période où ce culte a survécu aux conceptions primitives qui lui avaient donné naissance. Mais à côté de cette notion grossière des rapports de l'homme avec la divinité, à côté des autres conceptions du culte qui se rattachent plus étroitement encore aux principes essentiels de la mythologie védique, il s'en était formé une autre répondant mieux aux besoins moraux de l'humanité. La confiance dans la bonté divine par exemple, et le repentir fondé, non-seulement sur la crainte du châtiment, mais sur le regret d'avoir trahi une amitié fidèle (car les *r*ishis donnent à leurs dieux le titre d'amis), sont des manifestations indiscutables de la conscience morale.

Ce qui souvent relève encore la conception du culte, et donne une portée morale à l'aveu de la faute commise envers les dieux, c'est l'idée que ceux-ci tiennent compte, non-seulement du fait matériel du sacrifice, mais de l'intention dans laquelle il est offert, et qu'à défaut de sincérité de la part du sacrifiant, les offrandes ne peuvent leur plaire.

Cette vertu de la sincérité est en somme la vertu védique par excellence, ou pour parler plus exactement, au milieu des allusions, la plupart du temps assez vagues, que les chantres védiques peuvent faire au bien et au mal moral, nous constaterons qu'ils en ramènent le plus souvent la distinction à celle du vrai et du faux.

Une autre idée dont on ne saurait nier la portée morale est l'idée de « loi », telle qu'elle est conçue par les chantres védiques. On verra comment les mêmes mots désignent tour à tour les lois naturelles, les lois du sacrifice et enfin les lois morales, et la discussion philologique qui portera sur les termes, sur leur sens primitif et leurs sens dérivés, éclairera, je l'espère, d'un jour assez vif, la question de l'origine et du développement des idées elles-mêmes. Elle offrira d'ailleurs un double intérêt. La formation de l'idée de loi, en tant que cette idée peut s'appliquer à la morale commune, à la morale

sociale, n'en sera pas le seul objet; en constatant l'assimilation des lois du sacrifice aux lois qui régissent l'ordre du monde, je montrerai la conception du culte sous un nouvel aspect qui achèvera d'en relever la dignité, et de faire ressortir la portée morale du repentir témoigné pour une offense envers les dieux, cette offense ne consistât-elle que dans une simple infraction aux prescriptions liturgiques.

Mais les divinités védiques ne s'intéressent pas toutes au même degré à la distinction du bien et du mal moral, et elles ne sont pas toutes non plus également considérées comme gouvernant, soit le monde moral, soit même le monde physique, par des lois immuables. A ce double point de vue, la différence est surtout profonde entre le dieu guerrier Indra et ceux des dieux souverains qui sont désignés par l'appellation commune d'*A*dityas, et dont le premier est Varu*n*a, tandis que les fonctions morales attribuées aux dieux qu'on pourrait appeler élémentaires comme Agni et Soma, et à ceux qui leur ressemblent le plus, s'expliquent naturellement par leurs relations, soit dans le culte, soit dans les phénomènes naturels, avec les dieux souverains. Si, ajoutant un nouveau trait à ceux qui nous ont paru nécessaires pour caractériser le rôle moral de la divinité dans le monde, on ne considère ce rôle comme nettement accusé que lorsque sa justice vengeresse s'étend sur les hommes qui lui rendent un culte aussi bien que sur leurs ennemis, le dieu guerrier recule décidément à l'arrière-plan, tandis que les dieux souverains restent au premier. Cette distinction s'explique parfaitement par celle des rôles attribués aux mêmes personnages dans les mythes naturalistes.

Les questions qui préoccupent avant tout les créateurs des mythes védiques, et que ces mythes, dès leur origine, ont pour objet de résoudre, se ramènent à celles-ci : Où est la lumière pendant la nuit? Où sont les eaux pendant la sécheresse? Et pour employer la langue mythologique elle-même : Où sont les vaches absentes? Quelle est la cause qui les retient? Quel est le moyen de les faire reparaître? Deux systèmes différents fournissaient la solution de ces questions. Suivant l'un, les vaches étaient enfermées dans une étable qui leur servait de prison; suivant l'autre, elles étaient rentrées dans le lieu mystérieux qui est la source même de la lumière et de la pluie. D'après le premier, elles avaient été volées par des démons; d'après le second, elles étaient gardées par les dieux

mêmes. Le premier système enfin s'accordait très-bien avec une conception du sacrifice dans laquelle le prêtre est un auxiliaire du dieu, l'enivrant pour doubler ses forces, combattant avec lui l'ennemi commun, c'est-à-dire le démon voleur des vaches. Le second système s'accordait mieux avec une notion toute différente du culte, celle qui tend à le réduire à un pur acte d'hommage, par lequel l'homme cherche à se concilier la faveur d'une divinité toute-puissante.

Mais la différence essentielle entre les divinités appartenant à ces deux conceptions, l'une dualiste, l'autre unitaire, de l'ordre du monde, c'est que le dieu guerrier, opposé à un démon, est exclusivement bienveillant, tandis que les dieux souverains, seuls auteurs du mal comme du bien physique, ont un caractère tour à tour bienveillant et malveillant, qui inspire à leurs suppliants la terreur autant que l'amour. Cette différence est aussi, selon moi, la vraie cause de l'aptitude inégale des personnages divins à revêtir des fonctions morales. L'idée de la malveillance devenait, à mesure que s'élevait la notion de la majesté divine, inséparable de l'idée de justice. Indra, toujours bienfaisant, n'était et ne pouvait être pour les *A*ryas védiques qu'un ami. Varu*n*a, tour à tour propice et irrité, était leur juge. La colère du dieu ne pouvait être expliquée que par le péché de l'homme. C'est ainsi que les attributs semi-démoniaques des dieux souverains dans l'ordre des phénomènes naturels paraissent avoir été étroitement liés à leurs attributs providentiels dans l'ordre des idées morales.

III

L'exposé dont on vient de lire à l'avance un sommaire sera divisé en quatre parties.

La première partie sera consacrée aux éléments mêmes de la mythologie védique, éléments empruntés à la fois aux phénomènes naturels et au culte qui en est l'image. Les principaux points que j'y traiterai sont l'assimilation du sacrifice aux phénomènes célestes, l'assimilation inverse des phénomènes célestes à un sacrifice, enfin l'action exercée par le sacrifice sur les phénomènes. Je les traiterai à propos de

chacun des éléments des phénomènes et du sacrifice, en étudiant successivement les éléments mâles et les éléments femelles, puis à propos des rapports des éléments mâles avec les éléments femelles, et des rapports de parenté des éléments de même sexe entre eux, enfin, dans une étude consacrée à la signification mythique des nombres dans le *R*ig-Veda.

Dans la seconde partie, j'étudierai le dieu guerrier, Indra, et cette conception particulière du culte dans laquelle la divinité est l'intermédiaire de l'action exercée par le culte sur les phénomènes célestes.

Après un appendice aux deux premières parties, qui formera la troisième partie, consacrée à différents dieux ou groupes de dieux, tels que Vish*n*u, les Açvins, les Maruts, etc., je traiterai, dans la quatrième partie, des Dieux souverains et de la Morale dans la Religion védique [1].

1. Cette quatrième partie est déjà imprimée. Précédée d'une introduction et suivie d'une conclusion qui ont été reproduites en partie dans l'esquisse de la religion védique qu'on a lue plus haut, elle a formé une thèse de doctorat que j'ai soutenue devant la Faculté des lettres de Paris le 31 mars 1877. Mais elle n'a pas été, sous cette forme, mise dans le commerce, et ne le sera, sous sa forme nouvelle, que le jour où elle pourra être présentée comme le complément de l'ouvrage dont je donne aujourd'hui le premier volume. Elle en formera le troisième volume, et paraîtra très-prochainement d'ailleurs, en même temps que le second volume, qui comprendra, avec la fin de la première partie, la seconde et la troisième partie Une table analytique, par ordre alphabétique, sera jointe au troisième volume, ainsi qu'un *Erratum* pour l'ouvrage entier.

PREMIÈRE PARTIE

LES

ÉLÉMENTS DE LA MYTHOLOGIE VÉDIQUE

DANS LES PHÉNOMÈNES NATURELS

ET DANS LE CULTE

CHAPITRE PREMIER

LES MONDES

Le ciel et la terre sont les deux grandes divisions de l'univers. Ils sont ordinairement désignés par les thèmes *dyu* (*div*) et *prithivî*, dont le premier est identique à une racine signifiant « briller », et le second n'est autre que le féminin de l'adjectif *prithu* « large » pris substantivement. Les deux mots sont rapprochés et opposés dans un composé impropre *dyâvâ-prithivî*, qui est une des expressions les plus usitées du *R*ig-Veda.

Le terme de terre ne prête à nulle équivoque : il faut remarquer seulement que pour les poëtes védiques la forme de la terre est naturellement sa forme apparente, celle d'un disque plat, ou légèrement concave si l'on tient compte du relèvement des bords à l'horizon. Quant au terme de ciel, il est susceptible de plusieurs applications distinctes en sanscrit védique comme dans notre propre langue. Il peut s'entendre d'abord de l'espace entier qui s'étend au-dessus de la terre : la terre et le ciel composent alors tout l'univers visible. Mais le ciel peut aussi n'être que la voûte azurée, la surface tournée vers la terre de la demi-sphère qui la recouvre. Enfin, au-dessus de cette voûte, par delà les limites du monde visible, les *r*ishis conçoivent un monde invisible, séjour des dieux, dont la notion est nécessairement suggérée, même dans l'ordre purement naturaliste, par la disparition et la réapparition du soleil et des nuées : c'est le réservoir de la lumière pendant la nuit et de la pluie pendant la sécheresse. Or, le terme de ciel peut recevoir encore cette troisième application, la voûte azurée n'étant plus alors que la limite inférieure du monde invisible.

Dans la seconde, comme dans la troisième conception du ciel, ces deux grandes subdivisions le ciel et la terre, n'épuisent plus l'univers. Entre le ciel-voûte et le disque de la terre s'étend l'espace libre qui devient un troisième monde. Cette division est clairement indiquée dans le texte suivant où le ciel et la terre sont d'ailleurs, comme souvent, désignés par le duel *rodasi*, X, 55, 3 : « Il (Soma) a rempli les deux mondes et le milieu. » Ce « milieu » est le monde ordinairement appelé *antari-ksha*, littéralement « ce qui est placé entre », et auquel nous donnerons le nom d'atmosphère. Le singulier *antariksham* s'ajoute souvent au duel déjà cité *dyâvâprithivî*, comme complétant l'énumération des parties de l'univers. Il est clair que l'atmosphère peut être en outre opposée comme ciel visible au ciel invisible, quand le terme de ciel désigne, non plus la voûte céleste, mais l'espace dont elle est la limite inférieure.

D'après ce qui précède, le théâtre des phénomènes de la lumière solaire et des phénomènes météorologiques sera le ciel quand celui-ci comprend tout l'espace qui s'étend au-dessus de la terre, l'atmosphère quand le ciel est conçu comme un monde invisible. Dans la division de l'univers qui comprend une atmosphère et un ciel visible, les deux ordres de phénomènes sont répartis entre ces deux mondes. Les phénomènes de la lumière solaire, paraissant se produire sur la voûte azurée elle-même, sont rapportés au ciel. L'espace intermédiaire que nous sommes convenus d'appeler l'atmosphère reste le théâtre des phénomènes météorologiques.

Dans ce même système de division comprenant trois mondes visibles, l'espace invisible constitue nécessairement un quatrième monde. Je ne fais ici qu'indiquer sommairement ces différents points pour l'intelligence de l'exposition qu'on va lire : la démonstration en sera faite successivement au cours de cette exposition même.

De plus, aux systèmes de division fondés sur l'observation directe, viennent s'en joindre d'autres dont la base reste toujours naturaliste, ou plutôt n'est autre que ces systèmes primitifs eux-mêmes qui se sont en quelque sorte ramifiés d'une manière artificielle, mais dont l'intelligence exige une étude particulière. Nous renvoyons cette étude à la fin de notre première partie, et, dans les développements qui vont suivre, nous réserverons, pour les traiter en même temps, tous les détails qui ne s'expliquent pas directement par la con-

ception de deux ou de trois mondes visibles et d'un troisième ou d'un quatrième monde invisible.

Il nous reste pourtant à signaler une division de l'univers non moins naturelle que les précédentes, mais dans une autre dimension : c'est la division en quatre régions cardinales. Seulement, à ces quatre régions, les *rishis* en ajoutent le plus souvent une cinquième, comme aux huit régions d'une période postérieure il en a été ajouté deux, le zénith et le nadir. Comme on le verra en temps et lieu, la cinquième région de la période védique est pareillement le zénith, ou bien encore le ciel invisible opposé aux quatre régions de l'univers visible.

Nous allons maintenant passer en revue les différents éléments, tant des phénomènes célestes que du sacrifice, en commençant par les éléments mâles.

CHAPITRE II

LES ÉLÉMENTS MALES

SECTION PREMIÈRE

LE CIEL

Avant tous les autres éléments mâles il faut placer le ciel lui-même. Nous renvoyons au début du chapitre consacré aux éléments femelles, la conception du ciel et de la terre comme père et mère de toutes choses; on verra alors que le couple est aussi considéré quelquefois comme composé de deux mères, et qu'en outre le ciel peut être conçu isolément comme femelle[1]. Mais le nom de mâle lui est aussi expressément donné, V, 36, 5. Il est assimilé à un taureau, V, 58, 6 : « Que le ciel taureau mugisse[2]. » Ailleurs, X, 68, 11, le ciel de la nuit est simplement comparé à un cheval noir, auquel les étoiles font un ornement de perles.

La notion du ciel est donc une de celles qui pourront être cherchées sous le mythe du mâle et particulièrement du taureau ou même du cheval, quand l'objet de ces représentations zoomorphiques ne sera pas autrement désigné. De telles représentations ont été suggérées pour le ciel par l'assimilation de la pluie au sperme[3] d'un animal mâle qui vient féconder la terre, considérée comme femelle; celle du taureau a trouvé une confirmation dans le mugissement du tonnerre.

1. Le mot *dyu* « ciel » est tantôt masculin, tantôt féminin.
2. Cf. V, 59, 8 : « Que le ciel mugisse. »
3. Quelquefois aussi à l'urine.

Un commencement d'anthropomorphisme peut être signalé au vers IV, 17, 3, où le ciel reçoit l'épithète *açanimat*, et semble être ainsi conçu comme armé de la foudre, puisque Indra, le véritable dieu fulgurant, lui est comparé. Mais c'est là un trait tout à fait isolé dans le *R*ig-Veda. Habituellement même le ciel, au moins sous son nom ordinaire de *dyu*, reste soustrait au zoomorphisme aussi bien qu'à l'anthropomorphisme.

La terre est toujours femelle, et le monde de l'atmosphère, se réduisant à l'espace libre entre le ciel et la terre, ne saurait guère être animé. Il n'est pas davantage susceptible de l'être sous le nom de « mer » qu'il reçoit très-souvent comme séjour des eaux célestes. Mais le nuage qui renferme ces eaux, le nuage non-seulement mugissant et ruisselant, mais encore mobile, semble s'offrir de lui-même aux jeux du zoomorphisme.

En tant que distinct des eaux qu'il contient, il est quelquefois femelle comme elles, et ces eaux sont alors son lait ; mais les mêmes eaux peuvent être considérées comme son sperme[1], et il devient alors un mâle, taureau ou cheval. C'est sous le nom de *parjanya*[2] que ces dernières conceptions se sont fixées.

Le ciel et les nuages d'ailleurs, n'étant comme la terre que les réceptacles, les lieux d'origine ou de manifestation des autres éléments, mâles ou femelles, devront, en tant que mâles, être considérés comme les pères de ceux-ci. C'est ce que nous constaterons en effet en temps et lieu.

Abordons maintenant l'étude des éléments mâles qui se manifestent dans chacun des trois mondes, c'est-à-dire dans le ciel visible, dans l'atmosphère et particulièrement dans le nuage, enfin sur la terre.

1. Ou son urine.
2. Voir la quatrième partie, ch. I, section IV.

SECTION II

LE SOLEIL

Le mâle du ciel est le soleil. Le rôle du soleil dans une mythologie naturaliste est nécessairement de première importance. Même sous son nom vulgaire il est adoré par les *Aryas* védiques, et plusieurs hymnes lui sont exclusivement adressés. Il est « l'âme du monde mobile et du monde immobile » I, 115, 1, et tous les êtres dépendent de lui, (littéralement, sont attachés à lui), I, 164, 14. En effet, c'est lui qui prolonge la série des jours, VIII, 48, 7, et vivre, c'est voir le soleil se lever, IV, 25, 4; VI, 52, 5; cf. I, 23, 21; II, 33, 1. L'amour de l'homme pour le soleil trouve l'une de ses expressions les plus frappantes dans ce vers, X, 37, 8 : « Traînant avec toi un immense éclat, ô brillant! resplendissant, *jouissance pour tous les yeux*, te levant du sein d'une splendeur sublime, puissions-nous, vivants, te contempler, ô soleil! » Quand il est enveloppé de ténèbres, les êtres sont « comme un insensé qui ne sait plus où il est », V, 40, 5. Notre dicton « le soleil luit pour tout le monde » est déjà védique, VII, 63, 1; mais ce n'est pas seulement pour les hommes que le soleil brille, c'est pour les hommes et pour les dieux, c'est-à-dire pour l'univers, I, 50, 5. Il n'est jamais, au moins sous son nom vulgaire, considéré comme malfaisant. A peine trouve-t-on dans tout le *Rig-Veda* deux ou trois allusions à son ardeur dévorante, II, 33, 6 : « Puissé-je atteindre la faveur de Rudra, comme l'ombre pendant l'été »; IX, 107, 20 : « Nous avons, comme des oiseaux dans leur vol, échappé au soleil qui brûle pendant l'été »; VII, 34, 19 : « Ils brûlent leur ennemi comme le soleil la terre ». Les auteurs des hymnes vivent encore évidemment sous des climats tempérés, et le petit nombre des traits pareils à ceux que nous venons de citer ne doit pas nous prédisposer à reconnaître, comme on l'a fait peut-être trop vite dans la mythologie védique, la conception d'un rôle malfaisant du soleil.

Le séjour et l'état du soleil quand il a disparu sont des questions qui préoccupent vivement nos poëtes, I, 35, 7 : « Où est maintenant le soleil? Qui le sait? Sur quel ciel s'éten-

dent ses rayons ? » D'après les vers I, 115, 4 ; II, 38, 4, il n'est encore, quand il disparaît le soir, qu'au milieu de sa course : c'est qu'il a deux formes, l'une sous laquelle il se lève, et l'autre sous laquelle il se dirige vers l'Est, X, 37, 3, évidemment pendant la nuit. Le vers I, 115, 5 nous apprend que l'une de ses formes (le texte dit « splendeurs ») est brillante, et que l'autre est noire : mais par ce terme « noire » il faut entendre simplement « invisible ». C'est par une figure du même genre que l'astre invisible est, comme nous le verrons, représenté dans la mythologie par un aveugle; il y est du reste souvent aussi désigné par cette qualification de « noir ». De notre première citation nous retiendrons ce trait « Sur quel ciel s'étendent ses rayons ? » suggérant naturellement l'idée du monde invisible qui reçoit le soleil quand il disparaît aux yeux de l'homme. Il va sans dire que l'astre absent est ardemment désiré, IV, 5, 13 : « Quand les déesses, maîtresses de l'immortalité, quand les aurores nous recouvriront-elles de la couleur du soleil ? »

Le soleil n'est pas toujours représenté comme un être animé. Le vers V, 63, 7 en fait un char brillant placé dans le soleil par Mitra et Varu*n*a. L'idée de char a été naturellement suggérée par celle de la roue du soleil, et c'est évidemment le même astre qui est désigné par cette roue unique qui obéit aux mêmes dieux, V, 62, 2. Il est encore appelé une arme brillante, V, 63, 4[1], et enfin le bijou d'or du ciel, VII, 63, 4 ; cf. VI, 51, 1. Ces représentations, au moins le char et l'arme, impliquent l'intervention d'un être distinct du soleil ; nous en prendrons bonne note pour l'intelligence de certains détails mythologiques. On peut rapporter au même ordre de représentations la conception très-fréquente[2] du soleil comme un œil, l'œil des dieux et particulièrement de Mitra et Varu*n*a.

En tant qu'être animé, le soleil est toujours mâle. Il est comparé à un aigle qui vole, VII, 63, 5, il est représenté lui-même comme volant, I, 191, 9 et paraît au vers V, 45, 9, recevoir directement le nom d'aigle. Le cheval est aussi une de ses représentations. C'est évidemment le soleil qui est désigné au vers VII, 77, 3 par la double qualification d'« œil des dieux » et de « cheval blanc » ou « brillant ».

1. Cf. ce passage d'un hymne à Indra, X, 148, 2 : « Puisses-tu triompher des races ennemies avec le soleil! »
2. Voir la quatrième partie, ch. II, section v.

L'idée de cheval est naturellement suggérée par la course du soleil, celle d'oiseau par la course à travers le ciel.

Ailleurs le soleil n'est plus un cheval, mais il guide des chevaux, IV, 45, 6, ou des cavales attelées, I, 50, 9, de même qu'au soleil, œil des dieux, nous voyons substituer l'œil du soleil, I, 164, 14, et le soleil voyant, VII, 60, 2 ; 3 ; on saisit ainsi le passage du zoomorphisme à l'anthropomorphisme, ou plutôt à la notion d'un être distinct de l'astre lui-même. Dans l'ordre purement naturaliste, les chevaux du soleil sont ses rayons comme le montre ce vers, I, 50, 1 : « Le dieu qui connaît les êtres s'élève traîné par ses rayons, pour tout voir, lui, le soleil. » Quant au disque du soleil, il paraît assimilé, comme nous l'avons vu déjà, à un char : c'est en ce sens que la qualification bizarre de filles du char, donnée aux cavales-rayons, I, 50, 9, trouve son explication la plus naturelle. Ces cavales nommées *harit*, I, 50, 8 et *passim*, sont quelquefois remplacées par un cheval unique nommé *etaça*, VII, 63, 2 ; nous reviendrons plus loin sur les Harits, particulièrement sur leur nombre, et sur Etaça, ces mythes ayant subi selon nous l'influence de la liturgie.

Il semble à première vue inutile de relever les passages qui présentent le soleil comme faisant les jours, I, 50, 7 ; roulant les ténèbres ainsi qu'une peau, VII, 63, 1 ; chassant l'obscurité avec son éclat, X, 37, 4 ; triomphant des êtres ténébreux, I, 191, 8 et 9 ; cf. VII, 104, 24, qui au rebours des autres êtres, s'éveillent le soir, I, 191, 4 et 5. Ces citations ont pourtant leur intérêt ; en nous montrant le soleil *agissant*, elles nous préparent à le reconnaître dans la mythologie sous la figure d'un héros. Au vers X, 139, 3 il est comparé à Indra, le héros céleste par excellence[1].

1. Si toutefois la divinité de ce vers est bien le soleil comme l'entend l'Anukramanî.

SECTION III

L'ÉCLAIR

Au soleil dans le ciel correspond l'éclair dans l'atmosphère ou le nuage[1]. Le rôle de l'éclair, comme celui du soleil, est, sinon exclusivement, au moins principalement bienfaisant. C'est qu'on considère son apparition comme la condition de la chute des eaux célestes, et cette idée est fondée sur une observation réelle qui a pu être faite même sous un climat tempéré, alors du moins que la pluie est le plus impatiemment attendue, c'est-à-dire après une longue sécheresse. Il est à peine utile de recourir aux citations pour prouver que les *r*ishis reconnaissaient ici une connexion étroite entre l'idée de l'éclair et celle de la pluie. Aussi ne ferons-nous que renvoyer aux vers I, 39, 9; V, 84, 3; VII, 56, 13; X, 91,5 et au vers V, 83, 4 qui nous montrent l'essor de la végétation succédant à la manifestation de l'éclair. Mais nous citerons dans le texte même une expression des plus caractérisques et presque intraduisible, II, 34, 2 : *vy abhriyà na dyutayanta vrishtayah*, « Ils (les Maruts) ont *éclairé* comme les pluies du nuage. »

La même question que nous avons soulevée pour le soleil se posait également pour l'éclair, cet élément dont l'apparition d'ailleurs est si courte, et le retour irrégulier. Quel est son séjour, son réceptacle, quand il reste caché aux yeux des hommes? Le nuage? Mais le nuage lui-même disparaît souvent. Ici encore les Aryas védiques rencontraient le mystère, ici encore leur était suggérée l'idée du monde invisible, I, 105,1: « O éclairs aux jantes d'or! on ne connaît pas votre séjour. »

Nous rangeons l'éclair parmi les éléments mâles, et la suite de ce travail ne laissera aucun doute sur l'exactitude de notre classification ; mais elle semble au premier abord contredite par ce fait que le nom commun de l'éclair, *vidyut*, est féminin, bien plus, que l'éclair est sous ce nom effectivement

1. Il reste bien entendu que l'éclair peut être aussi conçu comme se manifestant dans le ciel : c'est ce qui résulte des observations présentées plus haut sur les différentes applications du terme « ciel».

représente comme femelle. C'est que le véritable nom de l'éclair dans le *R*ig-Veda n'est pas ce mot *vidyut* qu'on y trouve employé en tout 34 fois (en comptant les composés), nombre qui n'est nullement en rapport avec l'importance du phénomène et du rôle prédominant qu'il joue dans la mythologie védique. Ce nom véritable est celui d'Agni qui est appliqué en même temps au feu terrestre. L'identification des feux célestes au feu terrestre, que nous constaterons pour le soleil comme pour l'éclair, n'a guère diminué l'importance du nom qui désigne proprement le premier; elle a au contraire relégué tout à fait à l'arrière-plan le nom du second. Il ne faudrait pas se hâter d'en conclure qu'elle ne fût universellement acceptée que pour l'éclair, qu'elle se réduisit pour le soleil à une assimilation capricieuse et passagère. La raison de la différence doit être cherchée plutôt dans l'individualité du soleil, corps céleste aux contours nettement déterminés, opposée au caractère purement phénoménal de l'éclair, illumination brusque et courte du ciel. Cette opposition avait trouvé son expression dans les noms mêmes de l'un et l'autre, celui du soleil étant concret et masculin, *sûrya*, « soleil », tandis que celui de l'éclair était féminin, et comme la plupart des féminins formés sans suffixe de la racine nue, (accompagnée seulement ici d'un préfixe, *vi-dyut*), avaient selon toute vraisemblance le sens abstrait qui est à l'origine celui de notre mot éclair lui-même, et pourrait se traduire : illumination. En tant que l'éclair était conçu comme un élément, d'essence identique aux autres feux célestes et terrestres, le mot *vidyut* en exprimait la manifestation, la production, plutôt qu'il ne le désignait lui-même. C'est en ce sens que le *r*ishi Vasish*th*a, identifié comme nous le verrons au feu de l'éclair, est appelé « la lueur qui sort de la *vidyut* » c'est-à-dire « de l'illumination» VII, 33, 10. Quoi qu'il en soit, c'est seulement dans la section consacrée à Agni que nous pourrons retrouver les traces de la conception de l'éclair comme mâle et de ses diverses représentations. Nous pouvons cependant remarquer dès maintenant que l'assimilation à un cheval et à un oiseau, déjà constatée pour le soleil, ne s'expliquera pas moins bien pour l'éclair par son apparition rapide dans les airs. Ajoutons que le bruit du tonnerre qui accompagne l'éclair, et le fait appeler l'éclair tonnant dans les nuages. IX, 87, 8, suggère non moins naturellement l'idée d'un taureau mugissant.

Quant aux représentations de l'éclair sous son nom de

vidyut, ou plus exactement du phénomène d'illumination considéré comme distinct de l'élément igné lui-même, ce n'est pas ici le lieu d'en traiter, et nous les renvoyons au chapitre consacré aux éléments femelles.

Cependant les emplois de ce mot *vidyut*, auxquels nous avons emprunté nos premières citations sur la part faite à l'éclair dans les préoccupations des *Aryas* védiques, peuvent nous renseigner encore sur une représentation non animée de l'éclair. Je veux parler de l'assimilation de l'éclair à une arme. Nous verrons plus tard que les Maruts ont l'éclair à la main, VIII, 7, 25; V, 54, 11; cf. I. 88, 1; III, 54, 13; V, 54, 3, et qu'avec l'éclair ils frappent le démon, I, 86, 9. Mais comme arme aussi bien que comme mâle, l'éclair a le plus souvent changé de nom : il est devenu la foudre, *vajra*, que nous trouverons plus loin dans la main d'Indra. Remarquons cependant encore que, même sous sa forme de flèche, de flèche d'en haut, *çarave brihatyai*, IV, 3, 7, l'éclair est compris dans une énumération de dieux auxquels Agni doit rendre compte des actions des hommes.

SECTION IV

AGNI

§ 1er. — DIFFÉRENTES FORMES D'AGNI — ORIGINE CÉLESTE DU FEU TERRESTRE

Le nom d'Agni désigne d'abord le feu terrestre. Il s'applique d'une façon générale au feu qui dévore le bois et dont les effets font souvent l'objet de descriptions pittoresques, par exemple, I, 58, 4; IV, 7, 9; 11; V, 7, 7; VI, 3, 4; 60, 10; VII, 8, 2; VIII, 49, 7; puis particulièrement au feu qui cuit les aliments, cf. X, 27, 18; enfin et, surtout au feu du sacrifice, d'ailleurs identique au feu du foyer domestique, ou tout au moins tiré de ce feu.

L'importance du feu terrestre n'est pas moindre dans la vie humaine que celle du soleil et de l'éclair. Par la diversité de ses usages il peut même paraître y jouer le rôle prédominant. Placé à la disposition de l'homme qui « l'engendre »,

I, 60, 3, et dont il est comme le fils, I, 69, 5 ; VIII, 19, 27, s'il semble devoir, par ce fait même, lui inspirer un moindre respect que l'astre du jour et le météore igné de l'orage, il a d'autant plus de titres à son amour. A la différence de l'éclair et du soleil, il brille en tout temps, et la nuit comme le jour : « Il éclaire, même la nuit », dit l'auteur du vers V, 7, 4, « celui-là même qui est éloigné [1] ».

Mais c'est comme feu du sacrifice qu'Agni rend à l'homme les services les plus signalés ; c'est dans l'ordre des idées liturgiques qu'il prend une importance décidément prépondérante.

Nous ne pourrions mettre actuellement ce point en lumière sans anticiper sur des développements qui seront mieux à leur place plus loin. Contentons-nous d'une simple allusion à la formule souvent répétée, et appliquée non pas même au feu du sacrifice en général, mais au feu du sacrifice consommé selon toutes les règles : « Celui-là est le véritable Agni qui..... etc. », V, 6, 1 ; 25, 2 ; VII, 1, 14-16 ; cf. ibid. 4 et IV, 15, 5, et *passim*.

Comme le soleil, comme l'éclair, ainsi que nous le verrons plus loin, sous ce même nom d'Agni, le feu du sacrifice est directement divinisé. Etabli chez les races humaines, III, 5, 3 ; cf. IV, 6, 2, il y séjourne, immortel parmi les mortels, VIII, 60, 11. C'est un dieu que les mortels allument, III, 10, 1, ou engendrent, IV, 1, 1. Il est invoqué en qualité de feu du sacrifice dans un très-grand nombre d'hymnes. De tous les dieux, il est le plus proche, il est l'allié le plus voisin des hommes, VIII, 49, 10 ; cf. IV, 1, 5 ; VII, 15, 1.

L'attribution au feu terrestre du caractère divin s'expliquerait déjà par la puissance effective de cet élément. Elle serait mieux justifiée encore pour le feu du sacrifice par le rôle d'intermédiaire qu'il joue, ainsi que nous le verrons, entre les hommes et les dieux. Mais pour les Aryas védiques elle repose avant tout sur la croyance à l'identité de ce feu avec les feux célestes du soleil et de l'éclair.

Agni est d'abord simplement comparé au soleil, pour son

1. Il offre aussi cette particularité, qu'il est bon de noter parce qu'elle peut fournir l'explication de certains traits mythologiques, de faire face de tous côtés, I, 97, 6 et 7 ; 144, 7 ; II, 3, 1 ; X, 79, 5, et, comme ajoute le vers I, 94, 7, d'être beau de tous côtés. C'est donc à lui qu'appartient primitivement la qualification de *caturanika* « à quatre visages » que nous verrons appliquée à Varuna dans un passage, V, 48, 5, où la mention de la langue suggère aussi d'ailleurs l'idée du feu du sacrifice.

éclat, I, 149, 3; VI, 2, 6; 4, 3; 12, 1; VII, 3, 6; 8, 4; VIII, 7, 36, pour sa beauté, VIII, 91, 15; cf. I, 66, 1, pour sa pureté sans tache, VI, 3, 3; X, 91, 4, et comme lui il chasse les ténèbres de ses rayons, VIII, 43, 32. Le fait même dont nous entreprenons la constatation, à savoir l'identité d'Agni sous les différentes manifestations de la chaleur et de la lumière, rend souvent fort difficile ou même impossible, dans les cas particuliers, l'application exclusive de son nom à telle ou telle de ces manifestations. Mais le feu du sacrifice paraît clairement désigné dans plusieurs des passages cités; il l'est en tout cas dans le vers X, 69, 2, où Agni est comparé au soleil pour l'éclat qu'il prend après avoir reçu l'offrande du beurre. Au vers V, 1, 4, on lit que les esprits de ceux qui offrent le sacrifice sont tous ensemble tournés vers lui comme les yeux convergent sur le soleil. Ces comparaisons[1] sont déjà plus significatives qu'on ne pourrait le croire. Nous aurons en effet plus d'une fois l'occasion de constater que pour les poëtes védiques la comparaison n'est pas éloignée de l'assimilation, que les deux termes d'une comparaison peuvent même être identiques. Réciproquement d'ailleurs les rayons du soleil sont comparés à des feux, I, 50, 3, et au vers VIII, 25, 19, le soleil est lui-même expressément comparé au feu du sacrifice, au feu allumé et honoré d'une offrande.

Il est telle formule de comparaison du feu au soleil où le premier paraît jouer effectivement le rôle du second, en sorte qu'à la traduction « comme le soleil » on pourrait être tenté de substituer l'interprétation « en qualité de soleil », comme au vers VI, 4, 6 : « En qualité de soleil, avec tes rayons brillants, ô Agni, tu as, par ton éclat, étendu et séparé les deux mondes. »

Quoi qu'il en soit, nous lisons au vers Vâl. 8, 5, cette fois sans aucune particule comparative : « Agni, avec un éclat brillant, a resplendi, soleil, bien haut, a resplendi, soleil, dans le ciel »; et dans le vers III, 14, 4, dont nous retrouverons plus loin le premier hémistiche : « ... lorsqu'avec ton éclat, ô fils de la force (Agni), tu t'es étendu, soleil, au-dessus des races des hommes[2]. » Ici, c'est bien décidément

1. On peut y ajouter la comparaison d'Agni à Savitri, dieu qui préside au cours du soleil, et qui est quelquefois confondu avec lui, IV, 6, 2; cf. I, 36, 13; 73, 3; 95, 7.

2. Les accusatifs *kshitîh* et *urin* sont construits paratactiquement.

le soleil qui est désigné à la fois par son propre nom et par celui d'Agni[1].

Ailleurs, à défaut du nom même du soleil, certains traits ne permettent guère de douter que cet astre ne soit encore désigné sous le nom d'Agni. Il en est ainsi, par exemple, au vers III, 2, 14, où Agni est invoqué comme « la lumière du ciel qui s'éveille à l'aurore », et « la tête du ciel », et aux vers X, 187, 4 et 5, où il est dit, dans le second qu'Agni est né brillant de l'autre côté de l'atmosphère, et dans le premier qu'il voit tous les êtres. Nous avons relevé plus haut l'assimilation du soleil à un œil, et il n'est guère douteux qu'Agni ne soit redevable à son identification au soleil de l'épithète *jâtavedah* « connaissant les êtres », qui est devenue son bien propre, mais que nous trouvons encore appliquée à l'astre lui-même au vers I, 50, 1. Lors donc qu'avec le don de longue vue, une origine céleste est attribuée à Agni, il semble légitime de le considérer comme représentant alors principalement le soleil. C'est en qualité de soleil qu'Agni accomplit une course circulaire (*parijman*), en contemplant (ou en éclairant?) les êtres, VII, 13, 3. Le vers VIII, 19, 16, d'après lequel c'est par Agni que voient les dieux, et particulièrement Mitra et Varu*n*a, rappelle la formule qui fait du soleil l'œil de ces divinités. Ailleurs ce n'est plus Agni lui-même qui est l'œil, mais bien le soleil qui est l'œil d'Agni, I, 115, 1. C'est évidemment avec le même œil qu'Agni voit les démons, X, 87, 12, puisqu'il est prié de le rendre au chantre, c'est-à-dire de faire reparaître le jour. Nous retrouvons ici le passage de l'idée « d'œil » à celle de « voyant » que nous avions constatée pour le soleil lui-même.

Les citations précédentes ne forment qu'une très-petite partie des textes qui concourent à prouver que le soleil est bien réellement, et dans un grand nombre de cas, désigné par le nom d'Agni. Les autres seront successivement produits dans l'ordre où les appellera le développement des idées dont nous entreprenons l'exposition. La même observation sera applicable aux premières preuves que nous allons apporter à l'appui de l'identification d'Agni et de l'éclair.

Les rayons d'Agni, III, 1, 14, ses splendeurs, V, 10, 5, ses beautés, X, 91, 5, sont comparés à des éclairs. Lui-même

1. Cf. I, 71, 9.

brille de loin comme l'éclair [1], I, 94, 7. Réciproquement il est dit des éclairs qu'ils ont l'éclat du feu, d'Agni, V, 54, 11.

D'autres comparaisons où l'éclair n'est plus désigné par son nom, mais par une de ses représentations, sont plus significatives, précisément parce qu'introduisant une notion autre que l'idée pure et simple d'éclat, elles ne sont plus directement suggérées par l'observation, et supposent une assimilation plus complète. C'est ainsi qu'Agni est comparé au cheval du nuage, I, 149, 3. C'est ainsi surtout que l'idée d'arme apparaît dans divers passages, où Agni est comparé au trait de l'archer, I, 66, 7, est appelé le trait du sacrifice VI, 66, 10, est comparé à la pierre à lancer *céleste*, I, 143, 5, tandis qu'au vers X, 142, 3 ; cf. 1, par le passage de l'idée d'arme à celle de héros armé, il est question du trait d'Agni.

Lorsque Agni est comparé au ciel tonnant, X, 45, 4, quand il est dit qu'il tonne comme le plateau du ciel, I, 58, 2, ou simplement qu'il tonne, I, 140, 5, ces expressions, quoiqu'elles puissent faire allusion au bruit réel, au crépitement du feu terrestre, sont trop exagérées dans cette application pour pouvoir s'expliquer autrement que par une assimilation consacrée du feu terrestre à l'éclair. Dans deux ou trois passages, IV, 10, 4 ; V, 25, 8 ; VII, 3, 6, dont la construction est un peu embarrassée on peut même douter, en dépit de la particule comparative, si le bruit d'Agni est simplement comparé au tonnerre, ou s'il n'est pas le tonnerre lui-même.

Le doute n'est plus possible au vers VI, 6, 2, où Agni est appelé le « tonnerre (pour « le tonnant ») brillant qui est dans le ciel. » Le nom d'Agni désigne encore évidemment l'éclair au vers X, 8, 1, où il est appelé « le taureau qui fait retentir les deux mondes, qui atteint les dernières extrémités du ciel, et qui croît dans le sein des eaux », et au vers VIII, 91, 5, dont l'auteur invoque Agni comme le sage « qui a le bruit du vent, le hennissement du nuage, et qui prend la mer (céleste) pour vêtement ».

Enfin l'emploi de la racine *dyut* avec le préfixe *vi*, pour exprimer l'éclat d'Agni brillant « dans l'impérissable », c'est-à-dire dans le ciel, VI, 16, 35, semble bien impliquer son identité avec l'éclair.

1. *Tadit.* Je ne vois aucune raison d'abandonner dans ce passage et dans un autre, II, 23, 9, comme le font MM. Roth et Grassmann, le sens d' « éclair », seul établi pour ce mot par l'usage postérieur.

Il arrive souvent aussi qu'un texte place expressément Agni dans le ciel, sans qu'il soit facile ou même possible de choisir entre les deux formes qui peuvent alors lui être attribuées, celle de l'éclair et celle du soleil. Ainsi le vers VIII, 44, 29, nous le présente simplement comme brillant dans le ciel [1]. Je n'oserais affirmer, en dépit de la distinction établie plus haut entre les lieux d'origine du soleil et de l'éclair, que l'Agni naissant « dans le ciel suprême », I, 143, 2 ; VI, 8, 2 ; VII, 5, 7, ne puisse être que le soleil. Même observation sur le vers X, 187, 2, d'après lequel il apparaît en brillant de la distance la plus éloignée [2]. Le vers VI, 15, 1, paraît contenir une allusion assez vague à la naissance d'Agni dans le ciel. Nous avons vu Agni comparé, ou plutôt sans doute identifié au soleil, comme étendant et séparant les deux mondes, VI, 4, 6 ; mais la même fonction pouvant être attribuée à l'éclair, nous ne nous prononcerons pas sur le vers VI, 1, 11, où elle l'est à Agni, sans autre indication [3]. La même réserve nous est imposée pour les vers VI, 7, 6 et 7, d'après lesquels Agni a mesuré les espaces du ciel. Les formules qui le représentent remplissant les deux mondes, I, 69, 1 ; cf. II, 2, 5, et les remplissant en naissant, VI, 10, 4, ainsi que toutes les demeures, X, 1, 1, ce qui revient vraisemblablement au même, ou encore tous les espaces du ciel, I, 146, 1, lors même qu'elles seraient appliquées au feu du sacrifice [4], renfermeraient une exagération qui suggérerait naturellement l'idée du feu céleste ; mais elles conviennent également bien à la lumière du soleil et à l'éclair.

Nous savons maintenant que le nom d'Agni peut désigner le soleil ou l'éclair, ou plus généralement un feu céleste. Cet usage de la langue paraît impliquer déjà l'assimilation réelle des feux célestes et du feu terrestre. L'identité d'essence de celui-ci et de ceux-là va être définitivement prouvée par le mythe de la descente d'Agni.

1. J'interpréterais de même les vers III, 27, 12 et VIII, 43, 4, ne voyant aucune raison de modifier comme le font MM. Roth et Grassmann, dans la locution *upa dyavi*, le sens védique ordinaire de la préposition *upa* avec le locatif.

2. Sur l'éloignement d'Agni, cf. V, 2, 4.

3. Cf. encore les passages où il est dit simplement qu'Agni a étendu les deux mondes, V, 1, 7 ; VII, 5, 4.

4. L'Agni qui au vers VI, 48, 6, remplit les deux mondes et court « avec sa fumée » dans le ciel, paraît bien être en effet le feu du sacrifice. Voir plus loin, cf. VIII, 92, 2

Ce mythe n'est d'ailleurs comme tous les mythes primitifs qu'une induction fondée sur une observation réelle. Et ici je n'entends pas parler seulement du feu allumé par la chute de la foudre, quoique ce phénomène soit presque exclusivement pris en considération par M. Kuhn dans son livre *Die Herabkunft des Feuers*. Ce phénomène terrible ne paraît guère interprété, au moins par les *Aryas* védiques, que comme une œuvre de la colère céleste, VII, 46, 3 : « Ton trait (ô Rudra), qui, lancé du ciel, parcourt la terre, qu'il nous épargne ! » S'il a vraisemblablement suggéré la première idée de la descente du feu, cette suggestion, déjà confirmée par une assimilation du feu terrestre aux feux célestes, fondée sur des sensations analogues de lumière, et, pour le soleil, de chaleur, l'a été encore par un raisonnement d'un caractère quasi-scientifique, qui a dû occuper la première place dans la conception du mythe propre aux poëtes de Rig-Veda. Le feu sort du bois, dont on le tire, comme nous le verrons, par le frottement. C'est ce qui fait dire de lui qu'il est né dans le bois, VI, 3, 3; X, 79, 7, qu'il est répandu dans les plantes, X, 1, 2, qu'il est le fœtus des plantes, II, 1, 14. Or qu'est-ce qui fait germer et croître les végétaux qui fournissent ce bois ? La pluie. C'est donc la pluie qui en tombant sur la terre a apporté et introduit dans les plantes le feu qu'on y retrouve. Ce feu était caché dans la pluie comme il l'est là-haut dans le nuage, ou encore la pluie l'a enfanté comme le nuage l'enfante, ainsi qu'il sera expliqué dans le chapitre consacré aux relations des éléments mâles et des éléments femelles. L'observation des éclairs qui accompagnent la chute des eaux célestes, *qui y sont mêlés*, a pu d'ailleurs, indépendamment de la chute effective de la foudre, suggérer ce raisonnement, et a dû en tout cas le confirmer. Nous retrouverons plus loin la même conception à propos de la descente dans les plantes du Soma ou breuvage céleste, identique, non pas comme on le croit généralement à la pluie, mais bien à l'élément igné que la pluie est supposée contenir. Pour le feu lui-même, les poëtes y font des allusions assez claires. Ainsi nous lisons au vers VII, 9, 3 qu'Agni, fœtus des eaux, a pénétré dans les plantes, au vers VIII, 43, 9 que son séjour est dans les eaux, qu'il monte dans les plantes, et qu'étant dans la matrice, apparemment dans la matrice des plantes, il naît de nouveau. Le premier hémistiche du vers I, 95, 10, si je l'entends bien, représente la descente d'Agni

mêlé aux eaux célestes qu'il fait lui-même couler : « Il prend pour route le torrent qui coule à travers l'espace aride; il atteint la terre avec les flots brillants (qu'il colore lui-même). » Le second hémistiche n'offre pas moins d'intérêt pour notre sujet : « Il dévore (littéralement, il reçoit dans son ventre) tout ce qui est vieux (le vieux bois), il pénètre à l'intérieur des plantes nouvelles. » J'interpréterais encore dans le même ordre d'idées ce passage, I, 141, 4 : « Quand il est amené de chez le père suprême, il escalade les plantes[1]... » Au reste la transformation en plante du feu tombé du ciel est un mythe fort ancien, commun, ainsi que l'a prouvé M. Kuhn, à tous les peuples de la race, et ce mythe paraît trouver une explication plus satisfaisante dans l'ordre d'idées qui vient d'être présenté, que dans la conception d'une descente d'Agni sous la forme d'une pièce de bois à allumer le feu. Une telle conception paraît d'ailleurs étrangère à la mythologie védique, et M. Kuhn ne l'a tirée sur un autre domaine du mythe de Prométhée, qu'à l'aide d'une étymologie contestable.

L'idée de la descente du feu céleste sur la terre n'est d'ailleurs pas présentée seulement sous la forme simple et transparente que nous avons constatée. La précieuse acquisition est rapportée, tantôt à un don des dieux, tantôt à l'opération de certains personnages tels que Mâtariçvan et les Bhrigus dont nous ne sommes pas encore préparés à bien comprendre l'origine. Nous retrouverons plus loin ces mythes. Dès maintenant nous avons reconnu non-seulement l'assimilation du feu terrestre aux feux célestes, mais encore l'origine céleste du premier. L'identité essentielle d'Agni, de l'éclair et du soleil, va être confirmée par une nouvelle série de citations relatives à la diversité des lieux d'origine, des séjours, des formes d'Agni conçu comme un seul et même élément. Terminons seulement ce que nous avions à dire actuellement de la descente du feu par cette observation, qu'en raison même de notre mythe, le titre de « fils du ciel » appliqué à Agni IV, 15, 6; VI, 49, 2, n'implique plus nécessairement

1. Le sens du mot *prikshudhah* que je ne traduis pas est trop douteux pour qu'on puisse tirer de l'interprétation que M. Roth en propose (dévorant) un argument contre mon interprétation. — Le vers III, 14, 1 : « Agni, fils de la force, qui a pour char l'éclair, qui a une chevelure de lumière, a répandu son éclat sur la terre, » est peu significatif. Il n'est pas certain que ces différents traits doivent composer un tableau unique, ni même que l'éclat répandu sur la terre doive s'entendre d'une descente effective du feu

l'idée d'un feu céleste, et peut convenir également au feu du sacrifice. Notons encore une qualification donnée couramment à Agni, celle d'hôte, *atithi*, des hommes (voyez Grassmann, *Wœrterbuch*, s. v.), qui fait évidemment allusion à son origine céleste, et qui est en quelque sorte commentée dans ce vers, IV, 1, 9 : « Il séjourne dans les demeures de l'homme, accomplissant le sacrifice ; le dieu est devenu le compagnon du mortel. »

Nous passerons rapidement sur les textes qui mentionnent en termes généraux la multiplicité des formes d'Agni. Les mortels invoquent ses noms, ou plutôt ses essences nombreuses, VIII, 11, 5; cf. III, 20, 3. Ils le prient de leur accorder sa faveur sous tous ses aspects, IV, 10, 3 ; VII, 8, 5. Ses bûchers (? *samhatah*) ont toutes les formes, III, 1, 7. Les offrandes doivent, suivant une formule qui sera étudiée plus loin, faire croître ses corps nombreux, X, 98, 10. Il séjourne dans tous les êtres, II, 10, 4. Il est enfanté, III, 54, 19, ses essences, X, 80, 4, ses mâchoires, X, 79, 1, sont disséminées en divers lieux, et ainsi dispersé il reste un seul et même roi, III, 55, 4. Il est semblable en divers lieux, dans toutes les races, VIII, 11, 8 ; 43, 21. Aussi à la question posée au vers X, 88, 18 : « Combien y a-t-il de feux », trouve-t-on dans un autre hymne, Vâl. 10, 2, la réponse : « Il n'y a qu'un feu allumé en plusieurs lieux. » Sans doute la multiplicité des formes du feu s'expliquerait déjà par la dissémination du feu terrestre en divers lieux, et en particulier du feu du sacrifice sur les autels des différents sacrificateurs. Tel peut être en effet le sens de plusieurs des passages cités [1]. Mais ce que nous savons déjà de la conception d'Agni dans le *Rig-Veda* nous montre aussi que ces formules peuvent avoir une portée beaucoup plus étendue. J'en dirai autant de celles où Agni est invoqué avec les Agnis, VII, 3, 1 ; VIII, 18, 9 ; 49, 1 ; X, 141, 6, avec tous les Agnis, I, 26, 10 ; VI, 12, 6, où l'Agni auquel on s'adresse, VIII, 19, 33, et particulièrement Agni Vaiçvânara (commun à toutes les races), I, 59, 1 est considéré comme un tronc dont « les autres feux sont les branches. » Sans doute les « autres feux » peuvent être les différents feux terrestres et sont en effet appelés au vers VI, 10, 2 les feux

1. Cf. les passages qui constatent sa présence dans toutes les races, III, 1, 20 ; 21 ; IV, 7, 1 ; VIII, 63, 1, et *passim*, cf. V, 15, 4, et dans toutes les demeures, V, 1, 5 ; 6, 8 ; 11, 4.

de Manus ou de l'homme, bien que d'ailleurs l'identification des différents dieux à Agni, dont nous aurons à traiter plus loin, suggère une tout autre interprétation pour les passages où ces feux reçoivent la qualification de dieux, III, 24, 4; VI, 11, 6; qu'en effet les dieux Maruts reçoivent non-seulement l'épithète « brillants comme le feu », III, 26, 5, mais le nom même de feux, d'Agnis *ibid.* 4, dans un hymne où ils sont invoqués en même temps qu'Agni; qu'enfin les dieux auxquels Agni dans le vers VII, 1, 22, doit rendre compte des actions des hommes, soient appelés les feux allumés par les dieux. Mais en tout cas, le feu principal dont « les autres feux sont les branches » d'après les vers I, 59, 1 et VIII, 19, 33, surtout quand il reçoit comme dans le premier de ces vers le nom de Vaiçvânara « ou commun à toutes les races », expression dont le sens sera précisé plus loin, éveille bien d'après ce que nous savons déjà l'idée d'un élément dont les manifestations ne sont pas confinées dans le monde terrestre. — D'ailleurs, pour en revenir aux premières formules citées, à côté des nombreuses essences d'Agni dont il est question au vers VIII, 11, 5, nous trouvons mentionnée deux vers plus loin sa demeure « suprême », et c'est aussi sans doute aux formes célestes du feu que s'opposent ses « aspects domestiques » dont parle le vers III, 1, 15 [1].

Les textes relatifs aux différentes formes, aux différents séjours, aux différentes naissances d'Agni, sont souvent aussi plus précis. Les vers I, 57, 9 et 10, nous le montrent tour à tour dans les plantes et dans les eaux, ce qui ne peut naturellement s'entendre que des eaux célestes. D'après le vers III, 1, 13, le bois a engendré celui qui est le fils des eaux et des plantes. Agni, connaissant (habitant) le nuage, séjourne chez les hommes et dans le sein des eaux, X, 46, 1. Je citerai littéralement, X, 91, 6: « Les plantes l'ont reçu comme un fœtus qui se reproduit régulièrement; les eaux mères ont engendré Agni : il est le (fruit) commun que les arbres, que les plantes devenues grosses enfantent tous les jours »; et VI, 48, 5 : « Lui, le fœtus de la loi, que les eaux, que les pierres (ou les montagnes), que

1. Celles des splendeurs d'Agni qui portent le sacrifice, X, 188, 3, peuvent s'opposer simplement aux feux profanes, comme ceux des corps d'Agni qui sont propices et portent le mort dans le monde des pieux, X, 16, 4.

les bois nourrissent, qui baratté[1] avec force par les hommes, naît sur la surface de la terre. » Le terme de montagnes ou de pierres peut s'entendre aussi bien des pierres réelles d'où jaillit le feu et des montagnes terrestres qui les fournissent, que des montagnes célestes qui sont, comme nous le verrons, les nuages ou la voûte même du ciel. Poursuivons nos citations. Agni naît des eaux, de la pierre, du bois, des plantes, II, 1,1. Il est le fœtus des eaux, le fœtus du bois, le fœtus du monde mobile et du monde immobile[2], et séjourne dans la pierre (ou dans la montagne), I, 70, 3 et 4. Dans tous les passages qui précèdent[3] la mention des eaux suggérait seule nécessairement l'idée d'un feu céleste. La matrice préparée par les dieux qui est le séjour d'Agni d'après le vers VII, 4, 5, où il est présenté aussi comme le fœtus des plantes, des arbres, de la terre, est vraisemblablement un séjour supra-terrestre. Enfin, le vers I, 98, 2 attribue expressément pour séjour à Agni le ciel comme la terre en même temps que toutes les plantes. Le vers III, 22, 2 ajoute au ciel, à la terre et aux plantes, les eaux et l'atmosphère. Ici, nous avons déjà, en dépit de la confusion produite par les mentions équivalentes de la terre et des plantes, de l'atmosphère et des eaux, tous les éléments de notre triade de feux. Si nous éliminons au vers X, 2, 7 le nom de Tvash*t*ri, au vers X, 46, 9, ceux de Tvash*t*ri, des Bh*r*igus, de Mâtariçvan, des dieux, conçus comme producteurs du feu, il nous reste la formule : « Agni, que le ciel et la terre, que les eaux ont engendré. » C'est bien la triade des mondes[4], les eaux représentant l'atmosphère.

Enfin le nombre trois est souvent expressément indiqué. Le vers X, 45, 1 porte en propres termes qu'Agni est né une première fois du ciel, une seconde fois « de nous », c'est-à-dire sur l'autel, et une troisième fois dans les eaux, cf. 3. De là, au vers 2 : « Nous connaissons, ô Agni ! tes triples essences triplement disséminées en beaucoup de lieux. » Dans

1. Cette expression sera expliquée plus bas.
2. Cf. III, 27, 9, le fœtus des êtres (de tous les êtres).
3. On peut leur comparer le vers I, 59, 3, d'après lequel Agni est le maître des richesses qui sont dans les montagnes, dans les plantes, dans les eaux, chez les hommes.
4. Elle se retrouve au vers VIII, 44, 16, où l'idée exprimée n'est plus d'ailleurs celle des différents séjours d'Agni, mais bien celle de son autorité dans les trois mondes : « Agni tête, sommet du ciel, maître de la terre, met en mouvement les torrents des eaux. »

le vers I, 141, 2, la première naissance d'Agni dans le ciel est suggérée plutôt qu'exprimée; mais il est fait explicitement mention de sa *seconde* naissance dans les sept mères bienheureuses, c'est-à-dire dans les sept rivières célestes[1], et de la *troisième* naissance où il a été engendré par les dix jeunes femmes, c'est-à-dire par les dix doigts[2]. La naissance d'Agni sur la terre occupe ici, plus naturellement en apparence[3], le dernier rang. Il en est de même au vers II, 18, 2 dont le premier pâda paraît signifier qu'Agni est une première et une seconde fois capable de traîner un char merveilleux dont nous reparlerons, mais dont le second porte en tout cas que, la troisième fois, il est le hotri, le prêtre de l'homme.

C'est aussi, à ce qu'il semble, le feu du sacrifice qui occupe le troisième rang dans la triade assez mal définie du vers I, 164, 1 : « De ce beau sacrificateur chenu[4], le frère moyen est dévorant[5], le troisième frère est couvert de beurre. »

Au contraire le troisième séjour d'Agni est au vers X, 1, 3 son séjour suprême, également désigné par cette seule qualification de suprême aux vers I, 72, 2 et 4; cf. V, 3, 3.

Nous retrouverons plus loin le vers X, 88, 10 d'après lequel Agni a été partagé en trois, et le vers III, 2, 9 où il est dit que des trois bûches d'Agni, l'une a été déposée chez les mortels, tandis que les deux autres « viennent vers leur sœur ».

Ces deux autres représentent sans doute le soleil et l'éclair qui sont en tout cas suffisamment indiqués, dans les textes cités plus haut, par l'opposition du ciel et des eaux. A ce propos citons, à l'appui de la répartition des deux feux célestes entre le ciel et l'atmosphère, le vers V, 85, 2 qui mentionne parallèlement à Agni (l'éclair) dans les eaux, le soleil dans le ciel, et le vers X, 27, 21 qui place la foudre, c'est-à-dire encore l'éclair, *au-dessous* du séjour du soleil[6].

1. Voir à la fin de cette première partie le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*. — J'adopte la correction de M. Grassmann, d'ailleurs sans influence sur le sens général.
2. Voir plus bas. — Même observation pour le changement à faire au texte (celui-ci déjà proposé par M. Roth).
3. Nous reviendrons sur ce point.
4. Le soleil?
5. L'éclair? Ordinairement le feu dévorant est le feu terrestre.
6. Désigné d'ailleurs par un mot qui implique l'idée d'humidité, *purisha*. Voir au chapitre suivant la section des *Eaux*.

Toutefois, par une transformation de l'usage des nombres mythologiques que nous verrons, dans le dernier chapitre de cette première partie, se réduire en loi, les trois lieux d'origine, les trois séjours, les trois formes du feu, finissent par être attribuées ensemble à l'espace supra-terrestre. C'est ainsi que le vers IV, 1, 7 attribue à Agni trois naissances « suprêmes. » Au vers III, 17, 3, l'origine de ses trois vies paraît même rapportée à l'aurore seule qui est bien, comme nous le verrons, la mère d'Agni, mais sous l'une de ses formes particulières, celle du soleil. Le vers I, 95, 3, après la mention des trois naissances, omet la terre[1], et compte pour lieux d'origine, avec le ciel, la mer et les eaux, comme deux mondes distincts, bien qu'il ne puisse s'agir que d'une mer céleste.

Le chiffre trois reparaît encore dans d'autres passages où aucun trait particulier n'en vient préciser l'application. Agni a trois demeures, *trî shadhasthâ*, et trois langues, trois corps aimés des dieux, au vers III, 20, 2, comme au vers I, 146, 1, il a trois têtes . Le mythe des trois demeures s'est fixé dans deux composés servant d'épithète à Agni, dont l'un, *tripastya*, ne lui est appliqué qu'une fois, VII, 39, 8, mais dont l'autre, *trishadhastha*, accentué, tantôt sur la finale, tantôt sur la pénultième, est plus usité, V, 4, 8; VI, 8, 7 ; 12, 2 ; cf. X, 61, 14.

Sans doute les trois séjours d'Agni font songer aux trois foyers sacrés qui portent, dans le rituel du sacrifice, les noms de *Gârhapatya*, d'*Ahavanîya* et de *Dakshinâgni.* Il n'est pas impossible qu'ils les désignent quelquefois dans nos textes, et il est même peu probable qu'il faille entendre autrement les trois matrices, ou séjours, où Agni est au vers II, 36, 4 prié de s'établir. Si la répartition des trois naissances d'Agni entre les trois mondes n'était pas prouvée par des textes formels, les partisans d'une interprétation purement liturgique des mythes védiques auraient pu songer à demander au rituel l'explication de celui qui nous occupe. J'insiste sur ce point parce qu'ils ont tenté ailleurs ce qu'il leur était trop évidemment interdit de faire ici. Mais, qui ne voit que de telles explications n'expliquent rien, ou plutôt que

1. Il ne semble pas qu'on puisse trouver dans le second hémistiche l'équivalent de la mention de la terre qui manque dans l'énumération du premier.

2. La flamme d'Agni est désignée au vers X, 105, 9 par le mot *tretinî* dont le sens paraît être « triple ».

le détail du rituel ne peut trouver son explication que dans le mythe, bien loin de pouvoir servir lui-même à expliquer le mythe? Ceux qui croient pouvoir rendre compte d'un mythe par le culte seul, commettent, en sens inverse, la même faute que les partisans d'un naturalisme exclusif. Dans le système d'interprétation qu'on trouvera suivi dans tout ce livre, c'est la combinaison des observations naturelles avec l'idée du culte sous sa forme la plus simple, qui a produit à la fois la complication des mythes et des rites qui en sont l'image. Pour nous en tenir à l'exemple du mythe des trois naissances du feu et du rite des trois foyers, il est clair que l'une des trois naissances serait inexplicable pour les mythologues qui ne tiendraient compte que des phénomènes célestes, comme deux des trois foyers le seraient pour les archéologues qui ne voudraient rien considérer en dehors de la liturgie. Ni le ciel seul, ni la terre seule, mais la terre et le ciel étroitement unis et presque confondus, voilà le vrai domaine de la mythologie védique, mythologie dont le rituel n'est que la reproduction.

Le mythe des trois feux constitue la véritable triade védique, prototype des triades postérieures. Le *R*ig-Veda en connaît pourtant déjà une autre [1], celle du soleil, du vent et du feu, VIII, 18, 9, répartie pareillement entre les trois mondes, X, 158, 1 : « Que le soleil nous protége du ciel, le vent de l'atmosphère, le feu du séjour terrestre. » Elle est clairement désignée en l'absence de ces trois noms dans le vers 44 de l'hymne I, 164, où nous avons rencontré déjà au premier vers la triade des feux : «Trois chevelus se manifestent régulièrement : l'un d'eux dans l'année (tout le long de l'année) rase (la terre en brûlant les plantes); un autre a la faculté de tout voir; du dernier on ne voit que le passage et non la forme. » Cette triade ne diffère de la première que par la substitution du vent à l'éclair. Elle a été transformée de nouveau, non pas dans le *R*ig-Veda, mais très-anciennement encore, par la substitution d'Indra au vent. Entre Indra et le vent, la différence est ici pour nous de peu d'importance. Le fait essentiel est que l'éclair ait été remplacé par un autre

1. Il n'y a peut-être pas d'importance à attacher à la triade d'Indra, du soleil et de Vena au vers IV, 58, 4. Il est cependant permis de remarquer que Vena, identique à Soma (voir le chapitre suivant), pourrait remplacer Agni. Quant à Indra, il a en effet plus tard été substitué au vent; voir ci-après.

élément assigné également à l'atmosphère, ou par un dieu dont l'action est conçue comme s'exerçant principalement dans ce monde intermédiaire. Or, l'une au moins des causes de ce fait est aisée à découvrir. Nous avons remarqué déjà que l'éclair, en tant qu'élément mâle, n'a pas dans la langue védique d'autre nom que celui du feu terrestre, d'Agni. De là l'impossibilité d'une distinction nette, pour deux des personnages de la triade, autrement que par des épithètes ou des allusions diverses. Le nom d'Agni étant d'ailleurs avant tout celui du feu du sacrifice, on comprend aisément que l'élément le plus exposé à être supplanté par un élément ou par un dieu voisin était le feu de l'atmosphère ; c'est, en effet, ce qui est arrivé.

A propos du vent, je prierai le lecteur d'excuser ici une courte digression dont l'occasion, étant donné le plan que je me suis tracé, ne se représenterait pas dans des conditions plus favorables : elle est nécessaire pour que dans un livre, qui traite en somme, quoiqu'à un point de vue particulier, de la mythologie védique tout entière, cet élément du vent et le dieu qui le représente ne soient pas, en dépit de leur importance très-secondaire, surtout pour notre sujet, complétement passés sous silence.

Le vent est désigné dans le *Ri*g-Veda par deux noms, d'ailleurs formés tous deux de la même racine *vâ* « souffler » : *vâta* et *vâyu*. Le premier est surtout le nom de l'élément, le second, le nom du dieu. Mais cette distinction n'a rien d'absolu. L'Anukrama*n*î rapporte, il est vrai, à Vâyu seul tous les hymnes et les vers isolés adressés à la divinité du vent ; mais dans deux hymnes entiers, X, 168 et 186, cette divinité ne reçoit pas d'autre nom que celui de Vâta, et le même mot figure dans des énumérations de dieux aux vers I, 186, 10 ; V, 41, 4 ; 46, 4 ; VII, 35, 4 ; X, 64, 3 ; 141, 5, comme les noms de bien d'autres objets matériels, il est vrai, tels que ceux des rivières, des montagnes, des arbres, dont il est précisément rapproché au vers Vâl. 6, 4 [1]. D'un autre côté, le mot *vâyu* peut désigner purement et simplement l'élément comme le mot *vâta*, et s'emploie de même que lui au pluriel.

Il était impossible que le vent ne jouât pas son rôle dans une mythologie naturaliste, quoique l'importance de ce rôle

1. Dans les vers VI, 50, 12 ; X, 92, 13, on rencontre à la fois le nom de Vâyu et celui de Vâta.

ait été très-réduite par la simplificalion qu'a produite dans la mythologie védique[1] la prédominance décidée de l'élément igné. D'ailleurs, ses effets les plus frappants, ceux du moins qui devaient exciter le plus vif intérêt, n'étaient pas ceux qui se produisent sur terre, dans les bois, par exemple, X, 23, 4; cf. I, 28, 6; 29, 6; cf. V, 78, 8, mais ceux qui sont liés aux phénomènes célestes de la pluie et du retour de la lumière. Les passages qui font allusion aux eaux, IV, 19, 4, à un étang, V, 78, 7; cf. 8, à une mer, IX, 84, 4, soulevée par le vent, pourraient s'entendre déjà des eaux célestes. Arrêtons-nous seulement à ceux qui nous représentent le vent soufflant à travers les nuages, X, 31, 9, les amenant, X, 68, 5, enfin jouant un rôle important dans les phénomènes de l'orage, IV, 17, 12; V, 83, 4, pour ne rien dire du couple que sous le nom de Vâta il forme avec Parjanya, le nuage. Ils suffiront pour nous faire comprendre qu'on demande les eaux à Vâyu, VIII, 26, 25.

D'un autre côté les hymnes n'ont garde d'omettre les effets du vent sur le feu, qu'il excite sous le nom de *vâyu*, V, 19, 5, comme sous celui de *vâta*, I, 148, 4; IV, 7, 10 et 11; cf. VIII, 40, 1, et qui reçoit les épithètes *vâta-jûta*, I, 58, 4; 65, 8; VIII, 43, 4, *vâta-codita*, I, 58, 5; 141, 7, *vâtopadhûta* X, 91, 7, « excité par le vent », dont la première est également appliquée aux chevaux d'Agni, I, 94, 10; 140, 4; cf. II, 1, 6, et, ce qui revient au même, à ses flammes, VI, 6, 3. Il était d'autant plus naturel d'étendre aux feux célestes ces effets observés sur le feu terrestre, qu'en réalité le souffle des vents dans l'orage coïncidait avec l'apparition des éclairs et précédait la réapparition du soleil. Nous ne nous étonnerons donc pas que l'épithète *vâta-jûta* « excité par le vent » soit appliquée dans le vers, X, 170, 1 à un être imparfaitement désigné, mais qui ne saurait guère représenter qu'un feu céleste, et dans le vers IV, 33, 1 aux *R*ibhus, dont nous constaterons plus tard l'assimilation aux trois feux. Ainsi s'expliquent les passages qui reconnaissent au vent le pouvoir de faire la lumière (littéralement les rougeurs), X, 168, 1, et même par extension de faire briller les aurores, I, 134, 3.

Nous avons vu que dans la triade des feux, c'est au feu de l'atmosphère que le vent est substitué. L'attribution qui lui

1. Et aussi sans doute dans la mythologie indo-européenne.

est faite de ce domaine intermédiaire se justifie d'elle-même, et elle est confirmée par les vers I, 161, 14 ; II, 14, 3 ; cf. X, 128, 2. L'expression « chemins du vent » semble même synonyme du terme d'atmosphère, III, 14, 3. Enfin, il semble que comme le mot *vâyu* a pris le sens d' « air » dans la langue classique, celui de *vâta* désigne l'atmosphère elle-même dans les passages où les « vents » sont appelés « larges », IX, 22, 2, et où il est dit qu'Indra dépasse « l'étendue du vent », X, 89, 11.

La rapidité du vent est naturellement un thème banal et ournit un terme de comparaison pour la vitesse des dieux, d'Indra, IV, 17, 12 ; de Soma, IX, 97, 52 ; des Açvins, V, 41, 3 ; des deux sacrificateurs divins, V, 5, 7 ; d'un être mal déterminé, mais qui paraît être le feu, I, 79, 1 ; des chants qui s'élancent, VII, 33, 8 ; de la fièvre qui quitte le malade, X, 97, 13 ; mais surtout pour celle des chevaux mythologiques, I, 163, 11 ; IV, 38, 3, ou non, VIII, 34, 17. De là, comme nous le verrons, des chevaux mythologiques identiques aux vents eux-mêmes. Le bruit du vent, IV, 22, 4 ; VIII, 91, 5 ; X, 168, 1 et 4, joue dans la mythologie védique un rôle beaucoup plus important pour le sujet de ce livre, mais qu'il n'est pas temps encore d'étudier.

Le vent n'est pas seulement insaisissable, X, 95, 2 ; il est invisible. Nous l'avons déjà trouvé plus haut désigné par cette formule : « On voit son passage et non sa forme », I, 164, 44. Le vers X, 168, 4 exprime la même idée : « On entend son bruit et on ne (voit) pas sa forme. » Et cependant il est question au vers VIII, 46, 28 de sa forme digne de louange, et on ne lui attribue pas seulement un char brillant, IV, 48, 1 (refrain de l'hymne), mais on lui donne à lui-même les qualifications de « beau à voir », I, 2, 1, et même de « blanc » ou « brillant », VII, 91, 3 ; cf. 90, 3. Il semble n'avoir pu emprunter de pareils traits qu'à ce feu qu'il remplace en effet dans la triade. Remarquons encore que le mot *mâtariçvan* qui dans le *Rig*-Veda est, comme nous le verrons, un nom de feu, devient dans la langue classique un nom du vent[1]. Nous sommes ainsi ramenés à notre point de départ, et nous concluons, qu'au point de vue spécial où nous nous plaçons,

1. N'y a-t-il pas même une assimilation expresse du feu au vent dans ce passage où précisément Agni reçoit après plusieurs autres noms celui de Mâtariçvan, III, 29, 11 : « Il est Mâtariçvan quand il se forme dans sa mère ; il est devenu dans sa course l'essor du vent. »

le vent doit nous intéresser surtout en tant que substitut d'Agni.

Nous terminons ici la digression et revenons au sujet de la multiplicité des feux.

Après le rôle du chiffre trois dans la conception d'Agni, il nous reste à étudier celui du chiffre deux. C'est à dessein que je renverse ici l'ordre naturel des nombres. La notion des trois feux est non-seulement plus complète, mais encore plus précise que celle des deux feux. Les deux feux en effet, bien qu'on rencontre au vers VIII, 43, 28 Agni distingué seulement en tant que né dans le ciel, et né dans les eaux[1], seront très-rarement le soleil et l'éclair. L'opposition ordinaire est celle du feu terrestre et d'un feu céleste.

Or la nature du feu céleste est sans doute quelquefois indiquée. C'est ainsi qu'au vers X, 45, 10 le soleil est opposé à Agni, vraisemblablement, puisque rien ne peut faire supposer le contraire, au feu du sacrifice, si toutefois on peut voir une opposition dans le seul fait de deux mentions parallèles, cf. X, 88, 18 et Vâl. 10, 2. Au vers III, 29, 14, le feu qui brille sur le sein de sa mère peut être le feu terrestre, et en tout cas celui qui naît du ventre de l'Asura[2] et qui ne cligne jamais l'œil, paraît bien être le soleil. Enfin l'opposition du feu du sacrifice et du soleil se retrouve, et cette fois avec des développements malheureusement assez obscurs, aux vers VI, 12, 1 ; 3 ; cf. VI, 6, 6 ; I, 150, 1, du moins si le mot *toda*, comme M. Grassmann l'admet après M. Roth, y a le sens de soleil. D'un autre côté l'éclair, ou du moins Apâ*m* Napât, le fils des eaux, qui représente, sinon exclusivement[3], au moins principalement l'éclair, forme au vers VI, 13, 3, avec le feu du sacrifice, un couple protecteur des hommes. Il lui semble opposé au vers VIII, 91, 7. Enfin deux formes sont attribuées à Apâ*m* Napât lui-même, « qui brûle sans bûche dans les eaux, et que les prêtres honorent (*îlate*, terme consacré à l'Agni du sacrifice) dans les cérémonies, » X, 30, 4. Dans un autre hymne adressé à la même divinité, il est dit plus expressément encore que le cheval (Apâ*m* Napât) a une naissance ici (sur terre) et une dans le ciel, II, 35, 6. Le vers 11 du même hymne oppose l'essence cachée

1. Cf. le vers III, 13, 4 où on lui demande seulement aussi les richesses du ciel et des eaux.
2. Cf. Quatrième partie, ch. I, section VIII.
3. Il représente aussi le soleil. Voir chapitre IV.

d'Apâ*m* Napât à celui qu'allument les jeunes femmes, c'est-à-dire les doigts, désigné encore au vers 12 par l'épithète d'inférieur à laquelle s'oppose au vers 14 la mention du séjour suprême, tandis que le vers 13 nous montre Apâ*m* Napât opérant ici (sur la terre) avec le corps d'un autre (le feu du sacrifice), cf. I, 143, 1.

Cependant il arrive souvent que le feu du sacrifice est opposé à un feu céleste, que le séjour terrestre d'Agni est opposé à un séjour supérieur, sans qu'aucun trait particulier puisse fixer le choix entre l'éclair et le soleil, entre l'atmosphère et le ciel. C'est ainsi que les « aspects domestiques » d'Agni sont opposés à ses « aspects divins », III, 54, 1, sa naissance suprême à son séjour inférieur, II, 9, 3, que d'après le vers I, 128, 3, il établit sa demeure sur les plateaux inférieurs et sur les plateaux supérieurs. Le vers X, 87, 3 n'insisterait pas tant sur les deux mâchoires, l'inférieure et la supérieure, d'Agni, qui reçoit en outre l'épithète *ubhayâvin* (tourné? des deux côtés), si ces deux mâchoires devaient s'entendre au sens vulgaire : elles correspondent évidemment aux deux mondes [1].

L'*A*yu [2] inférieur du vers IV, 2, 18, paraît être le feu du sacrifice, et cette expression suggère naturellement l'idée du supérieur. Elle se retrouve au vers I, 104, 4, où le « nombril » de l'*A*yu inférieur paraît désigner précisément la patrie céleste du feu terrestre, par une figure qui sera étudiée en dans le paragraphe suivant, cf. III, 5, 5.

L'Agni au dos blanc dont parle le vers III, 7, 1, parait être d'une façon générale l'Agni céleste, par opposition à l'Agni au dos noir du vers III, 7, 3, c'est-à-dire au feu terrestre qui noircit tout sur son passage, cf. I, 58, 4.

Le vers suivant oppose l'Agni qui dévore le bois, c'est-à-dire le feu terrestre, au feu céleste désigné par la qualification de «noble mâle », I, 140, 2 : « Celui qui a deux naissances s'élance trois fois [3] sur sa nourriture, ce qu'il a dévoré repousse dans l'année ; avec la bouche, avec la langue de l'une (de ses formes, de ses naissances), il est le noble

1. La mention de l'atmosphère dans le second hémistiche pourrait peut-être d'ailleurs, si le rapport était plus clair, faire rentrer cette citation dans la série de celles qui nous ont servi à montrer l'application du nombre trois.

2. Voir le paragraphe suivant.

3. Probablement aux trois sacrifices du matin, de midi et du soir. Voir plus bas.

mâle : sous l'autre (de ses formes, dans l'autre de ses naissances), il s'empare des arbres, lui qui est fort. »

Le feu terrestre est le seul qui soit toujours présent, qui « n'émigre pas » (*aproshivàn*, VIII, 49, 19). Aussi le vers V, 2, 1 oppose-t-il à l'enfant que sa mère garde dans son sein, c'est-à-dire à l'Agni céleste, l'« aspect immuable » du feu que les hommes voient devant eux dans « le serviteur », c'est-à-dire dans le feu du sacrifice. De là l'opposition des deux séjours d'Agni, l'un découvert, l'autre caché III, 55, 15[1], et au vers X, 79, 2 celle de sa tète cachée avec ses deux yeux (le soleil et la lune ? ou le soleil et l'éclair ?) et de sa langue qui lui sert à dévorer le bois.

Signalons encore au vers VII, 30, 3 le rapprochement, à ce qu'il semble intentionnel, du feu du sacrifice, et de la clarté suprême qu'Indra fait briller dans les combats[2].

La notion d'un Agni céleste a dù singulièrement favoriser la distinction d'un dieu du feu qu'on honore par le sacrifice, et d'un feu qui consomme ce sacrifice, distinction sur laquelle il est inutile d'insister, parce qu'elle se rencontre à chaque pas dans les hymnes. Contentons-nous de signaler quelques-uns des nombreux passages où Agni est invité au sacrifice, X, 98, 9, est prié de venir sur le même char que les dieux, VII, 11, 1, de s'asseoir avec eux sur le *barhis* ou gazon du sacrifice, III, 14, 2 ; cf. VII. 11, 2. Son suppliant cherche à l'attirer de sa demeure suprême, VIII, 11, 7, d'où il descend vers les inférieurs, VIII, 64, 15. La distinction d'ailleurs laisse subsister l'identité d'essence et aussi la divinité, déjà reconnue, du feu qui consomme le sacrifice. Agni, comme le dit le vers VI, 11, 2, offre le sacrifice à son « propre corps ».

Après le chiffre deux, et au delà du chiffre trois, nous aurions encore à signaler plusieurs nombres qui figurent tour à tour dans la notion du multiple Agni. Mais la valeur en sera mieux comprise plus loin dans l'étude d'ensemble que nous consacrerons aux nombres mythologiques. Les nombres supérieurs à trois seront pareillement réservés dans chacune

1. Cette opposition pourrait cependant, comme nous le verrons, s'entendre aussi dans un autre sens.

2. On peut comparer encore aux passages qui attribuent deux séjours ou deux formes à Agni, ceux beaucoup moins significatifs d'ailleurs, qui le présentent comme maître des richesses du ciel et de la terre, IV, 5, 11 ; VII, 6, 7 ; X, 91, 3, cf. III, 15, 6, ou de deux richesses, II, 9, 5.

des sections réservées aux divers éléments mâles et femelles, où l'on nous dispensera de répéter cette observation faite ici une fois pour toutes. Nous ne ferons d'exception, quand il y aura lieu, que pour le nombre quatre, en tant qu'il s'applique aux points cardinaux. C'est sans doute vers ces quatre points que sont dirigés les quatre yeux d'Agni [1], I, 31, 13 qui, selon l'observation déjà faite plus haut, fait face de tous côtés [2].

§ II. — SUITE DU PRÉCÉDENT — ORIGINE CÉLESTE DE LA RACE HUMAINE

Les pages qui précèdent ont fait pour le premier élément du sacrifice, le feu, la preuve qui sera successivement faite pour tous les autres éléments, et qui sera pour le feu lui-même confirmée à chaque page du livre, celle, non d'une simple assimilation, mais d'une identification essentielle avec les phénomènes correspondants dans l'atmosphère et dans le ciel, et de l'attribution effective d'une origine céleste. Nous avons maintenant, selon le plan que nous nous traçons, à étudier certains faits et certaines idées appartenant également à cette première face du sujet, (l'assimilation du *terrestre* au *céleste* et l'origine céleste du terrestre), qui ne sauraient trouver place dans les autres divisions du présent chapitre. Ces faits et ces idées concernent, soit le sacrifice en général, soit les sacrificateurs, et il importait, en raison de leur généralité même, de les présenter au lecteur le plus tôt possible.

Signalons d'abord l'imitation de la succession naturelle du temps dans la succession des sacrifices. Le *R*ig-Veda ne renferme pas, que je sache, d'allusion précise aux sacrifices des saisons prescrits dans le rituel [3], ni même aucune indication sûre [4] des sacrifices de la pleine lune et de la

1. On lui donne d'ailleurs aussi mille yeux, I, 79, 12.

2. Cf. aussi les passages où il est dit qu'Agni protège des quatre côtés de l'horizon, comme X, 87, 20 et 21.

3. Le mot *ritu* figure bien dans une foule de locutions qui impliquent la régularité du sacrifice, et dans la dénomination la plus générale des prêtres, *ritv-ij*, « qui sacrifie selon le *ritu* » ; mais il ne signifie pas nécessairement « saison » et peut se prendre simplement dans le sens de « temps déterminé. »

4. On pourrait être tenté d'en chercher une au vers 1, 9, 1, dans le composé *soma-parvabhih*. Sur l'emploi du mot *soma* dans le sens de « lune », voir la section suivante.

nouvelle lune, ce qui n'est pas d'ailleurs une raison de douter de l'antiquité de ces rites. En revanche, la mention simultanée du sacrifice du matin et de celui du soir est fréquente ; il suffira d'en citer quelques cas dans les hymnes à Agni, IV, 2, 8; 12, 2; VII, 15, 8 et 15. Ailleurs nous lisons qu'Agni reçoit sa nourriture trois fois le jour, IV, 12, 1 ; cf. I, 140, 2, et que trois fois aussi il récompense l'homme par ses bienfaits, VII, 11, 3[1]. Le temps des trois sacrifices de la journée est exactement déterminé dans un grand nombre de passages où l'énumération du lever du jour, de l'heure de midi et du coucher du soleil constitue une véritable formule, V, 69, 3; 76, 3; VII, 41, 4; VIII, 1, 29; 27, 19 et 21; X, 151, 5.

Cette correspondance des cérémonies du culte avec les étapes de la course diurne du soleil, toute naturelle qu'elle peut paraître, prend une importance particulière après ce qui a été dit de l'identité du feu du sacrifice avec les feux célestes, et particulièrement avec l'astre du jour[2]. Remarquons à ce propos le rite du transport du feu, indiqué en différents passages, IV, 9, 3; 15, 1; cf. IV, 6, 4 et 5; 15, 2 et 3, par une expression qui implique l'idée d'une marche circulaire ; cette marche n'est peut-être aussi qu'une imitation du cours du soleil[3].

Mais le point qui doit ici arrêter surtout notre attention, et qui la retiendra même assez longtemps, est l'origine céleste des sacrificateurs, je dis des hommes qui accomplissent le sacrifice, et des hommes en général. Cette origine céleste peut être entendue, et l'était en réalité, de différentes manières.

C'est du ciel, en effet, que les prêtres mêmes dont nous lisons les hymnes, et les sacrifiants qui empruntaient leur secours, attendaient une postérité. Or, la signification des prières par lesquelles ils implorent de leurs dieux « des enfants mâles », est tout autre dans ce culte dont la base reste

1. Nous verrons que le Soma est aussi pressé trois fois dans la même journée.

2. Il y est peut-être fait allusion dans ce passage d'un hymne à Agni, X 53, 6 : « Tendant le fil (accomplissant le sacrifice), suis la lumière de l'atmosphère. »

3. Le mouvement qu'au vers I, 31, 4 on lui imprime en avant et en arrière, et qu'on explique comme n'ayant d'autre objet que d'activer la flamme, serait-il une reproduction des deux voyages en sens inverse du soleil (cf. p. 7 ?

purement naturaliste, qu'elle ne serait dans une religion plus spiritualiste, ou seulement plus altérée par l'obscurcissement des mythes. Les eaux de la pluie, c'est-à-dire l'élément dont l'origine céleste ne peut être révoquée en doute et a formé, selon toute vraisemblance, le point de départ du système entier, les eaux de la pluie n'apportent pas seulement le feu dans les plantes ; elles y introduisent les sucs nourriciers qui passent de là dans le corps des animaux, et aussi, directement ou indirectement, dans celui des hommes. La conséquence était facile à tirer. Les hommes n'avaient pas besoin de formuler d'une manière scientifique l'assimilation des fonctions reproductives aux fonctions nutritives, pour croire qu'ils tiraient de leurs aliments, et par suite de la pluie qui les leur procurait, le sang qu'ils transmettaient à leur postérité. Le vers célèbre de la Bhagavad-Gîtâ[1] : « Les êtres naissent de la nourriture, la nourriture naît du nuage », n'est qu'un écho de la pensée védique qu'on est, il est vrai, étonné de trouver si fidèle et si distinct au milieu du fatras philosophique qui l'accompagne. D'ailleurs, un mythe familier favorisait singulièrement la même croyance : c'était celui du sperme, tombant du nuage assimilé, ainsi que nous l'avons dit déjà, à un taureau. Il paraît légitime de chercher une allusion à ce mythe dans les formules très-usitées qui implorent des dieux, et particulièrement de Tvash*tri*[2], la semence, une semence merveilleuse.

Le sperme qui tombe du nuage est la pluie sans doute, mais la pluie considérée surtout comme renfermant un élément mâle, s'il n'est pas plutôt cet élément mâle lui-même, c'est-à-dire, comme on l'a vu déjà, le feu. Ce feu est entré dans la plante en même temps que les sucs nourriciers; il est passé avec eux dans le corps de l'homme et de là dans celui de ses enfants. Il pouvait donc, même dans cet ordre d'idées, être tenu pour le vrai principe de la vie, dont la pluie n'était en quelque sorte que l'enveloppe et le véhicule, et ce principe descendait toujours du ciel.

Or l'idée d'un principe igné était la première solution du problème de la vie qui dût se présenter à l'esprit des hommes primitifs. L'observation du refroidissement des cadavres suffisait pour la leur suggérer. Et en effet le vers X, 5, 1, en

1. Où est exprimée en même temps la croyance à l'efficacité intrinsèque du sacrifice, Bh. G. III, 14, cf. 10.
2. Voir la quatrième partie, ch. I, section VI.

donnant au feu l'épithète *bhûrijanmâ* « qui a beaucoup de naissances », ajoute qu'il « rayonne de notre cœur », cf. *ibid.*, 2. Sans doute l'air, le vent, a dû être aussi considéré comme un des principes de la vie humaine, le vent qui est appelé l'âme (le souffle) de Varu*n*a, VII, 87, 2 et des dieux en général, X, 168, 4, et avec lequel, ainsi que nous le montrerons plus loin, l'âme de l'homme retourne se confondre après la mort, X, 16, 3; cf. X, 92, 13 et X, 90, 13[1]. Mais c'est incontestablement le feu, dont les relations avec le vent ont du reste été déjà relevées, qui tient la première place dans le mythe que nous allons étudier. Or la croyance à l'origine céleste du feu étant donnée, la croyance à l'origine céleste de la race humaine s'ensuivait naturellement, lors même que les idées analysées plus haut n'auraient pas fait concevoir la vie de chaque individu comme puisée de nouveau à la source suprême. Ces idées d'ailleurs ont dû vraisemblablement jouer un rôle dans la formation du mythe. Toutefois, c'est seulement dans l'éloignement d'un passé, éclairé par les inférences qu'elles permettaient, mais éclairé de cette lumière un peu trouble où naissent et se plaisent les légendes, que pouvait se former par la suppression de l'intermédiaire obligé du père réel, la notion d'un premier ancêtre descendu du ciel. Ce premier ancêtre ne pouvait être évidemment que le feu lui-même.

La croyance incontestable, et d'ailleurs depuis longtemps reconnue, de l'identité du premier homme avec le feu, paraît se justifier mieux par les considérations qui précèdent, que comme tente de le faire M. Kuhn, par la seule assimilation de la production du feu (au moyen de deux morceaux de bois) à l'acte de la génération. Elle se justifie mieux encore par la combinaison de l'une et de l'autre explication. Car rien ne nous oblige à attribuer au mythe une origine unique, et c'est au contraire la convergence d'inférences et d'analogies d'ordres divers qui a produit les mythes durables. Or le fait allégué par M. Kuhn est parfaitement exact, et dans l'hymne X, 184, destiné à procurer des couches heureuses, il est dit au vers 3 que les deux Açvins font sortir le fœtus par la friction (comme le feu) avec une ara*n*i d'or, cf. III, 29, 1 et 2. Enfin

1. Le vent est aussi un médecin auquel on demande des remèdes, I, 89, 4; VII, 35, 4; X, 186, 1, et la vie, *ibid.* 2 et 3, et qu'on invoque avec les plantes, les simples, I, 90, 6; X, 169, 1. Aux vers X, 137, 2 et 3 deux vents sont invoqués, dont l'un apporte le remède et l'autre emporte le mal.

les deux explications réunies n'épuisent pas encore la série des analogies qui ont pu concourir à l'établissement de la croyance en question. Les fonctions de prêtre, assignées, comme nous le verrons bientôt, au feu du sacrifice, ont dû contribuer à faire confondre avec lui les premiers ancêtres qui, dans l'ordre des idées religieuses, le plus important naturellement en mythologie, sont avant tout les premiers prêtres. Mais il est temps d'apporter des textes à l'appui de toutes nos affirmations. Il ne s'agit plus, bien entendu, que de l'origine céleste de la race elle-même, et de l'identification d'Agni avec les ancêtres de cette race.

Notons d'abord la mention fréquente de liens de parenté existant entre les hommes et les dieux. Nous n'entendons pas ici parler de l'attribution continuelle aux différents dieux du titre de père, qui peut n'avoir, et qui n'a en effet dans un grand nombre de cas, qu'une signification métaphorique. Mais il ne saurait y avoir de doute sur la valeur du mot *sajâtya* « communauté de race », exprimant aux vers VIII, 18, 19; 72, 7 (cf. III, 54, 16; VIII, 27, 10, et VIII, 62, 12 rapproché de VII, 72, 2), la relation conçue entre les hommes et les dieux, ni sur la portée de cet autre vers, VIII, 72, 8: « Nous avons en commun, ô dieux qui versez des trésors liquides, la qualité de frères dans le sein de la mère[1]. » Le suivant n'est pas moins significatif, quoiqu'il renferme des détails dont l'explication pourra être donnée seulement plus loin, I, 105, 9: « Il y a là-haut sept rayons; c'est là que *s'étend mon nombril;* Trita Âptya le sait, il proclame la parenté. » « Le nombril de l'homme étendu là-haut » est une expression qu'on ne peut comprendre qu'en remarquant d'abord que dans le langage védique le terme de nombril équivaut à celui de père, ensuite que le père est ici le ciel lui-même. Le premier fait semble étrange, mais je le crois incontestable. Il explique un détail curieux de la mythologie postérieure, la naissance de Brahmâ sortant d'un lotus qui sort lui-même du nombril de Vishnu, et qui, selon toute vraisemblance, représente ce nombril lui-même. Le germe de ce mythe se trouve déjà au vers X, 82, 6 du Rig-Veda dans la notion de « l'unique attaché au nombril de celui qui est sans parents », notion sur laquelle nous reviendrons.

1. Cf. IV, 10, 8. Faut-il interpréter dans le même sens la formule : « Le mortel a la même matrice que l'immortel », I, 164, 30, ou s'agit-il là de deux formes du feu ?

« Le nombril de celui qui est sans parents » est un de ces paradoxes auxquels les poëtes védiques paraissent prendre un si grand plaisir, et qui ont quelquefois d'ailleurs un sens profond. Celui-ci par exemple constate sous une forme pittoresque l'énigme du commencement. Quant à l'origine d'une représentation aussi bizarre de la descendance paternelle, on peut la chercher peut-être dans cette idée que le nombril, étant chez le père comme chez le fils la marque extérieure de la descendance, constitue en quelque sorte chez celui-là le premier anneau de la chaîne qui relie celui-ci aux ancêtres. De là le fils attaché au nombril du père comme dans le vers X, 82, 6. Mais par une sorte d'abus du langage, le nombril auquel le fils est attaché est devenu le nombril du fils, comme dans le passage qui a nécessité cette digression. MM. Roth et Grassmann éludent, de même qu'en bien d'autres cas, toutes ces difficultés, en effaçant le sens propre du mot *nâbhi* et le transformant selon qu'ils le jugent nécessaire en ceux de « parenté (abstrait) », de « parenté (collectif) », ou de « parent ». Mais le caractère artificiel de ces solutions ressort avec évidence dans le passage suivant où l'opposition du mot *bandhu* « lien » au mot *nâbhi* est tout à fait significative, I, 164, 33 : « Le ciel est mon père, qui m'a engendré, là est mon nombril ; mon cordon, ma mère, est cette grande terre. » On voit ici que la mère a dû être considérée comme le lien qui réunit entre eux les anneaux principaux de cette chaîne que nous cherchions à nous représenter tout à l'heure, c'est-à-dire les mâles d'une même race : ils sont les nombrils et elle est le cordon ombilical, ce cordon devant relier le fils, non à la mère qui ne compte pas dans la série des anneaux, mais au père[1]. On voit aussi que, comme nous l'avions annoncé, le nombril, c'est-à-dire le père de l'homme, « qui s'étend là-haut », au vers I, 105, 9, est bien le ciel[2], tandis qu'au vers

1. Remarquons à ce propos que le mot *bandhu*, qui n'exprime jamais d'ailleurs qu'un lien de parenté ou de dérivation, doit avoir le même sens dans le composé *mrityu-bandhu*, équivalent au terme *martya* « mortel », et pour lequel M. Grassmann ne trouve pas de traduction plus précise que celle de « soumis à la mort, lui appartenant », tandis que M. Roth propose l'interprétation plus hardie, mais selon nous tout à fait arbitraire, de « compagnon de la mort ». Ici encore le mot *bandhu* nous paraît équivalent au terme de mère, comme le mot *nâbhi* l'est à celui de père, en sorte que le composé signifierait étymologiquement « fils de la mort », expression également hardie, mais qui se trouve faire le pendant exact de celle de « fils de l'immortalité » appliquée aux dieux, VI, 52, 9; X, 13, 1.

2. On peut interpréter de même au vers III, 54, 9 le père dont les hommes

VII, 72, 8, cité avant celui-là, la mère dans le sein de laquelle les hommes « ont en commun avec les dieux la qualité de frères » peut être la terre. Ainsi les hommes et les dieux seraient frères parce que le ciel et la terre sont, comme nous le verrons, les parents de tous les êtres animés et inanimés. C'est en effet suivant cette conception que s'explique le mieux le titre de frère des hommes donné aux dieux, et particulièrement à Agni (voir Grassmann, *Wœrt.* au mot *bhrâtri*).

Cependant la mère des hommes peut être aussi placée dans le ciel avec leur père qui est alors distingué du ciel lui-même. Nous verrons que Yama, considéré comme le premier homme, dit à sa sœur Yamî, X, 10, 4 : « Le Gandharva dans les eaux, et la femme aquatique, tel est notre nombril suprême, telle est notre parenté[1] ». D'un autre côté, les anciens *R*ishis, I, 164, 15, et particulièrement Viçvâmitra, III, 53, 9, reçoivent l'épithète *deva-ja* « né des dieux », qui ne peut plus s'expliquer, de même que le titre de frère des dieux, par la conception du ciel et de la terre comme père et mère de toutes choses. Elle n'est pas susceptible non plus d'une interprétation purement métaphorique comme le serait la qualification de fils des dieux, et elle implique décidément l'idée d'une origine céleste de la race humaine. Cette descendance divine, immédiate pour les chefs de famille, médiate pour leurs descendants, est indiquée dans les termes les plus clairs au vers I, 139, 9 : « Dadhya*n*c connaît mon origine, et l'antique A*n*giras, et Priyamedha, Ka*n*va, Atri, Manu l'ont connue; les anciens, Manu, l'ont connue; c'est aux dieux qu'ils se rattachent, et c'est en eux que sont nos nombrils... » Mais la notion vague d'une filiation divine n'est pas encore le mythe que nous avons annoncé. Il nous reste à prouver par les textes que le dieu dont descendent les ancêtres est avant tout celui qui, émigrant sur la terre, forme le lien naturel de la race divine et de la race humaine, c'est-à dire le feu, Agni.

Or, on lit en propres termes au vers I, 96, 2, qu'Agni a engendré les enfants des hommes, et les hommes sont vrai-

revendiquent également la parenté en ces termes : « C'est là notre parenté, là où les dieux se tiennent sur le vaste chemin *tissé* ». Le chemin *tissé*, *vyuta*, est en tout cas le ciel, *vyoman*. Cf. encore X, 61, 18 et 19.

1. Le mot *jâmi* « parenté » s'applique-t-il spécialement à la mère, comme le mot *nâbhi* « nombril » au père ? Cette hypothèse serait contredite par l'emploi du même mot au vers III, 54, 9.

semblablement encore désignés au vers 4 du même hymne, où il est dit qu'Agni a trouvé la voie pour ses descendants. Il doit être invoqué comme le *premier* père, II, 10, 1. Agni Vaiçvânara, d'après le vers I, 59, 1, est le nombril, c'est-à-dire selon l'interprétation justifiée plus haut, le père des races. Le vers 2 du même hymne l'appelle la tête du ciel et le nombril de la terre; la première de ces expressions nous le fait reconnaître pour l'Agni céleste, la seconde pour le père de la terre, ou plutôt des êtres qui l'habitent[1].

Il n'est pas impossible que l'épithète *tapoja*, appliquée aux *R*ishis, X, 154, 5; cf. X, 183, 1, et dont le sens est devenu « né de la pénitence », ait signifié primitivement, conformément à l'étymologie, « né de la chaleur, c'est-à-dire du feu ». Citons encore dans l'ordre d'idées qui nous occupe, et comme pouvant se rattacher au mythe d'Agni ancêtre des hommes, les passages où ce dieu est appelé le premier-né, X, 5, 7 ; cf. I, 31, 11 ; cf. aussi I, 164, 37; X, 61, 19.

Mais c'est surtout en sa qualité de prêtre, et de premier prêtre, qu'Agni figure comme chef des races humaines et particulièrement des familles de prêtres. Nous devons donc maintenant nous attacher à faire ressortir ce caractère sacerdotal dont est revêtu le feu du sacrifice.

C'est un fait bien connu que tous les noms désignant les prêtres sont appliqués à Agni, depuis les termes génériques de *vipra* et de *ritvij* (voir Grassmann, *Wœrterbuch*, s. v.), jusqu'à ceux qui expriment les fonctions particulières des ministres du culte. Il reçoit, dans un grand nombre de passages (voir *ibid.* s. v.), celui de *hotri* qui désigne en général le sacrificateur, et en particulier, au moins dans le rituel postérieur, le prêtre qui récite des vers, les vers du *R*ig-Veda; plus rarement ceux de *brahman* (*ibid.*) et d'*adhvaryu*, III, 5, 4 et peut-être, VIII, 90, 10.

En plusieurs passages les titres sont intentionnellement accumulés. Ainsi dans l'hymne II, 5, il reçoit successivement, de vers en vers, ceux de *hotri* 1, de *potri* 2, de *praçâstri* 4[2], de *neshtri* 5, d'*adhvaryu* 6, sans compter l'emploi du

1. Cette interprétation paraît mise hors de doute par la comparaison d'un vers que nous retrouverons à propos de Soma, et où les Somas sont appelés à la fois « têtes du ciel » et « pères » du poète, IX, 69, 8.

2. Au vers 3 l'emploi du substantif *brahman* « prière » remplace peut-être le titre de *brahman*, ou simplement la mention de la sagesse, *kâvya*, le titre de *kavi*.

terme générique de *ritvij* au vers 7. Le vers II, 1, 2, aux fonctions de *hotri*, de *potri*, de *neshtri*, d'*agnidh*, de *praçâstri*, d'*adhvaryu* et de *brahman*, ajoute encore le titre de *grihapati* désignant le maître de maison, celui qui offre le sacrifice. De même que dans le reste de l'hymne Agni est successivement identifié à tous les dieux, il l'est dans ce vers, reproduit d'ailleurs, X, 91, 10, à tous les personnages qui prennent part au sacrifice, à l'exception de la femme du sacrifiant. Celle-ci n'est plus oubliée aux vers IV, 9, 3 et 4, où Agni est tour à tour assimilé au *hotri*, au *potri*, à la femme[1], au maître de maison, au *brahman*. Citons encore le vers I, 94, 6, où Agni reçoit en outre le titre de *purohita*, fixé plus tard dans le sens de prêtre domestique, de chapelain : « Tu es l'adhvaryu et tu es le hotri antique, le praçâstri, le potri, le purohita par naissance; connaissant tous les offices de ritvij, etc. » Au vers VII, 16, 5, il est appelé maître de maison, hotri et potri, et les vers I, 76, 4; X, 2, 2, lui attribuent encore à la fois les fonctions de ces deux derniers prêtres.

Il semble pourtant qu'Agni n'ait dans le sacrifice qu'une fonction unique, celle de dévorer les offrandes. Mais il reçoit l'offrande du Soma de la coupe de tous les sacrificateurs. Les coupes mentionnées en plusieurs passages comme offertes aux différents dieux, ainsi aux vers II, 36, 1 et 37, 1, celle du hotri, aux vers I, 15, 2; II, 36, 2; 37, 2, celle du potri, aux vers I, 15, 9; II, 37, 3, celle du neshtri, au vers II, 36, 6, celle du praçâstri, au vers II, 37, 4, enfin celles du hotri, du potri et du neshtri à la fois, toutes ces coupes, dis-je, sont versées dans le feu. Si donc le feu qui dévore l'offrande a été une fois considéré comme le véritable sacrificateur de cette offrande, il a dû assumer du même coup la charge de tous les prêtres dont il la reçoit.

Or rien n'était plus naturel que cette attribution à Agni du rôle de sacrificateur. C'est à la consomption de l'offrande qu'aboutissent toutes les cérémonies, c'est elle qui constitue, à proprement parler, le sacrifice. Mais Agni n'est pas simplement un instrument passif de cette opération qui sert

1. Le sens est trop clair pour permettre la correction proposée par M. Max Müller (*Chips*, vol. IV, p. 48). Quant à la question grammaticale de l'authenticité du nominatif féminin *gnâh*, elle est indépendante de l'interprétation. Cette forme, qui n'est donnée que par le pada-pâtha, a pu n'exister jamais dans la samhitâ.

de couronnement à toutes les autres, Agni est, nous le savons, un dieu parmi les mortels. Il est, et nous analyserons plus loin les diverses formes de cette idée, l'intermédiaire de la terre et du ciel. Les offrandes qu'on lui confie sont par lui transmises aux dieux qui ne « s'enivrent pas sans lui », VII, 11, 1, et s'il est, comme nous le verrons, appelé leur bouche, ses flammes sont aussi, par une conception qui rentre tout à fait dans l'ordre d'idées auquel nous nous arrêtons actuellement, considérées comme des cuillers, *juhvah*[1]. Les dieux, en somme, n'ont directement affaire qu'à lui seul. C'est lui qui est le vrai sacrificateur, *hotâ satyatarah*, III, 4, 10, et qui rend aux différents dieux les honneurs qui leur sont dus[2], attendu qu'il les connaît, III, 4, 10; VI, 52, 12; cf. VII, 10, 2, comme il connaît les mortels, VIII, 39, 6. Aussi est-ce lui que ceux-ci choisissent pour leur hot*r*i, VIII, 49, 1, lui seul, que l'offrande soit grande ou petite, X, 91, 8 et 9. Il est le hot*r*i de toutes les offrandes, X, 91, 1. Comparé aux autres, il est le plus glorieux des hot*r*is, VIII, 91, 10.

Sa sagesse est surtout vantée. Nous venons de voir déjà qu'il connaît et sait distinguer les dieux. A son titre de prêtre, *vipra*, le vers I, 127, 1 accole l'épithète *jâtavedah* « connaissant les êtres », qu'il a, nous le savons déjà, empruntée au soleil. Il est aussi appelé *viçvavid* « qui connaît tout » (voir Grassmann, *Wœrt.*, s. v., cf. X, 11, 1). On ne se contente pas de dire qu'il a l'intelligence d'un sage, *kavikratu*, I, 1, 5, qu'il est riche en pensée, *dhiyâvasu*, I, 58, 9; III, 28, 1, qu'il connaît exactement le sacrifice, X, 110, 11, qu'aussitôt né (cf. VII, 4, 2) il a fait le sacrifice, qu'il connaît tous les rites, X, 122, 2 : on lui attribue toutes les sagesses ou toutes les sciences, III, 1, 17; X, 21, 5, qu'il embrasse comme la jante embrasse la roue, II, 5, 3, et on les lui attribue également dès sa naissance, I, 96, 1. L'auteur d'un hymne à Agni renfermant un certain nombre de passages obscurs à dessein, ajoute en terminant qu'il a adressé ces paroles à un sage,

1. M. Grassmann (*Wœrt.*) a très-bien reconnu le vrai sens du mot *juhû* en tant qu'appliqué à la désignation des flammes d'Agni. Ce sens avait échappé à M. Roth. Je crois le retrouver encore dans le composé *juhvâsya*, épithète d'Agni, lequel me paraît signifier « dont la bouche est une cuiller, » c'est-à-dire qui ne dévore l'offrande que pour la transmettre aux dieux.

2. Cf. les passages innombrables où Agni est prié de sacrifier (*yaj*), d'honorer les dieux.

autrement dit à bon entendeur, IV, 3, 16. Les poëtes reconnaissent qu'Agni l'emporte en sagesse sur tous les hommes pieux, I, 72, 1, étant lui-même le plus pieux des *rishis*, VI, 14, 2, ou plutôt ils confessent leur ignorance et l'opposent à sa science dont ils implorent les lumières. Car, sage parmi les ignorants en même temps qu'immortel chez les mortels, VII, 4, 4 ; cf. X, 46, 5, il instruit le simple[1], I, 31, 14 ; déposé sur la peau inférieure (la terre), il a dévoilé les rites aux mortels, I, 145, 5. Comme des fils écoutent un père, on écoute son enseignement, I, 68, 9, qui est celui d'un sage, I, 73, 1. Il est descendu du ciel pour être interrogé, I, 60, 2. Aussi lisons-nous au vers I, 105, 4 : « J'interroge l'inférieur (l'Agni terrestre) sur le sacrifice ; que le messager (*id.*) me réponde » ; et au vers I, 145, 1 : « Interrogez-le, il est allé (?), il sait[2] ». Les mêmes idées se retrouvent plus développées dans les deux passages suivants :

VI, 9, 2. « Je ne sais pas tisser la trame (le sacrifice) que tissent ceux qui luttent[3] (les sacrificateurs); quel fils de l'homme pourrait dire ici ce qu'il faut dire, mieux que le père inférieur (Agni)?

3. « Celui-là sait tisser la trame, celui-là dira exactement ce qu'il faut dire, qui connaît le monde immortel dont il a la garde, et qui venant ici-bas en voit plus que l'autre (le père suprême).

4. « C'est lui qui est le premier sacrificateur. Regardez-le : c'est la lumière immortelle au milieu des mortels[4]. »

— X, 2, 1. « Rassasie les dieux, comble leurs désirs, ô dieu très-jeune ; connaissant les temps, ô maître des temps, offre ici le sacrifice ; avec les prêtres divins[5], ô Agni, tu es le plus vénérable des hot*r*is.

2. « Tu te charges pour les hommes de l'office de hot*r*i et de pot*r*i ; tu es pieux, libéral, fidèle à la loi ; accompagnons les offrandes du cri *svâhâ ;* dieu lui-même, qu'Agni honore les dieux, lui qui en est capable.

1. Il lui enseigne les lieux. Un poëte dit ailleurs qu'Agni connaît pour lui les temps, V, 12, 3.

2. Toutefois le vers suivant, I, 145, 2, en constatant qu'on l'interroge, ajoute, si j'entends bien le sens du verbe *prich* avec la particule *vi :* « Tous ne tirent pas de lui ce que le sage a en quelque sorte saisi (et qu'il retient) dans son esprit. »

3. Voir la deuxième partie.

4. Le sens de tout ce passage a été complétement méconnu dans la traduction de M. Kægi. Voir *Revue Critique* 1875, II, p. 388.

5. Voir plus bas § IV.

3. « Nous sommes entrés dans le chemin des dieux (le sacrifice) pour nous y avancer aussi loin que nous pourrons ; Agni est savant, qu'il offre le sacrifice ; c'est lui qui est le hotri ; qu'il ordonne les sacrifices et règle les temps.

4. « Si nous violons vos lois, ô dieux, ignorants que nous sommes, ô sages, qu'Agni remplisse toutes les lacunes, lui qui est savant, en honorant chaque dieu en son temps.

5. « Si dans leur simplicité, les mortels à la faible intelligence ignorent le sacrifice, qu'Agni, le sage sacrificateur qui le connaît, très-digne lui-même d'être honoré, honore les dieux selon les temps. »

On aura remarqué dans ce second passage l'idée qu'Agni répare les fautes commises par les sacrifiants. J'entends dans le même sens l'expression *iskartâram adhvarasya*, X, 140, 5, comme signifiant le redresseur ou le médecin du sacrifice. Agni est à la fois celui qui enseigne les rites, I, 95, 3 ; cf, VIII, 61, 1, qui aiguise les prêtres selon l'expression énergique du vers VII, 16, 6, qui les fait sacrifier, III, 1, 1, qui élève les mortels au rang de *rishis*, I, 31, 16, et celui grâce auquel l'offrande est bien sacrifiée, celui qui dirige ou qui accomplit (*sâdh*) lui-même les cérémonies, III, 1, 18 ; cf. 17 ; III, 2, 5, qui en est l'ordonnateur, VII, 7, 5. Pour en finir avec le sujet des enseignements dus à Agni, il faut citer les passages portant que les sagesses, les prières, les hymnes naissent de lui, IV, 11, 3 ; cf. 2, qu'il est le sein (le récipient) de toutes les prières et le vase où on les puise, V, 44, 13, l'inventeur de la parole brillante, II, 9, 4, le premier inventeur de la prière, VI, 1, 1, qu'il la connaît et qu'il l'enseigne, III, 31, 1, qu'il la proclame, IV, 5, 3, qu'il donne la pensée, V, 7, 9, les prières, X, 45, 5, les hymnes en abondance, V, 6, 9, qu'il communique une bonne part de la parole, III, 1, 19[1], enfin qu'il inspire l'enthousiasme poétique *vipâm jyotîmshi*, III, 10, 5, *vepah*, X, 46, 8, ce qui lui vaut l'épithète *vipodhâ*, X, 46, 5, dont on peut rapprocher celle de *medhâkâra*, X, 91, 8 « qui donne la sagesse ».

Agni d'ailleurs n'inspire pas seulement les poëtes ; il connaît lui-même l'enthousiasme (*vepate mati*, X, 11, 6) qu'il leur communique. Il est lui-même éloquent, VI, 4, 4 ; cf. X, 12, 2 ; il est un chantre, VIII, 49, 19 ; X, 100, 6 ; I, 148,

1. *Suvâcam bhâgam*, expression équivalente à *vâco bhâgam*, I, 164, 37, où le premier-né de la loi, grâce auquel cette part de la parole est obtenue, peut être également Agni.

2; cf. I, 59, 7; 127, 10; VIII, 44, 20[1], et sa voix est comparée à une douce liqueur, IV, 6, 5. Le chant d'Agni n'est pas d'ailleurs un simple produit de l'imagination des *rishis*. Ils ont entendu le feu crépiter en dévorant le bois, I, 58, 4; VI, 3, 7, et le bruit de ses flammes leur a paru un chant, X, 3, 6, surtout quand ils y versaient l'offrande, I, 94, 14, pour ne rien dire de la voix céleste d'Agni, VI, 15, 4, qui est le tonnerre.

Ainsi donc Agni est un sacrificateur, un sage, un chantre, et naturellement le sacrificateur, le sage, le chantre par excellence, celui qui instruit ou qui inspire les autres. Ce n'est pas tout, et nous avons vu déjà qu'il était assimilé au maître de maison. Dans cette assimilation se révèle surtout le caractère d'Agni comme feu du foyer, comme feu domestique, *damûnah* (V, 1, 8, *et passim*), que l'homme honore dans sa propre demeure (VIII, 44, 15, *et passim*), et qui est établi dans cette demeure comme le chef de la tribu, *viçâm viçpatih*, VII, 7, 4; cf. V, 4, 3; VI, 1, 8. La tribu paraît d'ailleurs ne différer guère ici de la famille, et le titre de maître de maison, *grihapati*, qu'Agni reçoit encore au vers V, 8, 1, semble équivalent au titre de chef de tribu, *viçpati*, dans le vers VI, 48, 8 : « Tu es, ô Agni, le maître de maison de toutes les tribus humaines. » L'origine de la conception est encore assez transparente au vers III, 1, 17, où le poëte dit à Agni, en lui donnant l'épithète *damûnah*, « domestique » : « Tu as rendu les mortels sédentaires[2]. » Le foyer, en effet, n'est pas seulement le centre, il est, si l'on peut ainsi parler, le noyau de l'habitation. C'est autour de lui que celle-ci s'est formée. Il en est donc bien véritablement le maître, en même temps que le chef de la famille qu'elle abrite ou de la tribu qui s'est groupée autour d'elle. Pour la même raison encore, il peut être appelé l'ancien de la demeure, VIII, 91, 11.

L'antiquité, tel est en effet le caractère qui, dans cet ordre d'idées, devait frapper avant tout chez Agni. Sans doute Agni est aussi un dieu jeune, et même très-jeune, auquel l'épithète *yavishtha* est spécialement consacrée. Mais c'est qu'il a, comme nous l'avons vu déjà à propos de son entrée dans les

1. Aux vers I, 66, 4; VI, 3, 6, il est simplement comparé à un chantre.
2. *Sic* Grassmann. Il serait peut-être plus exact de traduire : « Tu as réparti les mortels entre différentes demeures. » Mais la signification resterait au fond la même.

plantes, le don de renaître, VIII, 43, 9, c'est qu'il a des naissances nouvelles que le vers III, 1, 20 oppose à ses naissances anciennes. Le rajeunissement n'est qu'une autre forme de la renaissance. Nous pouvons donc rapprocher des citations précédentes le vers II, 4, 5, portant que lorsque Agni est devenu vieux, il redevient tout à coup jeune, II, 4, 5. Ailleurs encore nous lirons, ce qui en somme revient au même, qu'il ne vieillit pas, I, 128, 2. Son éclat nouveau est en effet semblable à l'ancien, VI, 16, 21. Toutes ces formules peuvent s'appliquer d'ailleurs aussi bien à l'Agni céleste, tour à tour caché pendant la nuit et pendant la sécheresse et reparaissant le matin ou dans l'orage, qu'au feu terrestre enfermé dans le bois, puis en sortant par la friction.

Antique comme maître de maison, Agni ne l'est pas moins comme prêtre, car l'institution du sacrifice est placée au berceau même de la race. Nous avons déjà vu qu'il est le premier inventeur de la prière. On lit ailleurs qu'il a conduit le premier sacrifice, III, 15, 4. Il est appelé le premier sacrificateur, X, 88, 4, l'ancien sacrificateur, VIII, 44, 7 (cf. I, 94, 6, déjà cité), qu'on prie de remplir de nouveau la même fonction, VIII, 11, 10. Il a brillé aux aurores anciennes, I, 44, 10, et il naît maintenant avec toutes les sagesses, comme autrefois, I, 96, 1. Je traduirai en entier le vers I, 76, 5 : « Comme tu as, avec les offrandes du prêtre Manu, honoré les dieux avec les sages, sage toi-même : ainsi, toi le vrai sacrificateur, honore-les maintenant, ô Agni, avec la cuiller savoureuse. » Rien n'est plus fréquent, d'ailleurs, que l'emploi des formules qui rappellent avec les sacrifices des ancêtres le rôle qu'Agni y a joué, VII, 11, 3 : « Agni, honore ici les dieux comme chez Manu, *manushvat*. » Cf. *bhriguvat*, *angirasvat*, VIII, 43, 13, et tant d'autres composés du même genre, VIII, 23, 23 et 24 : VIII, 91, 4, etc., etc. Signalons encore le vers V, 3, 5 : « Il n'y a pas, ô Agni, de sacrificateur plus ancien que toi, ni qui par sa science accomplisse mieux le sacrifice », et le vers X, 53, 1, où Agni paraît d'ailleurs descendre du ciel pour reprendre son ancienne charge : « Celui qu'appelait notre pensée est venu, lui qui connaît le sacrifice, qui en connaît chaque partie; qu'il sacrifie pour nous dans le service divin, lui qui est plus habile; car il s'est établi près d'ici avant nous. »

La double fonction de prêtre et de maître de maison re-

connue à Agni, et son antiquité avec l'un et l'autre caractère, qui se confondent d'ailleurs pour les familles sacerdotales[1], auraient suffi peut-être pour le transformer en un ancêtre de ces familles, lors même que le mythe de l'origine ignée de la race humaine n'aurait pas été fondé, comme nous l'avons reconnu, sur des observations réelles et des analogies immédiates. Il nous est au moins permis de croire que ces analogies plus lointaines, mais cependant extrêmement familières à la pensée védique, ont corroboré le mythe et contribué à sa conservation. A ce titre seul elles auraient dû être mentionnées ici. Mais ce qui nous justifiera surtout de les avoir exposées avec tant de détails, c'est que la forme particulière qu'elles imposent au mythe est précisément celle sous laquelle il se présente ordinairement à nous dans le *R*ig-Veda, à savoir l'assimilation d'Agni aux chefs de familles sacerdotales, ou réciproquement de ces chefs à Agni.

Ici se pose une question qui est encore pour nous insoluble, ou plutôt susceptible d'au moins deux solutions entre lesquelles nous ne nous sentons pas en état de choisir. Les noms des ancêtres dont nous constaterons l'identification à Agni sont, au moins en partie, ceux de familles qui ont réellement existé, auxquelles appartiennent les poëtes mêmes dont nous lisons les hymnes. Quelle est donc dans la légende de ces ancêtres la part à faire à la réalité et au mythe, et comment concilier celui-ci avec celle-là? Leurs noms étaient-ils purement et simplement des noms du feu, considéré dans toutes les familles, mais sous une appellation particulière dans chacune d'elles[2], comme le premier ancêtre? En ce cas A*n*giras, Bh*r*igu, Vasish*th*a et les autres, n'auraient jamais été des personnages réels, et n'auraient été distingués du feu, tout en conservant dans leur légende certaines traces de leur véritable origine, que par l'obscurcissement graduel

1. Ils n'ont même dû être distingués que dans une période relativement tardive, quoique antérieure à celle de la composition des hymnes védiques, ou au moins de la plupart d'entre eux.

2. L'hypothèse inverse, d'après laquelle les noms des différentes familles auraient été attribués aux feux de ces familles, est peu vraisemblable. Sans doute nous voyons les patronymiques, *vâdhryaçva*, X, 69, 5 et 9, *daivodâsa*, VIII, 92, 2, *daivavâta*, III, 23, 3, désigner le feu de Vadhryaçva; celui de Divodâsa, celui de Devavâta, comme *bhârata*, II, 7, 1 et 5; IV, 25, 4; VI, 16, 19, désignent peut-être aussi celui des Bharatas. Mais d'une part il ne s'agit que de patronymiques, et non pas des noms mêmes des anciens sacrificateurs. D'autre part, l'attribution au feu du nom de l'ancêtre n'expliquerait pas l'identification effective de l'ancêtre avec le feu.

du mythe primitif. Ou bien les ancêtres réels des différentes familles avaient-ils pris des noms du feu, cet ancêtre commun de tous les hommes, auquel leurs fonctions de prêtre aussi bien que leur caractère de maître de maison les assimilaient d'ailleurs? En fait nous voyons les auteurs des hymnes se comparer eux-mêmes à des feux qui chantent, II, 28, 2. L'Agni qui allume Agni dans le vers VIII, 43, 14 est peut-être le prêtre réel : « O Agni, tu es allumé par un Agni, prêtre par un prêtre, ami par un ami. » L'auteur du vers VIII, 6, 10, se compare au soleil, forme céleste d'Agni, comme naissant sur la terre pour y appliquer dans l'ordre du sacrifice la loi à laquelle le soleil obéit également dans le ciel[1] : « J'ai reçu de mon père la connaissance de la loi ; je suis né comme le soleil. » Les prêtres sont encore comparés à des soleils au vers VIII, 3, 16, et le vers I, 171, 5 les représente brillant à l'aurore, cf. X, 98, 8, ce qui peut s'entendre du feu du sacrifice aussi bien que du soleil. L'auteur de l'hymne VII, 88 va plus loin, si j'entends bien le vers 3 où il paraît se représenter comme traversant les eaux célestes sur le même navire que Varu*n*a, sans doute en qualité d'éclair, et en s'assimilant à son ancêtre Vasish*th*a (cf. 4) que nous verrons en effet identifié à l'éclair, VII, 33, 10. Ce qui permet de croire que le vers en question n'est pas placé dans la bouche de l'ancêtre, et que le poète y parle bien en son propre nom, c'est la comparaison du vers X, 136, 3 : « Enivrés par l'état de muni[2], nous nous sommes élevés sur les vents ; ô mortels, vous ne voyez que nos corps[3]. » Tant de hardiesse n'aurait même pas été nécessaire aux anciens prêtres pour prendre simplement l'un des noms du feu, noms qui d'ailleurs ne sont à l'origine que des épithètes. Dans cette hypothèse l'œuvre du temps aurait consisté à confondre peu à peu, au moins dans une certaine mesure, le personnage réel avec l'élément ou le dieu dont il portait le nom, confusion favorisée naturellement par le mythe de l'origine ignée de la race humaine.

1. Voir la quatrième partie, ch. III.
2. Ascète qui observe la loi du silence.
3. Il ne semble pas impossible que le personnage qui parle à la première personne dans les hymnes IV, 26 et 27, en s'attribuant des transformations et des exploits dont la réunion ne peut, comme nous le verrons, convenir qu'à Agni ou à Soma, soit l'auteur même de l'hymne. — Voyez encore le vers X, 120, 9, constatant que l'Atharvan Brihaddiva s'est identifié lui-même à Indra.

Les deux explications proposées peuvent, semble-t-il, se soutenir toutes les deux. Peut-être même, dans les cas particuliers, répondraient-elles tour à tour à la réalité. Quoi qu'il en soit, on ne peut nier que certains noms, Vasish*t*ha par exemple, semblent appartenir davantage au domaine de l'histoire, d'autres au contraire, comme A*n*giras et Bh*r*igu, à celui de la mythologie. Nous ne pouvions passer la question sous silence; mais après l'avoir ainsi posée une fois, sans d'ailleurs la résoudre, nous n'y reviendrons plus. Simples mythes transformés en personnages historiques, ou personnages historiques défigurés par la mythologie, les ancêtres offrent en tout cas dans leur légende des traits qui appartiennent à Agni[1]. Dans cette mesure, ils représentent Agni, et figureront en cette qualité dans nos analyses. Le plus grand nombre sera plus commodément étudié dans la seconde partie consacrée à Indra, et surtout dans le chapitre de la troisième partie consacré aux Açvins. Nous nous bornerons ici à en citer quelques-uns. On verra d'ailleurs qu'ils peuvent être identifiés au feu sous ses diverses formes. Nous avons dit déjà que Vasish*t*ha l'est à l'éclair, VII, 33, 10, et le vers IV, 26, 1, sur lequel nous reviendrons plus tard, introduit, quel que soit le personnage qui parle, la mention du soleil dans une série de transformations comprenant la forme de *r*ishi, IV, 26, 1 : « J'ai été Manu et le soleil, je suis le *r*ishi, le prêtre Kakshîvat, etc. » Il n'en est pas moins vrai que, comme prêtres et maîtres de maison, les ancêtres représentent avant tout le feu du sacrifice.

Le premier nom d'ancêtre sous lequel nous rechercherons le personnage du feu est celui d'*angiras*. Ce nom est donné à Agni dans un grand nombre de passages, I, 1, 6; 74, 5; IV, 3, 15 ; 9, 7; V, 8, 4 ; 10, 7; 21, 1; VI, 2, 10; 16, 11 ; VIII, 49, 2; 63, 11 ; 64, 5; 73, 4 ; 91, 17. Au pluriel il désigne tout un groupe de prêtres ; mais par comparaison avec ce groupe, Agni reçoit l'épithète *angirastama* « le plus A*n*giras, l'A*n*giras par excellence », I, 75, 2; VIII, 23, 10; 43, 18 et 27; 44, 8, expliquée par les qualifications de premier *r*ishi A*n*giras, I, 31, 1[2], de prêtre (inspiré, *vipra*) le plus inspiré des A*n*giras, VI, 11, 3, également appliquées à Agni, en sorte que celle d'an-

1. Et d'autres que, comme nous le verrons, ils semblent avoir empruntés plutôt à Soma.

2. Le vers suivant I, 31, 2 appelle Agni, par un véritable pléonasme, le *premier le plus A*n*giras*.

tique A*n*giras au vers X, 92, 15 peut être regardée comme une désignation suffisante du feu. Or le premier des A*n*giras pourrait naturellement passer pour le père des A*n*giras, lors même qu'il ne serait pas dit expressément, aux vers X, 62, 5 et 6, que les A*n*giras sont fils d'Agni, qu'ils sont nés de lui.

Même en tant qu'opposé au groupe des A*n*giras, l'Agni nommé A*n*giras peut, comme nous l'avons vu par la formule du vers I, 31, 1 : « Tu es, ô Agni, le premier *r*ishi A*n*giras », retenir le caractère de prêtre. Mais il peut n'être aussi que l'élément que les A*n*giras, comme prêtres du feu, ont trouvé caché dans le bois, V, 11, 6 : « Les A*n*giras, ô Agni, t'ont trouvé caché, retiré dans les différents morceaux de bois ; tu nais par une friction opérée avec une grande force ; on t'appelle le fils de la force, ô A*n*giras. » D'un autre côté il arrive que le nom d'A*n*giras, même au singulier, par exemple sous la forme *angira* au vers IV, 51, 4, et l'expression « antique A*n*giras » elle-même, dans une énumération d'ancêtres déjà citée, I, 139, 9, ne désignent plus qu'un ancien prêtre, sans allusion directe à Agni. J'interprète de même le mot dans le composé *angirasvat*[1] « comme A*n*giras » ou « comme chez A*n*giras, » en sorte que les vers I, 78, 3; VIII, 43, 13: « Nous t'invoquons, (ô Agni,) comme autrefois A*n*giras, » et le vers I, 45, 3 : « Ecoute notre invocation comme tu as écouté celle d'A*n*giras », nous montrent Agni en tant que dieu, distingué d'A*n*giras en tant qu'ancien prêtre. Il y a plus, et le même mot désigne successivement l'ancêtre et Agni, distingués l'un de l'autre, dans un seul et même vers, I, 31, 17 : « Viens chez nous, comme autrefois chez A*n*giras, ô A*n*giras. » Il faut nous habituer à ces conséquences de l'équivoque impliquée par les noms qui désignent à la fois Agni et un chef de race, tantôt confondus et tantôt distingués. Nous retrouverons d'ailleurs plusieurs fois dans le cours de cette exposition le groupe des A*n*giras.

Au nom d'A*n*giras est étroitement associé dans la tradition brahmanique celui d'*atharvan*. Les deux noms réunis en un composé *atharvân*g*irasa*h, littéralement les Atharvans et les A*n*giras, désignent le quatrième Veda, plus connu sous le nom

1. On pourrait aussi dans le composé donner au thème du mot la valeur d'un pluriel « comme chez les A*n*giras », mais ceux des passages cités qui renferment des énumérations comme le vers I, 139, 9, peuvent être légitimement interprétés d'après ce dernier. — Le même composé se retrouve dans des vers adressés à Indra et Agni, VIII, 40, 12, et aux Maruts, VI, 49, 11.

d'Atharva-Veda. Dans le *R*ig-Veda, nous les voyons déjà rapprochés, également au pluriel, dans une énumération des pit*r*is ou ancêtres de la race, X, 14, 6. D'ailleurs, quelle que soit l'antiquité du lien particulier qui s'est établi entre les deux noms, il ne saurait être douteux que celui d'Atharvan ne soit dans un rapport très-étroit avec l'idée du feu[1]. On doit croire à la vérité, d'après le sens qu'il a presque sous la même forme (*âtharvan*) dans la langue zende, et d'après son étymologie très-claire dans cette langue (de *âtar* « feu » et du suffixe possessif *van*), qu'il n'a pas désigné primitivement l'élément, mais déjà le prêtre du feu. Cependant il faut remarquer en même temps qu'il n'est resté employé que comme nom propre dans la littérature brahmanique et, si je ne me trompe, aussi dans le *R*ig-Veda[2]. Il désigne un ancêtre auquel on donne pour fils Dadhya*n*c, personnage entièrement mythologique, ainsi que nous le verrons en étudiant la légende des Açvins, I, 116, 12; 117, 22; VI, 16, 14. Il figure dans des énumérations d'anciens prêtres, I, 80, 16, et de protégés d'Indra, X, 48, 2. Enfin on lui attribue l'honneur d'avoir accompli le premier par le sacrifice certaines œuvres dont nous parlerons plus loin, ce qui équivaut à faire de lui le premier sacrificateur, I, 83, 5; X, 92, 10. Or l'analogie d'A*n*giras et des autres anciens prêtres, identifiés à Agni, dont nous étudierons les légendes ci-après et dans tout le cours du livre, doit nous porter à croire que le mot *atharvan* n'est pas passé directement du sens abstrait de prêtre du feu à la désignation d'un ancêtre de la race, mais qu'il n'a pris cette dernière acception qu'après être devenu un nom d'Agni considéré comme prêtre. En fait, de l'aveu de MM. Roth et Grassmann, il désigne Agni au vers VIII, 9, 7. D'après l'observation déjà faite à propos d'A*n*giras, l'identité primitive d'Atharvan avec Agni n'aurait point fait obstacle à ce qu'il fût présenté aux vers VI,

1. Cf. l'épithète *atharyu* donnée à Agni, VII, 1, 1, et le mot *athari* qui paraît désigner la flamme au vers IV, 6, 8.

2. Il paraît désigner, il est vrai, au vers VI, 47, 24 des prêtres actuellement existants. Mais la mention des Atharvans au nombre des pit*r*is dans le vers X, 14, 6, permet de croire qu'une famille de prêtres a pu en effet porter ce nom. Il n'y a pas non plus de raison pour rejeter, en ce qui concerne l'Atharvan B*r*ihaddiva, X, 120, 9, la donnée de l'Anukrama*n*î qui en fait un *A*tharva*n*a. Au vers IX, 11, 2, les Atharvans peuvent être pris pour d'anciens sacrificateurs, ici présentés d'ailleurs, non comme allumant le feu, mais comme préparant le Soma. Sur l'emploi du mot *atharvan* au vers VIII, 9, 7, voir plus bas.

16, 13; X, 21, 5, comme allumant le feu. La même contradiction apparente se retrouve, avec allusion à l'antiquité d'Atharvan, au vers X, 87, 12 où on prie Agni de détruire l'ennemi comme chez Atharvan, et au vers VI, 15, 17 où il est dit que les prêtres produisent le feu par le frottement comme Atharvan.

Le mot *vasishtha*, superlatif de *vasu*, signifiant « le meilleur » ou peut-être « le Vasu[1] par excellence », est appliqué comme épithète à Agni, aux vers II, 9, 1 et VII, 1, 8. Je crois qu'il désigne Agni au vers VII, 73, 3 où ce dieu n'est pas nommé, cf. 2. Il paraît remplacer, au vers X, 95, 17, le nom de Purûravas, dont l'identité primitive avec Agni sera directement démontrée ailleurs[2]. Enfin, il est le nom de l'ancêtre des Vasishthas, famille sacerdotale à laquelle la tradition attribue, outre quelques courts fragments, tous les hymnes du septième mandala, et dont la mention se rencontre en effet souvent dans ces hymnes. Les Vasishthas sont d'ailleurs, tantôt les membres actuels de la famille, comme le prouve, aux vers VII, 12, 3; 23, 6; 76, 6 et 7; 77, 6, l'emploi d'un verbe au présent, et au vers VII, 39, 7, celui d'un verbe à l'impératif, et surtout aux vers VII, 7, 7; 37, 4; 90, 7, celui d'un verbe à la première personne, — tantôt les ancêtres de cette famille. A cet égard, le seul emploi d'un verbe au passé ne serait pas décisif, VII, 80, 1; X, 66, 14; 122, 8; mais les Vasishthas sont expressément rangés parmi les pitris au vers X, 15, 8, et invoqués, en cette qualité, dans toute la première partie de l'hymne VII, 33 (de 1 à 9). De même, au singulier, le mot *vasishtha* se rencontre employé, non-seulement avec un passé, mais avec un présent ou un impératif, VII, 22, 3; 23, 1; 26, 5; 59, 3; 86, 5; 88, 1; 96, 1; X, 150, 5, auquel cas il ne peut désigner qu'un membre actuel de la famille. Mais venons-en au premier ancêtre, à l'auteur même de la race.

C'est peut-être de lui qu'il s'agit dans les vers VII, 42, 6; X, 65, 15, avec un verbe au passé, et dans les vers VII, 9, 6; 18, 4; 95, 6, sur lesquels nous reviendrons. Il ne peut

1. Nom des dieux.
2. L'attribution de l'épithète *vasishtha* à Indra, dans le lexique de M. Grassmann, pour le vers II, 36, 4, repose sur une faute d'impression de la première édition de M. Aufrecht qui rend le texte inintelligible. Il faut lire avec l'édition de M. Max Müller la forme *vasishtha* que M. Grassmann n'a d'ailleurs pas omise à sa place.

plus y avoir de doute au vers VII, 18, 21 ; cf. VII, 96, 3, où le nom de Vasish*th*a est rapproché d'autres noms d'ancêtres. Vasish*th*a figure au vers X, 181, 1 comme initiateur d'un rite. Enfin, dans l'hymne VII, 33, où les Vasish*th*as, invoqués comme ancêtres, sont appelés « les louangeurs (de la famille) de Vasish*th*a », ce Vasish*th*a, auteur de la race, affecte un caractère décidément mythologique. Je dois traduire en entier les vers 10-14, quoiqu'ils renferment certains détails qui ne peuvent être expliqués maintenant.

10. « Quand Mitra et Varu*n*a t'ont vu, splendeur sortant de l'éclair[1], ce fut là une de tes naissances, et en voici une autre, ô Vasish*th*a : Agastya t'a apporté aux hommes.

11. « Et tu es le fils de Mitra et Varu*n*a, ô Vasish*th*a, né d'Urvaçî[2], ô prêtre, né de la pensée; goutte tombée par l'effet de la prière divine, tous les dieux t'ont reçu dans la cuillère[3].

12. « Lui qui est l'intelligence, qui connaît les deux (mondes ou races, ou Mitra et Varu*n*a, ses parents?), qui fait mille dons, qui tout au moins fait des dons, Vasish*th*a, pour tisser la trame tendue par Yama (le sacrifice), est né de l'Apsaras (Urvaçî).

13. « Nés dans le sattra (l'assemblée), excités par le culte, ils (Mitra et Varu*n*a) ont répandu dans le vase une semence commune : du milieu de ce vase est venu Mâna (Agastya), de là on dit qu'est né le *r*ishi Vasish*th*a.

14. « Il protége celui qui offre l'hymne, qui offre le sâman ; portant la pierre (à presser le Soma), qu'il parle le premier; approchez-vous de lui avec un cœur bien disposé ; que Vasish*th*a vienne vers vous, ô Pratrids[4]. »

De ce passage difficile, dont nous chercherons plus tard à éclaircir les obscurités, quelques points se dégagent du moins avec une entière netteté : Vasish*th*a a deux naissances comme Agni; il a été apporté aux hommes comme

1. Cf. plus haut, p. 10.
2. Urvaçî est ici la mère de Vasish*th*a, tandis qu'elle est l'épouse de Purûravas au nom duquel est substitué, comme nous l'avons dit au vers X, 95, 17, celui de Vasish*th*a. Mais nous nous familiariserons plus loin avec ces changements de rapports entre le même mâle et la même femelle.
3. Cf. le Soma, VIII, 61, 11, et le feu, VI, 16, 13.
4. Les Pratrids, comme nous le verrons, sont les mêmes que les Tritsus, qui eux-mêmes ne diffèrent pas essentiellement des Vasish*th*as.

Agni; comme lui, il est descendu pour accomplir le sacrifice; enfin dans l'une de ses naissances, il est identique à l'éclair. C'est sans doute encore comme éclair qu'il a, sur le navire de Varu*n*a, traversé une mer qui ne peut être que la mer céleste, VII, 88, 4[1], exploit dont un de ses descendants paraît se faire lui-même le héros, en s'identifiant sans doute avec son ancêtre (*ibid.* 3). Il faudrait être, après ces citations, difficile à convaincre, pour ne pas reconnaître que, sous le nom et la légende de Vasish*t*ha, est confondue avec la personnalité, réelle ou supposée, d'un chef de race, une représentation du feu. Cette confusion d'ailleurs n'est pas constante, puisqu'au vers VII, 9, 6, le feu est allumé par Vasish*t*ha.

Avec les noms de Bh*r*igu et de Mâtariçvan, nous retrouvons, sous forme légendaire, l'idée de la descente du feu à laquelle nous avons consacré déjà une première étude, et que vient de nous rappeler le mythe de Vasish*t*ha. Il y aura tout avantage à ne pas séparer ici les personnages que désignent ces deux noms. Ce n'est pas que la similitude soit complète. Le mot *mâtariçvan* n'est employé qu'au singulier; il n'est pas devenu le nom d'une famille de prêtres. Au contraire, il n'y a dans le *R*ig-Veda qu'un seul exemple certain[2] de l'emploi du mot *bhrigu* au singulier, I, 60, 1[3], et l'Anukrama*n*î comprend dans la liste des auteurs des hymnes un bon nombre de poëtes auxquels elle attribue le patronymique *bhârgava* « descendant de Bh*r*igu ». Cependant Mâtariçvan, pour n'avoir pas fait souche de prêtres, n'en est pas moins considéré lui-même comme un ancien *r*ishi[4], compris en cette qualité dans les énumérations des vers X, 48, 2; Vâl. 4, 2, et qui, selon une conception qui sera expliquée en son lieu, forge à Indra sa foudre, X, 105, 6 et 7. D'un autre côté, le pluriel du nom de Bh*r*igu ne désigne jamais, dans le *R*ig-Veda, des prêtres actuellement existants, mais seulement d'anciens sacrificateurs, I, 127, 7, qui figurent comme tels dans des comparaisons, IV, 16, 20; VIII, 3, 16; X, 39, 14, et dans

1. Cf. le vers I, 112, 9 où Vasish*t*ha, comme protégé des Açvins (cf. VII, 70, 6), est nommé entre la mer et Kutsa dont nous reconnaîtrons pareillement l'identification avec l'éclair.

2. Voir ci-après, p. 53.

3. Ce n'est pourtant pas une raison de le prendre dans cet exemple unique au sens collectif, comme le veulent MM. Roth et Grassmann.

4. La distinction faite par les mêmes auteurs de deux Mâtariçvan est tout à fait arbitraire.

une énumération de pit*r*is, avec les A*n*giras et les Atharvans, X, 14, 6[1]. Dans les énumérations d'ancêtres des vers VIII, 43, 13 ; 91, 4, le composé *bhriguvat* peut être interprété « comme les Bh*r*igus » ou « comme Bh*r*igu ». En somme, les Bh*r*igus forment à côté de Bh*r*igu, le chef de la race, un groupe d'ancêtres analogue à ceux que forment les A*n*giras à côté d'A*n*giras, et, dans certains cas, les Vasish*t*has à côté de Vasish*t*ha.

Or, le mot *mâtariçvan* est, dans le *R*ig-Veda, un nom du feu. Nous le voyons expressément attribué à Agni, III, 5, 9 ; 26, 2, particulièrement dans un passage déjà cité, I, 96, 4, où Agni est conçu comme chef de race. Le même nom est compris au vers I, 164, 46 avec celui d'Agni parmi les appellations diverses que les prêtres ont employées, « divisant ainsi par la parole l'être qui est en réalité unique[2] ». Il l'est encore au vers III, 29, 11, parmi les divers noms d'Agni dont le poëte précise l'application ou donne même l'étymologie. C'est le dernier cas pour le nôtre qui est ainsi expliqué : « Il (Agni) est appelé Mâtariçvan parce que (ou quand) il s'est formé dans sa mère[3]. » Nous avons déjà fait observer que le mot *mâtariçvan* est devenu plus tard un nom du vent, mais que cette acception paraît étrangère aux hymnes, quoique le vers même qui vient d'être cité indique peut-être la transition de l'idée du feu à celle du vent dans son dernier pâda : « Il est devenu dans sa course l'essor du vent. » Au vers I, 190, 2, Mâtariçvan semble une transformation de B*r*ihaspati, divinité dont nous constaterons les affinités avec Agni. Il est nommé au vers X, 109, 1, en compagnie de la mer et des eaux, cf. X, 85, 47, ce qui suggère naturellement l'idée de l'Agni des eaux. Il n'est pas aisé de décider s'il figure aux vers IX, 67, 31 ; X, 88, 19 ; 114, 1, comme représentant le feu, ou simplement comme ancien *r*ishi. Quoi qu'il en soit, les citations précédentes suffisent pour nous permettre de l'ajouter à la liste des personnages qui prennent tour à tour l'un et l'autre caractère. — Pour Bh*r*igu l'identification avec Agni n'est pas formelle dans le *R*ig-Veda. Mais le sens étymologique du mot, à savoir « étincelant », l'application à Agni d'une épithète de même étymologie,

1. Au vers VII, 18, 6 le rôle des Bh*r*igus n'est pas très-facile à déterminer.
2. Nous retrouverons ce vers plus loin.
3. Voir chapitre IV.

bhrigavâna, I, 71, 4; IV, 7, 4, et surtout les analogies mythologiques ne permettent guère de douter qu'il n'ait été aussi primitivement un nom du feu. La troupe des Bh*r*igus prend d'ailleurs elle-même le caractère divin aux vers VIII, 35, 3; X, 122, 5, où elle est mise en parallèle avec les Maruts, et même avec les trente-trois dieux, ce qui permet peut-être, dans le vers X, 92, 10, d'attribuer directement aux Bh*r*igus le nom de dieux.

Mais si l'idée d'un ou de plusieurs anciens prêtres et celle de l'élément du feu ont été confondues sous les noms de Bh*r*igu ou des Bh*r*igus et de Mâtariçvan, on les retrouve aussi distinguées et même opposées dans les légendes où figurent ces noms. Et ici il ne s'agit plus seulement de quelques traits semblables à ceux que nous avons relevés dans les personnages déjà étudiés : « Nous t'invoquons, ô Agni, comme Bh*r*igu, ou comme les Bh*r*igus, *bhriguvat* », VIII, 43, 13; 91, 4. C'est aux Bh*r*igus et à Mâtariçvan qu'est rapportée de préférence l'opération par laquelle le feu a été communiqué aux hommes. Ils sont nommés ensemble au vers X, 46, 9 avec Tvashtri, avec les dieux, avec le ciel, la terre et les eaux, comme ayant engendré Agni pour Manu, ou pour l'homme. Les Bh*r*igus l'ont fait briller en le louant, X, 122, 5, ils l'ont, ainsi qu'Apnavâna, cf. VIII, 91, 4, fait briller sur le bois et dans les différentes races, IV, 7, 1. Ils l'ont établi chez les hommes, I, 58, 6; cf. VI, 15, 2, sur le nombril de la terre et du monde (l'autel[1]), I, 143, 4, et Agni est appelé le don des Bh*r*igus, III, 2, 4. De même Mâtariçvan a par la friction produit le feu, I, 148, 1, le feu qui était caché, I, 141, 3, et bien qu'au vers I, 71, 4 ,où la même œuvre lui est attribuée, il reçoive l'épithète *vibhrita* « distribué en divers lieux », d'ordinaire appliquée à Agni lui-même, et rappelant l'assimilation du prêtre et du feu, la distinction de l'un et de l'autre n'en est pas moins imposée par le texte même où se rencontre cette trace de la confusion. Toutes les citations qui précèdent pourraient s'entendre à la rigueur de la production du feu sur la terre, par le frottement de deux ara*n*is réels. Mais au vers III, 9, 5, il est dit en propres termes que le feu caché, et produit par la friction, a été tiré par Mâtariçvan « d'un lieu éloigné », tiré « des dieux ». Mâtariçvan a reçu le feu qui avait son séjour

1. Voir plus bas.

dans le ciel, III, 2, 13[1]. D'après le vers I, 143, 2, c'est en naissant dans le ciel suprême qu'Agni lui a apparu. « Les deux mondes ont tremblé au choix du sacrificateur » quand Agni a apparu[2] le premier (pour la première fois?) à Mâtariçvan[3], I, 31, 3, et cette formule, sur laquelle nous reviendrons, suggère invinciblement l'idée de l'éclair. De leur côté, les Bh*r*igus ont trouvé Agni dans les eaux, X, 46, 2, et c'est ainsi qu'ils l'ont communiqué aux hommes, II, 4, 2. Il s'agit donc bien, au moins dans cette nouvelle série de citations, de la découverte du feu céleste et de sa descente sur la terre. A la vérité, la croyance à une action immédiate du sacrifice terrestre sur les feux célestes, que nous étudierons plus loin, nous fournirait une explication du mythe, lors même que Mâtariçvan et les Bh*r*igus seraient conçus comme opérant ici-bas. Mais il ne faudrait pas croire que cette explication fût imposée par le caractère de prêtres, de sacrificateurs, qui leur est attribué, qu'ils semblent devoir retenir nécessairement quand ils sont distingués d'Agni et considérés comme les inventeurs du feu, et que les Bh*r*igus gardent en effet dans les vers II, 4, 2 ; X, 46, 2, d'après lesquels ils ont trouvé le feu dans les eaux en lui rendant hommage, *vidhantah*. Nous verrons en effet bientôt que le ciel est le théâtre de sacrifices semblables à ceux de la terre. En fait, le verbe exprimant au vers III, 9, 5 déjà cité, l'acte de Mâtariçvan tirant le feu du ciel, signifie littéralement qu'il « a apporté » le feu, cf. I, 128, 2. Or, ce qui prouve que ce verbe doit bien être pris au sens littéral, c'est, d'une part au vers I, 93, 6 le parallélisme des deux formules exprimant la descente d'Agni et de Soma, « Mâtariçvan a apporté l'un du ciel, *le faucon* a tiré l'autre de la montagne » ; c'est de l'autre le titre de « messager de Vivasvat » attribué à Mâtariçvan apportant le feu, dans le vers VI, 8, 4, lequel mentionne en même temps dans son premier hémistiche toute une troupe qui l'a saisi dans le sein des eaux. Ce titre qui n'est donné d'ailleurs qu'à Agni, I, 58, 1 ; IV, 7, 4 ; VIII, 39, 3 ; X, 21, 5, nous ramène encore une fois à la confusion du feu

1. La construction devient beaucoup plus facile par la réunion de *divi kshayam* en un seul mot *divi-kshayam*, cf. V, 46, 5.

2. Je suppose qu'à la leçon *bhava* doit être substituée la forme *bhavah*. La difficulté qui résulte de la première n'intéresse pas d'ailleurs l'usage que nous faisons de ce passage.

3. Et aussi à Vivasvat. Sur ce dernier, voir plus bas.

et du producteur du feu. La vérité est que l'analyse mythologique elle-même, en supprimant, au moins en tant qu'elle appartient à la mythologie, la personnalité distincte des anciens prêtres, et en la ramenant au personnage d'Agni, aboutit partout à ce résidu : le feu produisant, honorant, apportant le feu. Cependant le mythe n'en repose pas moins sur la distinction du feu et de celui qui le produit, quelques confusions qui puissent résulter, et qui résultent en effet de ce fait que le producteur du feu, en tant que personnage mythologique, n'a aucun attribut qu'il n'ait emprunté au feu lui-même.

En résumé Mâtariçvan et les Bh*r*igus sont comme A*n*giras, comme Atharvan, comme Vasish*t*ha, d'anciens sacrificateurs assimilés à Agni et néanmoins distingués du feu comme produisant le feu. Pour eux seulement cette distinction a été plus fortement accusée que pour les personnages précédemment étudiés, dans un mythe qui n'est autre que la communication du feu aux hommes dont ils sont considérés comme les auteurs. Ce mythe d'ailleurs, en plaçant dans le ciel le commencement de leur opération, ne leur enlève pas pour cela le caractère sacerdotal ordinairement lié dans le *R*ig-Veda à l'idée d'un producteur du feu, et que nous reconnaîtrons bientôt être parfaitement conciliable avec un séjour céleste, pas plus qu'en les faisant descendre du ciel comme le feu lui-même, il ne supprime la distinction, dépourvue de sens au point de vue du naturalisme pur, et cependant placée à la base du mythe, de l'élément igné et de celui qui l'apporte après l'avoir produit.

Ajoutons, pour en finir avec ce sujet délicat, que les deux mythes parallèles de Mâtariçvan et des Bh*r*igus se trouvent combinés dans deux passages portant, l'un que le feu « aux deux naissances » a été apporté par Mâtariçvan à Bh*r*igu, I, 60, 1, l'autre au contraire que Mâtariçvan a allumé en le tirant de chez les Bh*r*igus le feu qui était caché, III, 5, 10. Le premier de ces passages, rapproché du vers X, 46, 9 d'après lequel Mâtariçvan a engendré le feu pour Manu ou pour l'homme[1], paraît nous montrer dans Bh*r*igu, en tant qu'il profite de l'œuvre de Mâtariçvan, un sacrificateur placé sur la terre. Le second restitue au contraire aux Bh*r*igus leur caractère de personnages célestes, mais pour suggérer, par

1. La même œuvre est d'ailleurs attribuée dans ce passage aux Bh*r*igus.

l'opposition même, l'idée d'un séjour de Mâtariçvan sur la terre. L'explication signalée plus haut comme possible, à savoir l'idée d'une action du feu terrestre sur le feu céleste qui vient à son appel, semble se présenter ici d'elle-même. Cette idée qui, comme nous le verrons, donne au sacrifice sa vraie signification, a pu aussi, dans chacun des mythes de Mâtariçvan et des Bh*r*igus pris isolément, contribuer, avec la distinction du feu et de celui qui le produit, à la création du personnage conçu comme faisant descendre l'Agni céleste.

Nous avons vu, dans le passage cité plus haut intégralement, Agastya, VII, 33, 10, désigné également plus loin, *ibid.* 13, par le nom de Mâna, descendre du ciel et apporter Vasish*t*ha aux hommes. Il joue là un rôle identique à celui de Mâtariçvan et des Bh*r*igus apportant le feu. Toutefois l'étude de ce troisième personnage trouvera mieux sa place ailleurs.

Personne n'a contesté aux noms étudiés jusqu'à présent leur caractère de noms propres. Il n'en est pas de même du mot *uçij* qu'on s'accorde généralement à considérer comme un simple adjectif, signifiant d'après son étymologie « plein de bonne volonté, zélé ». Ce mot pourtant est au moins pris substantivement dans un grand nombre de passages, et l'usage qui en aurait été fait, soit comme adjectif, soit comme substantif, dans le sens étymologique, aurait consisté en tout cas dans une application exclusive aux fonctions des sacrificateurs[1], ou du dieu conçu comme sacrificateur. Agni est en effet appelé *uçij*, III, 11, 2 ; il l'est particulièrement en tant qu'établi chez les hommes, I, 60, 4 ; X, 45, 7 ; cf. III, 27, 10, et en tant que don des Bh*r*igus, III, 2, 4. Il semble nécessaire, ou du moins fort commode, de laisser au mot son sens adjectif dans les formules des vers III, 3, 7 et 8, « zélé parmi les dieux » et « zélé parmi les sacrificateurs, » appliquées également à Agni. Mais ces formules mêmes, dont on rapprochera celle du vers X, 92, 12, « sage entre les *uçij*, » qui peut être aussi rapportée au feu considéré comme prêtre[2], montrent avec quelle facilité Agni, en

1. Sur l'emploi du mot *uçij* au vers III, 15, 3, où, selon M. Grassmann, il exprimerait le désir de la richesse, voir ci-après p. 58, note 3.

2. Elle est remplacée au vers II, 31, 6, qui n'est presque qu'une variante du précédent, par celle de « louange (objet de la louange) des *uçij* ». Cf. Narâça*m*sa.

qualité de « zélé parmi les zélés », pouvait devenir Uçij, chef de la race des Uçij. Elles rappellent les titres d'A*n*giras par excellence et de premier A*n*giras. Quant au pluriel du mot *uçij*, il ne désigne pas des prêtres quelconques[1], mais les premiers prêtres, et même des prêtres célestes, qui ont honoré Agni et l'ont déposé chez les hommes, III, 2, 9 ; V, 3, 4 et IV, 6, 11 ; X, 46, 4 ; cf. I, 60, 2[2]. Ces prêtres se trouvent ainsi assimilés aux Bh*r*igus, dont précisément le nom se rencontre construit parallèlement au pluriel *uçijah* dans le vers X, 46, 2 relatif à la découverte du feu. On pourrait sans doute arguer de ce dernier passage que le mot *uçij* est une simple épithète des Bh*r*igus, bien que rien ne soit plus fréquent dans le *R*ig-Veda que l'accumulation des noms propres désignant des personnages ou des groupes analogues. Mais alors cette épithète, dans beaucoup d'autres passages, désignerait les Bh*r*igus à elle seule. Or, c'est ainsi que s'établit l'usage d'un nouveau nom propre mythologique. Le mot *uçij* serait donc au moins un nom propre en voie de formation. Mais je crois que cette formation s'est réellement achevée, et je le crois pour deux raisons. L'une est que les Uçij figurent aux vers I, 189, 7 ; II, 4, 5 ; VII, 10, 2, de la même manière que tous les noms d'anciens prêtres, comme termes de comparaison[3], ce qui semble bien impliquer une personnalité distincte. L'autre, selon moi décisive, est l'existence du dérivé *auçija*. De celui-ci, lors même qu'il ne devrait pas être considéré comme un véritable patronymique dans l'application qui en est faite à Kakshîvat, I, 18, 1 ; cf. I, 112, 11, et à *R*ijiçvan X, 99, 11, on peut dire au moins, là où il paraît, comme nous le verrons, désigner le Soma, IV, 21, 6 et 7 ; VI, 4, 6, auquel Kakshîvat, *R*ijiçvan et plus généralement le sacrificateur *auçija*, I, 119, 9 ; 122, 4, peuvent être, ainsi que nous le verrons aussi, originairement identiques, qu'il implique l'usage du simple *uçij* comme nom propre. On comprend que le

1. Au vers VII, 10, 5, les Uçij doivent sans doute être distingués, comme prêtres célestes, des races qui honorent actuellement Agni dans le sacrifice, cf. I, 60, 2, si même l'emploi du présent implique l'actualité pour ces dernières. Le rapport des Uçij avec les *R*ibhus n'est pas très-clair au vers III, 60, 1.

2. Ce sont eux aussi qui, comme nous le verrons, se sont emparés les premiers du Soma, IX, 86, 30.

3. J'explique dans le même ordre d'idées le vers III, 15, 3, à Agni : « Fais de nous des Uçij », c'est-à-dire « Traite-nous comme tu as traité les Uçij. » Cf. IV, 2, 15 : « Puissions-nous devenir des A*n*giras. »

Soma préparé ou découvert par les Uçij ait été ainsi désigné, de même que le feu allumé par Vadhryaçva reçoit, nous l'avons vu déjà, le nom de Vâdhryaçva. On comprendrait beaucoup moins bien qu'une dérivation de ce genre eût été tirée de l'adjectif *uçij* « zélé », même pris substantivement.

Entre un mot comme *bhrigu* et notre mot *uçij* il y a pourtant cette différence que le second, d'après son sens étymologique, convenait primitivement aux prêtres réels, aussi bien qu'à Agni considéré comme prêtre, tandis que le premier n'a pu être d'abord qu'une épithète propre au feu. Il est cependant vraisemblable que la végétation mythologique du nom d'*uçij* a pour racine, comme celle du nom d'*atharvan*[1], l'application particulière qui en a été faite à Agni.

Le mot *âyu* me paraît avoir, comme le mot *uçij*, une valeur essentiellement mythologique. Il n'est resté usité dans la littérature post-védique que comme nom propre, particulièrement comme nom du fils de Purûravas et d'Urvaçî, primitivement identique au feu ainsi que son père lui-même, et héros d'une légende à laquelle paraissent faire allusion déjà deux vers du *R*ig-Veda, IV, 2, 18 ; V, 41, 19 [2]. Le sens étymologique en est clair : distingué seulement par l'accentuation (comme oxyton) de la forme *âyu* (paroxyton), synonyme d'une autre forme plus usitée, *âyuh* [3], « vie », il était le concret de cet abstrait et signifiait « vivant ». Mais dans les passages mêmes du *R*ig-Veda où il serait possible de lui conserver la valeur d'un simple adjectif, l'application en est limitée de façon à suggérer plutôt l'idée d'une valeur appellative. Il est employé au féminin dans le vers II, 5, 5 parallèlement au terme de vaches : mais ces vaches sont des êtres mythologiques, identiques aux trois sœurs de l'hémistiche suivant, et sans doute aussi aux Apsaras qui reçoivent la même qualification dans la Vâjasaneyi-Sa*m*hitâ, 18, 39, et rappellent l'Apsaras Urvaçî, mère d'*A*yu. Agni est aussi appelé *âyu*, X, 20, 7 (cf. I. 147, 1 et I, 31, 11 reproduit plus loin), et nous verrons qu'il en est de même de Soma, IX, 67, 8 [4] et des Somas, IX, 23, 2 ; 4 ; 64,

1. Voir plus haut, p. 49.
2. Voir plus loin le mythe d'Urvaçî.
3. Cette forme se retrouve aussi comme nom du fils de Purûravas ; mais elle subissait sans doute alors le même changement d'accentuation.
4. Dans ce passage le même terme est aussi appliqué à Indra.

17. Le même mot, accompagné de l'épithète *râspina* « bruyant? » paraît désigner au vers I, 122, 4 le feu des eaux célestes, qui l'est déjà dans le même vers par le nom bien connu d'Apâ*m* Napât. Il en est de même sans doute dans la formule *pary âpa âyo*h « autour des eaux d'*A*yu », I, 178, 1; IV, 38, 4. Dans une telle formule notre mot équivaut décidément à un nom propre. D'ailleurs, comme il y a deux Agnis, il y a aussi deux *A*yus. Le vers X, 5, 6, rappelant celui où il est question du séjour suprême de la mère d'*A*yu, V, 43, 14 [1], nous entretient du séjour de l'*A*yu suprême. En revanche, nous voyons par le vers IV, 2, 18 que les *urvaçî*h, les prières des hommes, qui suggèrent l'idée de l'Urvaçî céleste, fortifient l'*A*yu inférieur. Celui-ci est nommé encore au vers I, 104, 4 où le « nombril » de cet *A*yu inférieur peut être, soit l'*A*yu supérieur, soit le ciel, première patrie d'*A*yu. L'*A*yu compris dans des énumérations de dieux, I, 162, 1; V, 41, 2 [2], représente sans doute l'Agni céleste, et il peut en être de même de l'*A*yu nommé dans divers autres passages, IV, 23, 8; V, 49, 1 et 2; VI, 11, 4, [3]. On n'en a pas moins attaché à ce nom l'idée d'un personnage distinct, auquel, dans le vers VI, 11, 4, Agni est seulement comparé. Ce personnage d'ailleurs, en même temps que d'autres qui représentent le feu caché et que nous étudierons plus tard [4], joue quelquefois un rôle équivoque, I, 53, 10, Vâl. 5, 2, ou même décidément hostile, II, 14, 7; VI, 18, 13; cf. II, 32, 2.

Nous ne nous étonnerons pas qu'un nom du feu soit devenu, comme tant d'autres, celui d'un chef de race. Ce qui permet de croire que dans ces expressions « les races d'*A*yu » II, 4, 2, « les demeures d'*A*yu » IV, 2, 12, le mot *âyu* n'a pas le sens abstrait d' « homme, » c'est qu'au vers VIII, 15, 5, il s'ajoute avec la conjonction « et » au nom de Manu dont on a aussi, sinon nié, du moins beaucoup trop restreint l'emploi comme nom propre dans le *R*ig-Veda: « pour *A*yu et pour Manu. »

1. Ou de la Mère et d'*A*yu.
2. Il n'y a aucune raison d'y rapporter le mot comme épithète au seul Aryaman.
3. La formule *sacâyo*h, I, 174, 6; III, 54, 2; X, 105, 4 et 9, que MM. Roth et Grassmann proposent de résoudre, contre l'autorité du pada-pâ*th*a, en *sacâ ayoh*, ne pourrait-elle pas être un reste d'une construction ancienne dans laquelle *sacâ* aurait gouverné le génitif, et signifier « en compagnie de l'*A*yu céleste » ?
4. Kutsa et Atithigva.

Ayu est compris dans des énumérations de noms propres aux vers X, 49, 5, et Vâl. 4, 1, dans le second exemple encore avec Manu. Agni est d'ailleurs lui-même le premier *Ayu* que les dieux ont fait pour *Ayu*, I, 31, 11. Dans le vers I, 96, 2, d'après lequel Agni a engendré les races des hommes selon l'enseignement et la sagesse antique d'*Ayu*, il s'agit encore d'un autre *Ayu*, probablement de l'*Ayu* céleste dont il a été parlé plus haut.

Je n'entends pas nier que le mot *âyu* ne puisse aussi dans l'avant-dernière citation suggérer l'idée de l'homme en général, ni que la même interprétation ne soit susceptible d'être appliquée à plusieurs autres passages d'après lesquels Agni a brillé pour *Ayu*, VII, 4, 3, est déposé en divers lieux pour *Ayu*, I, 31, 2, etc. cf. II, 2, 8; V, 7, 6, ou encore à la formule *çamsam âyo*h « objet de la louange d'*Ayu* », IV, 6, 11; V, 3, 4, qui s'emploie en parlant d'Agni (cf. Narâça*m*sa). Il est même certain que notre terme désigne quelquefois l'homme actuel, I, 114, 8; II, 20, 4; cf. III, 60, 7. Je crois seulement que dans tous ses emplois il rappelle aux poëtes védiques un mythe d'*Ayu* ancêtre de la race humaine, dont le nom est devenu celui de tous les hommes. C'est ce qui dans le vers I, 31, 11, très-favorable à cette manière de voir, justifierait la traduction: « Les dieux t'ont fait, ô Agni, premier *Ayu* pour *Ayu* » ou « pour l'*Ayu*. » Au vers II, 20, 4 aussi, l'expression « *Ayu* actuel » suggère assez naturellement l'idée de l'antique *Ayu*, de l'*Ayu* chef de la race.

Les races d'*Ayu* sont aussi désignées par le pluriel du mot *âyu*, I, 58, 3, et les *Ayus*, d'ailleurs toujours[1] considérés dans l'accomplissement de leurs fonctions de sacrificateurs, I, 139, 3, et surtout de préparateurs du Soma, IX, 15, 7; 16, 8; 19, 3; 57, 3; 64, 23; 66, 23; 107, 17 (cf. l'épithète de Soma, *âyushac*), sont, quelquefois au moins, des prêtres actuels; par exemple, au vers VIII, 3, 8; cf. 16, d'après lequel ils louent Indra « à la manière ancienne ». Ils semblent au contraire, aux vers I, 130, 6; II, 31, 7; VIII, 12, 13, des prêtres d'autrefois, et paraissent, au vers I, 117, 25, opposés à ceux qui parlent, comme ayant proclamé les anciens exploits des Açvins. Ils sont eux-mêmes une fois, IX, 10, 6, expressément appelés « anciens[2] ». Mais là ne se bornent

1. Même au vers VI, 14, 3, le mot *vratai*h renferme une allusion suffisante au culte.
2. Le verbe n'en est pas moins au présent.

pas les emplois du mot *âyu* au pluriel. Les *Ayus*, quoiqu'ils semblent opposés aux dieux dans le vers VIII, 39, 10, cf. I, 135, 2 ; III, 59, 9 ; IX, 62, 20[1], et que, dans un passage où ils figurent comme allumant le feu, I, 60, 3 ; cf. X, 7, 5 ; 46, 8, ils soient appelés des prêtres humains, sont aussi conçus comme des sacrificateurs célestes. Nous retrouverons les passages relatifs à la préparation du Soma dans le ciel, IX, 63, 17 ; 86, 25 ; cf. 62, 13 et V, 43, 14. Mais nous pouvons citer, dès maintenant, le vers IV, 7, 4, d'après lequel les *Ayus* ont apporté aux différentes races le feu, qualifié de *bhrigavâna* comme pour mieux rappeler le mythe des Bhrigus, auxquels ils se trouvent en effet assimilés ici. Les *Ayus* sont donc devenus les héros d'un mythe, et leur nom, lors même qu'il aurait été dès l'origine directement appliqué aux hommes en général, n'aurait en tout cas pris sa valeur mythologique que par suite de l'application qui en avait été faite, non moins directement, à Agni.

Du reste, la question d'antériorité que soulèvent les deux sens des mots désignant tantôt la race humaine, tantôt l'ancêtre mythique de cette race, va être discutée dans sa généralité à propos du nom de Manu.

Ce nom se rencontre sous les deux formes *manu* (paroxyton ou oxyton) et *manus*, d'où sont tirés les dérivés *mânava*, *manushya*, *mânusha*, noms ordinaires de la race humaine. Les formes simples elles-mêmes peuvent désigner l'homme, non pas dans la langue sanscrite classique, mais du moins dans le *R*ig-Veda, quoiqu'à mon avis beaucoup plus rarement qu'on ne l'a admis jusqu'ici. Mais elles désignent aussi, exclusivement dans la littérature postérieure, quelquefois du consentement général, et, selon moi, de beaucoup le plus souvent dans les hymnes, un ancêtre de la race humaine, et le plus célèbre de tous. Laquelle de ces deux acceptions est antérieure à l'autre ? Il ne faudrait pas se hâter de répondre que le sens d'« homme », étant exclusivement védique, doit être le plus ancien. On s'expliquerait parfaitement en effet dans l'hypothèse inverse qu'un dérivé en quelque sorte virtuel, comme le simple *manu* dans le sens de fils de Manu, eût cédé la

1. Dans ces derniers, il se pourrait aussi qu'ils fussent au contraire confondus avec eux. Cf. le vers V, 60, 8, où le pluriel du mot *âyu* figure comme un nom, ou au moins comme une épithète des Maruts, et le vers VIII, 3, 7, où il est construit parallèlement aux noms des Rudras et des *R*ibhus.

place, dans une langue moins libre, aux dérivés réels. La question n'est pas davantage tranchée par la comparaison des langues germaniques dont le mot congénère, en gothique *manna* « homme », paraît être d'ailleurs un dérivé. Il résulte en effet du rapprochement des mythes grecs de Minos et de Minyas, dû à M. Kuhn (*Herabkunft des Feuers*), que les Indo-Européens reconnaissaient déjà, avant leur séparation, un ancêtre dont le nom était identique ou étroitement apparenté à celui de Manu, et on comprend très-bien que les Germains aient perdu le nom propre en gardant seulement le nom commun dérivé, tandis que les Grecs, au contraire, ont conservé le nom propre, sans que leur langue présente aucune trace du nom commun. En somme, le nom commun, d'après le témoignage des langues germaniques, et le nom propre, d'après celui de la mythologie grecque, appartenaient aux Indo-Européens comme aux Âryas védiques. La solution cherchée ne pouvant donc être fournie par ces rapprochements, dépendra des principes d'après lesquels on restituera l'histoire conjecturale de l'esprit humain à ses origines, ou tout au moins de l'idée générale qu'on se fera du développement de la mythologie indo-européenne.

Or, ceux qui dans les formes *manu*, *manus* regardent le sens d' « homme » comme le sens primitif, supposent par cela même que l'idée abstraite de la race s'est transformée en l'idée concrète d'un individu, auteur de la race. Cette explication séduit d'abord par son extrême simplicité, mais elle pourra aussi mettre en défiance ceux qui croiront avec moi que la simplicité en ces matières, étant tout à fait relative au point de vue où l'on se trouve placé, n'existe guère pour nous que dans les solutions préconçues, ou du moins plus conformes à nos propres habitudes de pensée qu'à celles des hommes primitifs. Pour nous modernes, c'est encore trop dire, pour nous lettrés, la principale source d'un courant mythologique toujours puissant, et auquel personne ne résiste entièrement, est la réalisation des abstractions. Mais ceux-là mêmes qui attribuent une origine semblable au mythe de Manu conçoivent d'ordinaire dans un tout autre esprit la formation de la mythologie indo-européenne primitive, où ce mythe se trouverait ainsi à peu près seul de son espèce. Leur solution peut, il est vrai, être rattachée au système de la formation des mythes par la maladie du langage. Après avoir tiré du mot *manu* « homme » un dérivé *mânava* signi-

fiant « fils du *manu*, de l'homme », et désignant pareillement les hommes, on se serait laissé prendre au piége tendu par cette formule, dont le sens se serait alors transformé en celui de « fils de Manu ». Mais la théorie de M. Max Müller à laquelle je fais allusion, si elle trouve ses applications dans l'altération des mythes primitifs, paraît tout à fait insuffisante pour expliquer la formation de ces mythes eux-mêmes. Elle impliquerait d'ailleurs dans le cas présent l'oubli du sens primitif, ou supposé tel, du mot *manu*, *manus*, qui précisément se rencontre, dans le *R*ig-Veda, à côté des emplois du même mot comme nom propre.

Cette coexistence des deux sens est au contraire un argument assez fort en faveur de la solution inverse, d'après laquelle l'homme n'aurait reçu le nom de *manu* qu'en qualité de fils de Manu. Mais quel aurait été ce Manu? Car la question de l'origine du mythe est ainsi seulement reculée. Il sera légitime d'emprunter la solution nouvelle à l'analogie des mythes précédemment étudiés, mythes védiques, mais dont le principe, à savoir l'origine ignée de la race humaine, est certainement indo-européen (Kuhn, *Herabkunft*). Comme différents noms du feu sont devenus les noms de différentes familles sacerdotales, un autre nom du même élément serait, par une application plus générale, devenu le nom de la race humaine tout entière. Par son étymologie que nous avons jusqu'ici passée sous silence, ce nom convenait au feu, au moins aussi bien qu'à l'homme en général. Ceux qui, croyant que la signification étymologique du mot *manu* a été « celui qui pense », en concluraient qu'il était ainsi nécessairement appelé à exprimer l'idée d'humanité, subiraient une illusion du même genre que celle que j'ai signalée plus haut. En réalité, une idée aussi abstraite que celle d' « animal raisonnable », n'a pu être conçue dans une période antérieure à la formation du mythe indo-européen de Manu. Le mot *manu* ne signifiait pas « celui qui pense », mais « celui qui pense *bien*, le sage, l'avisé ». En vertu de ce sens, il *pouvait*, mais ne *devait* pas nécessairement être appliqué à la désignation de la race humaine. Je ne veux pas nier d'ailleurs qu'il ne l'ait été en effet, et penche même vers une solution mixte analogue à celle que j'ai proposée déjà pour le mot *âyu*. Mais j'insiste avant tout sur cette idée que notre mot a dû, non moins directement, désigner le feu, comme le sage par excellence, et que cette explication est la seule que l'ana-

logie suggère pour le mythe de Manu, ancêtre de la race humaine.

J'ajoute que dans le *R*ig-Veda, et il est temps enfin, en rentrant dans les limites où nous nous renfermons d'ordinaire, de reprendre pied sur ce terrain plus solide, nous avons le droit de croire que le terme *manu, manus*, quelles qu'en aient été les applications primitives, n'est employé dans le sens d'« homme » que par allusion au mythe de Manu. J'ai dit déjà que cette acception m'y semblait beaucoup moins fréquente qu'on ne l'admet généralement. Il est clair que l'opinion de l'interprète sur la question débattue plus haut ne peut manquer d'exercer son influence dans les cas douteux. Mais il me semble que celle de MM. Roth et Grassmann les a entraînés beaucoup plus loin dans l'extension qu'ils ont donnée à l'usage du nom commun, et que leur interprétation peut être souvent combattue par des raisons purement philologiques.

C'est certainement Manu qui, d'après le vers X, 63, 7, a sacrifié la première offrande, et qui est nommé avec d'autres anciens sacrificateurs comme ayant allumé, X, 69, 3, le poëte aurait pu dire aussi bien « institué, *dhâ* » Agni. Dès lors, pourquoi chercher le sens d'« homme » dans le composé *manurhita*, et dans la formule « le sacrificateur établi par Manu[1] » où il entre d'ordinaire, formule appliquée à Agni, I, 13, 4; 14, 11 ; III, 2, 15; VI, 16, 9; VIII, 19, 24; cf. 21, ou le désignant à elle seule, VIII, 34, 8[2] ? Même observation pour la formule « sacrificateur de Manu », pareillement appliquée à Agni, II, 18, 2; III, 2, 1 ; 3, 2 ; IV, 6, 11 ; V, 3, 4 ; VI, 15, 4 ; VII, 8, 2; cf. I, 128, 1; VIII, 61, 2[3], ou le désignant, I, 180, 9; VII, 73, 2[4]. « Les feux de Manu », VI, 10, 2 ; cf. II, 10, 1, rappellent encore le même mythe,

1. M. Roth avait voulu réserver à la forme *manu* la valeur de nom propre; mais M. Grassmann a renoncé à une distinction que rien ne justifie. Dans le cas présent, ce dernier hésite entre les deux sens. M. Roth s'arrête à celui d' « *utile* à l'homme ».

2. Sur l'application de la même formule à Pûshan, X, 26, 5, voir la troisième partie.

3. Ici le mot a une autre accentuation dans la formule *manâv adhi* qui se retrouve aux vers IX, 63, 8; 65, 16 à propos du Soma coulant chez Manu. Dans le dernier exemple pourtant, l'emploi d'un verbe au présent semblerait exiger l'interprétation par le nom commun ; mais il y a d'autres exemples du présent pour le passé.

4. Cf. au vers IX, 72, 4, Soma accomplissant le sacrifice de Manus, et peut-être, IV, 1, 9, et X, 21, 7, où on pourrait rapporter *manusha*h comme génitif à *yajnabandhu*h et à *ritvijam*, au lieu d'en faire avec M. Grassmann un accusatif ou un nominatif pluriel.

ainsi que « les deux sacrificateurs de Manu », V, 5, 7, qu'on prie au vers X, 110, 7 d'offrir le sacrifice de Manu. Le sacrifice actuel est en effet lui-même la cérémonie de Manu, III, 26, 2; cf. V, 29, 1, aussi bien que l'ancien, VI, 4, 1, comme ayant été institué par Manu. « Les offrandes du prêtre Manu » avec lesquelles Agni a autrefois accompli le sacrifice, I, 76, 5, conservent encore le même nom, I, 36, 7 ; II, 2, 5; 6, 8; IV, 2, 1; X, 11, 5[1]. Le lieu où le sacrifice est actuellement célébré n'a-t-il pas pu être appelé aussi « demeure de Manu », VII, 70, 2 ; VIII, 76, 2; X, 110, 1 ; cf. 104, 4, en souvenir du premier sacrificateur? L'interprétation par le nom propre est en tout cas seule admissible dans la comparaison du sacrifice actuel à celui de Manu, que renferment deux des vers déjà cités, VI, 4, 1 ; I, 76, 5, et qui est couramment exprimée par le composé *manushvat*. Agni est institué sacrificateur, I, 44, 11 ; 105, 13 et 14 ; cf. V, 21, 1, et il est allumé, VIII, 43, 27 par les prêtres actuels comme il l'a été par Manu; ces prêtres l'invoquent comme l'a invoqué Manu, VIII, 27, 7, et il accomplit le sacrifice pour eux comme il l'a accompli pour Manu, VII, 11, 3 ; cf. II, 5, 2 ; III, 17, 2. Au nom de Manu s'ajoutent dans les vers I, 31, 17; VIII, 43, 13, ceux d'autres anciens sacrificateurs, A*n*giras, Yayâti, Bh*r*igu[2]. Ce nom se trouve deux fois sous ses deux formes au vers VII, 2, 3 : « Honorons comme Manu (Manus) Agni qui a été allumé par Manu. » Le sacrifice de Manu est rappelé de même dans des vers adressés à Indra, III, 32, 5; à Indra et Varu*n*a, VI, 68, 1 ; aux Açvins, I, 46, 13; X, 61, 15; aux *R*ibhus, IV, 34, 3 ; 37, 3, et aux trois déesses des hymnes Âprî, X, 70, 8 ; 110, 8. La formule *manushvat* est remplacée au vers II, 10, 6, par *manuvat*. Aux applications de ces deux formules, et aux autres exemples de comparaison déjà cités, il faut ajouter encore le vers VIII, 11, 2 aux Açvins : « Comme vous avez arrosé le sacrifice pour Manu, ainsi écoutez le descendant de Ka*n*va, » le vers IX, 96, 12 à Soma : « Comme tu t'es purifié pour Manu...

1. Par une singulière inconséquence M. Grassmann, qui d'ailleurs dans tous ces passages prend le mot au sens d'homme, fait de *manushah* un nominatif pluriel, non-seulement au vers I, 36, 7, mais au vers II, 2, 5, suivi des vers 6 et 8 où il est obligé d'adopter une autre interprétation (la nôtre) pour une formule identique.

2. M. Roth paraît contester même pour ces passages l'interprétation par le nom propre. M. Grassmann partage, d'une façon selon moi tout à fait arbitraire, entre les deux sens, les nombreux emplois de la formule *manushvat*.

ainsi purifie-toi (pour nous) », et enfin le vers I, 26, 4 : « ... Que Varu*n*a, Mitra, Aryaman, s'asseoient sur notre gazon sacré, comme ils se sont assis sur celui de Manu[1]. » Un poëte, en disant que ses hymnes sont adressés à Indra « comme autrefois », nomme Manu avec Atharvan et Dadhya*n*c parmi ceux qui ont « tendu » comme sur un métier cette prière qu'il continue à tisser, I, 80, 16. C'est par elle que Manu a triomphé de son ennemi Viçiçipra, V, 45, 6, et c'est elle qui, selon une conception que nous étudierons plus tard, est appelée son épouse, I, 167, 3. Cette institution de la prière par Manu, cf. VIII, 52, 1, nous rappelle l'institution d'Agni comme sacrificateur par le même personnage. Remarquons à ce propos que dans d'autres passages ce sont les dieux, I, 36, 10, c'est Mâtariçvan, I, 128, 2; X, 46, 9, c'est Kâvya Uçanas, VIII, 23, 17, qui donnent le feu à Manu ou l'instituent sacrificateur pour Manu[2]. Mais ce n'est pas une raison de contester au mot manu sa valeur de nom propre, puisque Mâtariçvan, par exemple, apporte également le feu à Bh*r*igu[3].

Le composé *manurhita*, dans les deux seuls emplois qui en soient faits en dehors de la formule déjà citée, signifie « destiné, attribué de toute antiquité à Manu ». La preuve en est dans la comparaison du vers I, 106, 5 : « Nous te demandons, (ô B*r*ihaspati !) les biens (*ç*am *y*oh) que tu as attribués à Manu » avec le vers I, 114, 2 : « Puissions-nous, ô Rudra ! obtenir sous ta conduite les biens (*ç*am *y*oh) que Manu notre père a gagnés par le sacrifice », cf. II, 33, 13; et du vers VI, 70, 2 : « Versez chez nous (ô ciel et terre !) la semence qui a été attribuée à Manu », avec le vers VII, 99, 3: « Vous avez été (ô ciel et terre !) pleins de trésors liquides, etc., pour Manu, », cf. VII, 100, 4; I, 181, 8. L'aurore a aussi brillé pour Manu, X, 11, 3, et plus généralement Manu a été un protégé des dieux, VII, 91, 1; VIII, 27, 4, auxquels il devait ses hommages, VII, 35, 15; VIII, 30, 2; X, 36, 10[4]; cf. I, 189, 7, et qu'il a contentés, X, 63, 1; de

1. M. Grassmann fait ici de *manushah* un nominatif pluriel; mais l'interprétation « comme des hommes » est bien invraisemblable.

2. Au vers IV, 26, 4 le Soma est pareillement apporté à Manu par l'oiseau.

3. Voir p. 56. Au vers VIII, 30, 3, cette formule adressée aux dieux : « Ne nous éloignez pas du chemin du père, du chemin de Manu (*mânava*) », me paraît faire allusion également au sacrifice, dont le poëte craint de ne pas observer exactement les rites. Cf. X, 57, 1 : « Puissions-nous ne pas nous écarter du chemin, ne pas nous écarter du sacrifice du Soma. »

4. Les formes à sens de participe futur passif *yajatra yajniya* ne sont pas

Vish*n*u, VI, 49, 13, des Maruts, I, 166, 13. Indra a accompli ses différents exploits pour Manu, I, 130, 5; 8; 165, 8; II, 19, 4; 20, 7; III, 34, 4; IV, 28, 1; V, 31, 6; X, 43, 4; 8; 49, 9; X, 73, 7; cf. X, 76, 3, (pour Manus, I, 52, 8; V, 29, 3; X, 99, 7; 104, 8), dont il a bu le Soma, V, 29, 7[1]. Il n'y a aucune raison d'interpréter ces formules autrement que celle, déjà citée, où la mention simultanée d'*A*yu et de Manu comme protégés d'Indra, VIII, 15, 5, nous interdit évidemment de faire de *manu* un nom commun[2]. De même, en tant que favori des Açvins, Manu est non-seulement au vers I, 112, 18 appelé un héros, mais encore au vers I, 112, 16 compris dans une énumération avec Çayu et Atri. Enfin, comme protégé d'Agni, il est rapproché de Purûravas, I, 31, 4.

Quelle raison, sinon une opinion préconçue en faveur de l'antériorité du sens d'« homme », peut déterminer M. Grassmann à introduire ce sens dans les formules telles que « races, III, 3, 6, peuples, IV, 37, 1; VI, 14, 2; VIII, 23, 13, générations, VII, 9, 4, de Manu »? Manu n'est-il pas expressément appelé Manu père, *manush pitâ*, I, 80, 16; 114, 2; II, 33, 13; VIII, 52, 1; cf. X, 100, 5? N'est-il pas compris dans l'énumération déjà citée des *r*ishis par lesquels la race humaine se rattache à la race divine, I, 139, 9? Par une véritable inconséquence d'ailleurs, M. Grassmann admet aux vers I, 68, 7 et Vâl. 1, 8, l'interprétation « descendant de Manu ». Le vers X, 80, 6 distingue deux ancêtres des races humaines: Manus et Nahus[3].

Il n'en est pas moins certain que le mot *manu* ou *manus* désigne aussi quelquefois l'homme, et l'homme actuel. On le rencontre construit non-seulement avec un présent, I, 140, 4; III, 57, 4; VIII, 22, 6; IX, 74, 5[4], ce qui ne serait pas toujours une raison décisive, mais avec un présent accompagné de l'adverbe *adya* « maintenant », VIII, 27, 21,

plus incompatibles avec l'idée du passé que le participe véritable *îdya* par exemple au vers I, 1, 2. Les « vénérables pour Manu » peuvent très-bien être ceux que Manu a vénérés.

1. Et avec lequel il a été vainqueur? I, 130, 9.

2. Cf. les énumérations des vers Vâl. 3, 1; 4, 1. Je crois que *sâmvarani* désigne un personnage distinct de Manu dans le premier, comme *vivasvat* dans le second. Il est, en effet, très-invraisemblable que ce dernier mot soit employé *cette unique fois* dans le sens de « fils de Vivasvat ».

3. Nous reviendrons plus tard sur Nahus. Il me paraît évident que les deux mots sont à l'ablatif singulier, et non au nominatif pluriel comme le veut M. Grassmann.

4. Cf. IX, 65, 16 déjà cité p. 65. note 3.

ou avec un subjonctif dans le sens de l'impératif ou du futur, V, 2, 12 ; X, 62, 11 ; cf. VIII, 27, 14[1]. Il est même employé au pluriel, I, 96, 2[2] et avec un verbe, non-seulement au présent, X, 91, 9, mais à la première personne, VIII, 18, 22 : « Prolongez notre vie, ô *A*dityas ! à nous tous, *hommes*, fils de la mort[3]. » On comprend très-bien que les hommes aient pris quelquefois le nom de leur père Manu. Mais peut-être devrait-on, même alors, le traiter comme un nom propre, comme un nom de race qui se trouve être d'ailleurs celui de l'humanité tout entière. A l'appui de cette manière de voir je ne citerai pas le vers X, 66, 12, où le pluriel *manavah* paraît ne pas même désigner la race, mais les suppliants assimilés chacun séparément à Manu : « Puissions-nous être à vos yeux des Manus pour la cérémonie, (pour l'accomplir comme lui. » C'est ainsi qu'au vers X, 62, 8 l'homme auquel est promise une nombreuse descendance, et qui doit croître comme une plante, ne reçoit sans doute le nom de *manu* que par allusion au père de tous les hommes. Mais je songe surtout à l'application qui est faite aux dieux mêmes du pluriel *manavah*, I, 89, 7 et du pluriel *manushah*, X, 63, 6. Elle est commentée par l'épithète *manu-jâta* « née de Manu » également attribuée à la race divine, I, 45, 1[4], et par le vers X, 53, 6, sur lequel nous allons revenir : « Deviens Manu, engendre la race divine. » Le pluriel des formes *manu*, *manus* ne comporte évidemment, quand il s'applique aux dieux, qu'une seule traduction : « fils de Manu ». N'est-ce pas une assez bonne raison pour traduire de même tant le singulier que le pluriel de ces formes, quand il s'applique aux hommes ? Les hommes restent d'ailleurs les descendants de Manu *par excellence*. Aussi les races de Manu sont-elles dans le vers III, 3, 6 opposées aux dieux, comme Manu l'est lui-même au vers III, 60, 6 ; X, 104, 8, à moins que le mot *manu* n'y désigne l'homme en général.

Il semble d'ailleurs que le mot *manu* ou *manus*, quand il désigne une race, s'applique moins à l'humanité entière qu'au peuple des *A*ryas. C'est du moins l'idée que suggèrent assez

1. Il est probable aussi que notre mot signifie « homme » au vers X, 25 8, « plus savant que l'homme » (de Soma).
2. Cf. VIII, 47, 4, « tout *homme* ».
3. *Mrityubandhavah*, cf. p. 36, note 1.
4. Les *R*ibhus, qui sont en somme assimilés aux dieux, sont aussi appelés les descendants de Manu, III, 60, 3.

naturellement les passages où ce mot est opposé, soit comme désignant la race, soit comme désignant l'ancêtre, au Dâsa, II, 20, 6; V, 30, 7; VI, 21, 11; X, 49, 7 et au Dasyu, I, 175, 3; VII, 87, 6; IX, 92, 5; Vâl. 2, 8. Ces derniers noms en effet, comme nous le verrons, ne désignent pas seulement le démon, mais aussi l'ennemi humain, et s'opposent dans ce sens au mot *ârya*. En tout cas le mot *manu*, *manus* n'est jamais appliqué à l'ennemi[1].

Nous n'avons jusqu'à présent produit aucun texte formel à l'appui de l'identification de Manu avec Agni. On peut citer cependant dans cet ordre d'idées le vers X, 53, 6 à Agni: « Deviens Manu, engendre la race divine », qui me paraît fournir la vraie explication du vers X, 51, 5, où les dieux priant, comme nous le verrons, Agni d'accomplir leur sacrifice, lui disent: « Viens en Manu pieux et disposé à sacrifier. » A la vérité, dans ces passages, Manu est moins un nom du feu que le type du sacrificateur ou du père [2] proposé pour modèle à Agni. Il n'en est pas moins certain qu'en dernière analyse ce type se ramène à Agni lui-même. Mais l'identification proposée reste avant tout une inférence fondée sur l'analogie des autres ancêtres mythiques. Remarquons encore pourtant que Manu est compris au vers IV, 26, 1 dans l'énumération des *r*ishis qui sont, *avec le soleil*, des transformations d'un seul et même être.

§ III. — RETOUR DU FEU AU CIEL — MYTHES DE L'AUTRE VIE

Le feu descendu du ciel avec les eaux de la pluie, et introduit en même temps qu'elles dans les plantes, ne reste pas à jamais exilé de sa patrie céleste. Allumé par les hommes qui le font sortir du bois des ara*n*is en les agitant l'un dans l'autre, il remonte aux régions supérieures d'où il est venu. Cette nouvelle idée est suggérée par l'observation directe. La flamme en effet monte, IV, 6, 2; VII, 43, 2[3], et surtout la

1. Au vers X, 99, 7, le datif *manushe* doit être construit avec *ûrdhvasâna*h (se levant pour Manu) et séparé de *druhvane*, épithète de *arçasânâya*, cf. II, 20, 6, où se trouve la locution équivalente *ûrdhvo bhuvan manushe*.

2. Cf. X, 100, 5 où le sacrifice, considéré comme le principe de toutes choses, est identifié à Manu père.

3. Cf. l'application fréquente à Agni de l'adjectif *ûrdhva* « droit ».

fumée qui se répand dans le ciel, VI, 2, 6; cf. IV, 6, 2; V, 11, 3; VII, 3, 5. Agni court dans le ciel avec sa fumée, VI, 48, 6. Il l'envoie en avant, brillante, en tendant vers le ciel avec son éclat resplendissant, X, 45, 7. Les feux poussés par le vent s'élancent dans le ciel avec un étendard de fumée, VIII, 43, 4. L'application fréquente du nom d'Agni, non-seulement à l'éclair, mais au soleil, rend équivoques un bon nombre de passages[1] où l'Agni qui monte dans le ciel, III, 2, 12; cf. I, 68, 1, qui s'avance dans le ciel avec des membres brillants, I, 141, 8; cf. 7, qui atteint les extrémités du ciel et le nuage, X, 20, 4, dont les rayons (ou les flammes) s'élancent vers le ciel en se ramifiant, V, 1, 1, enfin qui traverse, X, 80, 1, ou pénètre, *ibid.* 2, les deux mondes, peut être un feu céleste aussi bien que le feu du sacrifice. Mais la seconde interprétation est seule possible pour « le feu de Divodâsa » qui s'étend sur la terre et s'arrête sur le plateau du ciel, VIII, 92, 2.

C'est surtout quand on y verse l'offrande que la flamme s'élève, VII, 16, 3; VIII, 43, 10; cf. VIII, 19, 23, et que la fumée va toucher le ciel, VII, 16, 3. Agni prend en brûlant le beurre sacrifié « une forme droite et dirigée vers les dieux », I, 127, 1. Il est d'ailleurs supposé porter l'offrande aux dieux, et cette croyance implique l'idée qu'il atteint en effet le ciel. A la vérité, les dieux sont souvent conçus comme assis sur le gazon du sacrifice, VII, 43, 3; VIII, 27, 6 et *passim*, avec Agni lui-même, V, 11, 2; 26, 5; VII, 11, 2, qui les y amène, III, 14, 2 et les y installe, I, 31, 17; VIII, 44, 3, pour manger l'offrande, V, 1, 11; 4, 4, cf. I, 1, 2; 5; 14, 9; 12; III, 6, 6; 9; IV, 2, 4; VI, 1, 7; 15, 18; X, 1, 7. Le vers I, 76, 3, en priant Agni d'amener Indra, promet à celui-ci « l'hospitalité ». Mais cette façon d'entendre la participation des dieux au festin du sacrifice n'est vraisemblablement pas primitive. Elle se rencontre dans un même vers avec la notion inverse, VII, 11, 5 : « O Agni, amène les dieux pour manger l'offrande; qu'ils s'enivrent ici, avec Indra à leur tête; *porte ce sacrifice aux dieux dans le ciel.* » Ailleurs encore il est dit en propres termes qu'Agni porte les offrandes dans le ciel, VIII, 63, 3; X, 80, 4, qu'il les porte aux dieux, VII, 1, 18; cf. I, 1, 4, qu'il les porte aux dieux dans le ciel, X, 98, 11. On peut entendre dans le même sens les

1. Cf. plus haut p. 16.

passages où il est dit simplement qu'il va vers les dieux. VII, 39, 1; X, 6, 4; cf. III, 1, 17.

Agni parcourt donc dans les deux sens, il remonte, X, 98, 11, comme il descend, VII, 7, 2[1] ces chemins qu'il connaît si bien, VI, 16, 3, ces chemins des dieux, I, 72, 7, à l'entrée desquels restent les mortels qui accomplissent le sacrifice, X, 2, 3. Il les parcourt en messager, I, 72, 7. Il visite en messager toutes les demeures, IV, 1, 8. Il sert de messager entre les deux mondes, III, 3, 2; IV, 7, 8; VII, 2, 3; cf. III, 5, 9; 6, 5, entre les deux races, IV, 2, 2; cf. VI, 15, 9, entre les deux assemblées, VIII, 39, 1, ou comme le dit en propres termes le vers, IV, 2, 3, entre les dieux et les hommes. Messager des dieux[2], VI, 15, 9, il est apparemment conçu comme descendant sur la terre. Messager antique de Vivasvat, VIII, 39, 3, il reçoit l'épithète déjà citée *bhrigavâna* au vers, IV, 7, 4 qui le représente apporté par les *A*yus, remplaçant là les Bh*r*igus, aux différentes races. Mais il se charge aussi et surtout des messages de l'homme, IV, 9, 6; X, 70, 3, qui les lui confie, parce qu'il connaît le séjour mystérieux du ciel, IV, 7, 8; 8, 2; 4. Car il doit y aller chercher les dieux pour les amener au sacrifice, IV, 8, 2; 4; cf. I, 12, 3 et 4, en sorte que l'idée de la descente des dieux sur la terre n'exclut pas celle d'une ascension préalable d'Agni. Si d'ailleurs la descente d'Agni sur le gazon du sacrifice, et en compagnie des dieux, est purement imaginaire et suppose même la conception d'un Agni distinct du feu matériel[3], l'idée de l'ascension repose au contraire, comme nous l'avons remarqué, sur une observation réelle. Aux vers déjà cités comme formulant cette observation nous ajouterons les suivants, où Agni reçoit en même temps son titre de messager qui y garde ainsi un sens naturaliste, VII, 3, 3 : « A peine es-tu né[4], ô puissant Agni, qu'en s'allumant, tes flammes immortelles s'élèvent; ta fumée brillante monte vers le ciel; tu vas, ô Agni, trouver les dieux en qualité de messager » ; I, 36, 3 : « Nous te choisissons pour messager et pour sacrificateur, toi qui connais tout; tu

1. Ne serait-ce pas à ce double voyage que ferait allusion la formule *udvato nivato yâti*: « il part de la montagne et de la vallée, » III, 2, 10; X, 142, 42. Cf. X, 142, 2: « Le penchant de la montagne, ô Agni, est le lieu de ta naissance. »

2. Le vent, dont nous signalerons les rapports avec Agni, à mesure que l'occasion s'en présentera, est aussi appelé le messager des dieux, X, 137, 3.

3. Cf. p. 30.

4. Cf. 1, 12, 3; IV, 7, 9.

es grand, et tes rayons qui s'écartent vont toucher le ciel[1]. »

Nous ne retenons, quant à présent, que ce fait d'un mouvement du feu dans la direction du ciel, fait réel quoique exagéré par l'idée que le feu continue à s'élever effectivement dans l'espace où sa fumée va se perdre. Nous laissons de côté, pour rentrer dans le sujet particulier de cette première partie, les rapports d'Agni avec les dieux, et nous nous contentons d'avoir constaté son retour, comme élément matériel, au séjour d'où il était venu. Descendu sur la terre, il avait d'abord été caché dans les plantes; mais il s'était ensuite manifesté sous la forme du feu terrestre. Remonté au ciel où il s'était d'abord dissipé en fumée, ne devait-il plus y reparaître? Il semble *a priori* que les Aryas, s'ils se sont posé la question, n'ont pu la résoudre qu'en admettant, d'après l'analogie de ce qui se passait sur la terre, qu'Agni retourné dans son premier séjour, s'y manifestait de nouveau, et s'y manifestait sous la forme d'un des deux feux célestes, de l'éclair ou du soleil. On ne devra pas s'étonner de ne pas rencontrer de preuves formelles de cette conception pour l'éclair, ordinairement désigné par le même nom que le feu du sacrifice, et ne pouvant par suite figurer dans une formule analogue à celle que nous allons citer pour le soleil. Cette formule, constatant l'union d'Agni avec le soleil ou avec les rayons du soleil, V, 4, 4 (*yatamâno raçmibhih sûryasya*[2]), pourrait, il est vrai, comme les passages où Agni est représenté prenant sa forme supérieure, I, 95, 8, et devenant la plus élevée des lumières, III, 5, 10, où il est prié de devenir l'œil de la grande loi, X, 8, 5, faire allusion d'une façon générale à l'élément du feu, toujours subsistant dans l'univers indépendamment des formes diverses qu'il prend tour à tour. Elle semble pourtant en certains cas expressément appliquée au feu du sacrifice. Non-seulement il est dit au vers I, 98, 1 d'Agni, qualifié, il est vrai, de *vaiçvânara*, que « Né d'*ici*, il contemple tout ce monde et va avec le soleil », mais on lit au vers V, 37, 1 qu'Agni, « honoré de sacrifices, couvert

1. Cf. l'application assez fréquente de l'épithète *divi-spriç* « qui touche le ciel », soit au feu, soit au sacrifice lui-même. (Gr. *Wört.* s. v.)

2. Proprement « faisant effort, allant avec les rayons du soleil ». L'idée d'union est, selon moi, exprimée par l'instrumental seul, et non par la racine *yat* elle-même comme l'entendent MM. Roth et Grassmann. Cf. Quatrième partie, ch. II, section V.

de beurre, se réunit[1] à la lumière du soleil. » Voici enfin un passage qui semble tout à fait décisif, VII, 2, 1 : « Accepte aujourd'hui notre bûche, ô Agni ; brille bien haut, lançant ta fumée sacrée ; touche de tes colonnes (de fumée)[2] le plateau du ciel ; réunis-toi[3] aux rayons du soleil. »

Le mythe que les citations précédentes nous montrent au moins en germe est, d'ailleurs, impliqué par celui du séjour des morts dans le soleil où ils n'ont pu être portés que par le feu même qui les a brûlés. Les croyances relatives aux morts, auxquelles nous touchons ici pour la première fois, sont étroitement rattachées aux mythes du feu, comme celles qui concernent l'origine de la race humaine. Elles sont avec le mythe particulier de l'ascension du feu à peu près dans le même rapport que ces dernières avec celui de la descente du même élément. Le moment est donc venu de les examiner dans leur ensemble.

Les *A*ryas védiques croyaient à une autre vie après la mort, et plaçaient dans le ciel le théâtre de cette nouvelle existence qu'ils appelaient même « immortalité ». Un poëte fait cette prière aux Açvins, X, 40, 11 : « Puissions-nous, ô Açvins, arriver à la demeure du taureau à la semence abondante et qui aime les vaches ! Voilà ce que nous désirons. » Il reprend au vers suivant la même pensée en remplaçant par un nom propre la figure mythologique du taureau céleste : « Puissions-nous atteindre la demeure d'Aryaman ! » Une formule analogue est encore adressée à deux divinités innommées qui pourraient être également les Açvins, I, 154, 6 : « Nous désirons aller dans vos demeures, là où sont les vaches agiles aux cornes nombreuses[4] ; c'est là-haut que resplendit le séjour suprême du mâle qui parcourt de larges routes (Vish*n*u). » On lit déjà au vers précédent : « Puissé-je atteindre le séjour aimé où se réjouissent les hommes pieux ! » D'après le vers I, 164, 23, l'immortalité a été le partage de ceux qui ont connu la parole sacrée. « Puissé-je, » dit encore l'auteur du vers VII, 59, 12, « comme un fruit

1. Ici le préfixe *sam* donne sans contredit à la racine *yat* le sens de « se réunir ».
2. Cf. IV, 6, 2.
3. C'est ici la racine *tan* qui prend avec le préfixe *sam* le sens de « se réunir. »
4. Les nombreuses vaches célestes. Voir *Revue critique*, 1875, II, p. 371, note 1.

de sa tige, être détaché de la mort, mais non de l'immortalité!» L'immortalité [1] est encore promise à ceux qui donnent aux prêtres une riche *dakshinâ* [2], I, 125, 6; X, 107, 2; d'après le vers I, 125, 5, celui qui donne s'élève au sommet du ciel (cf. X, 107, 2), il va chez les dieux [3].

On objectera peut-être que ces textes sont pour la plupart empruntés à des hymmes qui peuvent passer pour relativement modernes, ou à des vers qu'il y a quelque raison de considérer comme interpolés. Mais on aurait tort en tout cas de mettre en doute l'antiquité chez les *Aryas* de la croyance à l'immortalité.

Je n'entends pas dire que cette croyance ait eu dès l'origine le caractère moral impliqué en une certaine mesure par nos citations, où l'immortalité est demandée aux dieux comme une faveur ou une récompense. Encore moins peut-il être question de la comparer, même sous cette forme, au dogme spiritualiste de l'immortalité de l'âme. D'une part en effet, l'âme, même séparée du corps, restait matérielle. C'était le souffle, *âtman*, ψυχή, *animus*, qui après la mort retournait dans l'atmosphère à laquelle il avait été emprunté, ou, selon l'expression du vers X, 16, 3, allait « dans le vent ». D'autre part, et quoique la notion du souffle mêlé aux vents ait pu fournir certains détails au mythe du séjour des morts dans le ciel, l'âme séparée du corps n'a pas été l'unique, ni même le principal objet des croyances anciennes relatives à l'autre vie.

La dispersion du souffle dans l'espace a pu, il est vrai, fournir le germe mythologique de la doctrine qui a été for-

1. Ainsi qu'une longue vie. Il ne faut pas s'étonner de trouver la mention de ce dernier bien après celle de l'immortalité dans des énumérations où l'on attendrait une gradation. D'une part en effet la continuité de la gradation est souvent négligée par les poëtes védiques. De l'autre on peut douter que la longue vie actuelle ait été pour eux un bien moins précieux que l'immortalité future.

2. Salaire du sacrifice. Voir plus bas.

3. Tel autre passage d'après lequel le bienfaiteur du prêtre « a atteint le ciel », VIII, 6, 48, pourrait à la rigueur s'entendre en ce sens qu'il s'est rendu glorieux aux yeux des dieux, VIII, 54, 12, que sa gloire s'est élevée jusqu'au ciel, cf. V, 35, 8. Cependant la formule « Ils se sont acquis de la gloire parmi les dieux » au vers X, 155, 5, semble bien s'appliquer à la conquête de l'immortalité. La chose paraît certaine pour la formule analogue « Ils se sont acquis de la gloire dans le ciel », au vers I, 73, 7, d'après le contexte de l'hymne et de tous ceux de la même série. Mais il ne saurait y avoir de doute en aucun cas sur la portée des citations faites dans le texte. J'ai réservé l'allusion des vers I, 125, 6 ; X, 107, 2 au séjour dans le soleil.

mulée plus tard chez les Hindous dans le système Vedânta, et d'après laquelle l'homme doit finir par s'absorber dans l'être unique. Dans le *R*ig-Veda même, l'hymne X, 58, dont le sujet est l'évocation de l'âme d'un mort qu'on veut rappeler à la vie, cette âme, conçue déjà d'ailleurs comme moins matérielle sous le nom de *manah*, paraît être répandue dans l'univers, dont toutes les parties sont successivement énumérées. Mais cette conception reste isolée dans le recueil des hymnes, aussi bien que celle d'une dispersion des organes restitués aux éléments d'où ils tirent leur origine, l'œil par exemple allant « dans le soleil », comme l'âme dans le vent, X, 16, 3. L'individualité qu'elle supprime a été à l'origine, et est encore dans le *R*ig-Veda un attribut essentiel de la vie nouvelle des morts. Disons mieux : elle était l'attribut sans lequel des hommes primitifs ne pouvaient concevoir la vie. Sans doute ces mêmes hommes pouvaient continuer à attribuer au souffle séparé du corps une individualité de même sorte que celle qu'ils attribuaient en général aux simples phénomènes, sauf à laisser cette idée se compléter par l'anthropomorphisme : l'existence céleste des morts aurait eu ainsi la même origine mythologique que celle des dieux. Mais il n'en est pas moins certain, comme on le verra tout à l'heure, que le corps réel, que le cadavre a joué un rôle, et même un rôle prédominant dans la formation des mythes dont nous entreprenons l'étude.

D'ailleurs la conception anthropomorphique du souffle, aussi bien que l'idée de la conservation ou de la reproduction du corps réel, nous ramène toujours à la notion d'une existence matérielle, corporelle. C'est sous cette forme que le mythe de l'autre vie doit être considéré, non-seulement comme védique, mais comme indo-européen. On peut même être sûr à l'avance de le retrouver sous une forme analogue chez tous les peuples primitifs. En effet, indépendamment des causes morales, telles que l'horreur inspirée à l'homme par l'idée de la destruction, une cause physique a dû dès l'origine l'empêcher d'attribuer à la mort un pareil effet. Il lui a fallu atteindre un certain degré de culture pour se rendre compte de ses songes autrement que par la réalité extérieure des images qui lui apparaissaient. Or, il voyait les morts en songe. La question pour lui n'était donc pas de savoir si les morts vivaient d'une vie nouvelle, sous une forme semblable à celle qu'ils avaient eue sur la terre, mais de déterminer le séjour

où s'écoulait cette vie, et d'où ils sortaient, d'où ils *revenaient* de temps à autre pour se montrer aux vivants. Sur ce point même, il n'avait pas à chercher bien loin une solution naturellement suggérée par le mode de funérailles en usage.

Les Indo-Européens ont dû commencer, comme tous les peuples, par enterrer leurs morts. Dans la période védique, l'inhumation pure et simple était encore pratiquée concurremment avec l'incinération. Ainsi le vers X, 15, 14 distingue des ancêtres « brûlés par le feu » et d'autres qui n'ont pas été brûlés. La cérémonie funèbre décrite dans l'hymne X, 18 est une inhumation, comme le prouvent les vers 10-13 : « 10. Pénètre sous cette terre, notre mère, sous cette terre vaste et bienfaisante ; douce comme la laine pour celui qui a donné la *dakshinâ*, que cette jeune (mère) te protége (et te tienne loin) du sein de Nirriti (la destruction). — 11. Reste soulevée, ô terre, ne l'écrase pas ; sois-lui d'un abord, d'un accès facile ; couvre-le, ô terre, comme une mère couvre son fils du bord de son vêtement. — 12. Que la terre reste soulevée ; que mille pieux la soutiennent ; que ces demeures soient pour lui dégouttantes de beurre ; qu'elles le protégent toujours ici. — 13. J'élève la terre en voûte audessus de toi ; puissé-je, en déposant cette motte d'argile, ne pas te blesser !... »

Ce morceau n'est pas intéressant seulement parce qu'il témoigne de la pratique de l'inhumation dans la période védique. Il l'est aussi par l'aperçu qu'il nous ouvre sur la vie des morts dans la tombe. On doit en effet y voir autre chose que l'expression de ces sentiments de tendre respect dont nous entourons aujourd'hui encore les restes de nos morts, sentiments qui d'ailleurs, s'ils ont leur racine indestructible au fond du cœur humain, se manifestent souvent, il faut bien le reconnaître, par des actes qui n'avaient leur raison d'être que dans les mythes du passé. Notre poëte entre dans des détails qu'il est difficile de prendre autrement qu'au sens propre, et en demandant que la tombe soit, selon une expression familière aux hymmes, « dégouttante de beurre », c'est-à-dire distille une nourriture abondante ; il professe assez clairement la croyance à une vie réelle du mort sous la terre, ou tout au moins adopte une formule de langage qui avait été l'expression directe de cette croyance.

Il était naturel en effet que les Indo-Européens, quand ils cherchèrent à déterminer le séjour où s'écoulait la vie nou-

velle de leurs morts, ne le distinguassent pas d'abord de la tombe même où ils les déposaient. C'est ainsi, du reste, que s'expliquent un grand nombre de rites, conservés plus ou moins longtemps, plus ou moins fidèlement, par les divers peuples de la race, et dont les uns étaient inoffensifs, comme l'usage de placer sur la tombe des mets destinés au mort, ou d'enterrer avec lui ses armes et ses parures; tandis que les autres, complément nécessaire à l'origine des premiers, coûtaient la vie, non-seulement au cheval de bataille, mais aux serviteurs et à l'épouse elle-même [1], qui ne devaient pas manquer à leur maître dans sa vie nouvelle.

Quand le mode de funérailles fut changé, les rites dont il vient d'être parlé subirent une modification analogue. Au lieu d'enterrer avec le mort les objets et les êtres qui devaient rester à sa disposition, on les brûla avec lui. De même, au lieu de porter des mets ou de verser des libations sur sa tombe, on confia au feu les aliments qui lui étaient destinés. Là où s'est conservé pour les cendres, résidu de la crémation, l'usage de libations primitivement instituées pour les cadavres inhumés, et qui n'avaient de sens que pour eux, il ne faut voir qu'un exemple de la longévité des rites, survivant non-seulement aux idées, mais aux pratiques auxquelles ils étaient appropriés. Chez les *Aryas* védiques, c'est le feu qui porte aux morts leur nourriture, non pas un feu quelconque, mais le feu qui les a brûlés, le feu mangeur de chair, *kravyâd*, expressément distingué d'ailleurs du feu qui porte l'offrande aux dieux, X, 16, 9-12 [2]. C'est qu'alors le mort n'est plus là où est restée sa cendre, c'est-à-dire sur la terre; il est dans les régions supérieures où s'est élevée la fumée du bûcher, et en effet nous avons relevé déjà dans les hymmes védiques des traces de la croyance à une vie nouvelle dans le ciel.

Que cette croyance se rattachât réellement dans l'esprit

1. L'hymne védique auquel a été emprunté le dernier passage cité, mentionne parmi les assistants la veuve, qu'il invite à laisser là le mort pour rentrer dans le monde des vivants, X, 18, 8. Mais de ce que le sacrifice de la veuve, remis plus tard en honneur, aurait été condamné par les *Aryas* védiques comme une coutume barbare, il ne suivrait pas que cette coutume ne pût être néanmoins très-ancienne. D'après le même hymne d'ailleurs, l'arc du mort lui est également repris (v. 9).

2. Le chemin des pères, X, 2, 7, ou de la mort, X, 18, 1, est aussi distingué du chemin des dieux. L'offrande aux morts est d'ailleurs, comme l'offrande aux dieux, élevée par Agni jusqu'au séjour suprême, X, 16, 10.

des *Aryas* à la pratique de la crémation, c'est ce qui ne paraît pas pouvoir être contesté. Le fait de la réunion du souffle à l'atmosphère n'avait pu prévaloir sur le fait, beaucoup plus sensible, de l'inhumation, et empêcher, soit les Indo-Européens leurs pères, soit eux-mêmes, de placer sous la terre le séjour des morts. On comprendrait sans doute que de deux ordres d'idées différents fussent nées deux croyances logiquement incompatibles, lesquelles auraient pu néanmoins, après avoir été professées peut-être par des tribus ou des familles différentes, être recueillies ensemble, comme tant d'autres notions contradictoires, dans le trésor mythologique de la race. Je ne crois pas pourtant qu'on puisse voir dans le vers X, 15, 14, plaçant dans le ciel les pères « non brûlés par le feu » aussi bien que ceux qui ont été brûlés, ou selon l'expression du vers 11 « goûtés par lui », la preuve certaine que le mythe du séjour des morts dans le ciel ait eu une origine indépendante du mode de funérailles en usage. S'il faut admettre en effet que les rites anciens survivent souvent, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, aux mythes qui leur ont donné naissance, il n'est pas moins vraisemblable que les croyances fondées sur des pratiques nouvelles se soient étendues et généralisées en dépit de la conservation, dans telle ou telle tribu ou famille, des pratiques anciennes. Quoi qu'il en soit, l'usage de la crémation a dû tout au moins, en mettant d'accord les inférences tirées du traitement des corps dans les funérailles et celles auxquelles avait pu donner lieu déjà le départ de l'âme, contribuer singulièrement à fixer le mythe en question.

A la dernière citation nous pouvons, d'ailleurs, en opposer une autre qui paraît en tout cas s'accorder mieux avec l'ensemble de la religion védique, et avec l'importance tout à fait prédominante du rôle joué par le feu dans cette religion. Il est dit au vers IX, 83, 1, avec une allusion aux sacrifices célestes dont il sera parlé plus loin, que le tamis, qui d'après le vers suivant est tendu dans le ciel, ne peut être atteint par celui dont le corps n'a pas été « chauffé », qui est « cru », et que ceux qui ont été « cuits » l'atteignent seuls.

Le commentaire des expressions bizarres employées dans ce passage se trouve au premier vers de l'hymne X, 16, tout le long duquel les fonctions de psychopompe sont d'ailleurs expressément attribuées au feu, et qui fournit ainsi de nou-

veaux et décisifs arguments à l'appui de la liaison reconnue entre le mode de funérailles et les mythes relatifs au séjour des morts [1] : « Ne le détruis pas, ô Agni, en le brûlant (*mâ vi dahah*); que ta flamme n'en fasse pas sa proie (*mâbhi çocah*); n'endommage ni sa peau, ni son corps; quand tu l'auras *cuit*, ô Jâtavedas, alors transmets-le aux pères. » Le vers 4 du même hymne n'est pas moins significatif: « Le bouc [2] est ta part; quant à lui, échauffe-le avec ta chaleur; que ta flamme, que ton ardeur l'échauffe; avec celles de tes formes qui sont propices, ô Jàtavedas, conduis-le au monde des pieux. » Le bouc dont il s'agit ici est l'animal qui, selon l'expression caractéristique d'un rituel funéraire (*Açvalàyana-grihya-sûtra*, 4, 2), est appelé la « couverture » du mort, et qui peut être, d'après le même rituel, une vache ou une chèvre (*anustaranîm gâm ajâm*). Comme on attribue, ainsi que nous le verrons, au feu de l'autel une part des offrandes qu'il doit transmettre aux dieux, on abandonne le bouc au feu du bûcher pour qu'il respecte le corps de l'homme également confié à ses flammes. Il faut encore citer dans le même ordre d'idées le vers 7, adressé, non plus à Agni, mais au mort lui-même : « C'est ta défense contre le feu; enveloppe-toi des vaches; couvre-toi de graisse [3]; que le (dieu) hardi, frémissant de joie, en te saisissant, ne t'embrasse pas violemment et ne te brûle pas [4] ! » Il est possible d'ailleurs

1. Cet hymne est pourtant celui auquel nous avons emprunté plus haut ce passage : « Que l'œil aille dans le soleil, l'âme dans le vent » (v. 3). Mais il ne faut pas demander aux poëtes védiques trop de conséquence dans l'usage qu'ils font de formules provenant sans doute de sources diverses et introduites pêle-mêle dans un même hymne, peut-être d'ailleurs dès sa première rédaction, et dans des termes propres à son auteur. Une foule d'hymnes donnent lieu à des observations analogues, et ce fait est la meilleure justification de la méthode suivie dans tout le livre, du parti que j'y ai pris de suivre les traces d'une même idée à travers le recueil entier du *R*ig-Veda, sans chercher à mettre tel ou tel poète d'accord avec lui-même.

2. Le mot *aja* signifie « bouc » et « non né »; en le prenant dans le second sens on devrait traduire : « Il y a une partie (du corps) qui n'est pas née (qui est éternelle); échauffe-la, etc. » Je suis l'interprétation de MM. Roth et Grassmann. Elle me semble suffisamment justifiée par sa concordance avec le rite. Nous retrouverons le bouc dans le sacrifice du cheval. Remarquons à ce propos que les recommandations faites à Agni en faveur du mort lui seront faites également en faveur du cheval, qui doit arriver intact chez les dieux.

3. L'idée de graisse est exprimée dans le texte par deux termes à peu près synonymes.

4. Le poëte demande même à Agni, non-seulement de ne pas endommager le corps, mais de guérir les blessures que peuvent lui avoir faites certains animaux, X, 16, 6. Une prière analogue lui est adressée dans le sacrifice du

que la graisse et les « vaches » dont il s'agit ici ne soient autre chose que le beurre versé dans le feu, ou celui dont on bourre le cadavre (*Açvalàyana-grihya-sutra*, 4, 1,) et qui doit s'y répandre également. Ce serait une nouvelle analogie du transport du mort avec le transport de l'offrande, considérée, ainsi que nous le verrons, comme enveloppée dans les libations de beurre qui sont la part d'Agni.

Cette assimilation du mort à l'offrande, d'ailleurs formellement exprimée au vers 5 par le terme *âhuta* « sacrifié », appliqué au mort, nous fait bien comprendre le sens des cérémonies de la crémation dans le *R*ig-Veda, le lien qui les rattache au mythe de l'immortalité dans le ciel, et enfin la portée de ce mythe lui-même. Quoique réduit en fumée, le corps du mort subsiste comme l'offrande réservée aux dieux. Comme elle encore, il est transporté dans le ciel par Agni qui reçoit pour cette raison l'épithète *kravya-vâhana* « porteur de chair », X, 16, 11, correspondant à celle de *havya-vâhana* « porteur d'offrande » (Gr. *s. v.*), et plus conforme à la conception qui nous occupe que celle, citée plus haut, de *kravyâd* « mangeur de chair ».

Enfin, c'est naturellement ce même corps qui est appelé dans le ciel à une vie nouvelle. Il est presque inutile de faire remarquer combien la concordance des rites funéraires et des rites religieux proprement dits, et la conformité des croyances attachées aux uns et aux autres, durent contribuer à généraliser les deux ordres de rites et à affermir les deux ordres de croyances. Les rites funéraires en particulier durent s'imposer sous leur forme nouvelle à la grande majorité des familles, et l'attribution aux morts d'un séjour céleste put être étendue, comme nous l'avons supposé plus haut, même à ceux des familles qui restaient obstinément fidèles à la pratique de l'inhumation.

La conformité des croyances relatives aux morts et des croyances religieuses proprement dites, ne porte pas d'ailleurs uniquement sur le fait matériel du transport des offrandes et du transport des corps dans le ciel. L'origine de l'homme était rapportée au ciel d'où était descendu Agni, le premier

heval. — On pourrait croire encore qu'au vers 8 la coupe qu'Agni ne doit pas détruire est le mort lui-même qui, dans sa vie, est devenu une coupe de Soma en buvant ce breuvage sacré, cf. 6 ; mais il est possible aussi que le poëte ait en vue les ustensiles brûlés avec leur possesseur, que celui-ci doit retrouver intacts dans sa vie nouvelle.

ancêtre de la race. Quel séjour pouvait donc, mieux que cette mère-patrie, lui convenir après la mort? Mais aussi qui pouvait l'y introduire, si ce n'est ce même Agni qui remonte au ciel comme il en est descendu? A quel guide plus sûr confier le mort qu'à l'élément dont il était issu et auquel on ne pouvait craindre de le rendre?

Il nous a suffi de prendre pied sur le terrain solide du *R*ig-Veda, et surtout de toucher au sujet principal de ce livre, c'est-à-dire au culte du feu, pour voir aussitôt s'éclaircir et se fixer des notions qui restent plus obscures ou plus flottantes dans la mythologie et dans les rites des autres peuples indo-européens. Si d'ailleurs l'ensemble des mythes du feu nous permet de préciser les croyances relatives à l'autre vie, celles-ci peuvent à leur tour servir à confirmer tel de ces mythes qui aurait paru insuffisamment établi. Et en effet, comme je l'avais annoncé, elles fournissent un argument à l'appui du mythe de la réunion d'Agni au soleil.

Le soleil est expressément assigné pour demeure aux morts. J'avais réservé ce trait dans un vers déjà cité, X, 107, 2, que je traduirai maintenant en entier : « Ceux qui ont donné la *dakshinâ* se sont élevés dans le ciel ; ceux qui ont donné des chevaux sont avec le soleil ; ceux qui ont donné de l'or ont en partage l'immortalité ; ceux qui ont donné des vêtements, ô Soma, prolongent leur vie. » Il faut sans doute entendre de même cette formule du vers I, 125, 6 : « A ceux qui donnent la dakshi*n*â appartiennent les soleils dans le ciel. » En tout cas le texte suivant, I, 109, 7, est parfaitement clair : « Voilà ces rayons du soleil auxquels se sont réunis nos pères. » Ces pères sont, comme nous le verrons, devenus les gardiens du soleil, X, 154, 5, et ce sont eux qui donnent la lumière, X, 107, 1. Le second hémistiche du vers I, 115, 2, rapproché du vers I, 154, 5 déjà cité, paraît bien se rapporter aux hommes pieux qui vivent dans le soleil. L'idée du soleil était suggérée dans ce même vers I, 154, 5 et dans le suivant par la mention du séjour suprême de Vish*n*u (cf. encore X, 29, 5).

Il faut remarquer à ce propos que l'un des organes de l'homme est dans un rapport particulièrement étroit avec le soleil. La confusion de l'idée de briller et de l'idée de voir, fréquente dans la mythologie védique, n'a pas seulement fait assimiler le soleil à un œil; elle a fait rapporter l'origine de l'œil au soleil, IX, 10, 8 ; cf. X, 158, 3, ou inversement celle

du soleil à l'œil mystique du Purusha, X, 90, 13. Nous avons déjà cité le vers X, 16, 3, d'après lequel l'œil doit aller dans le soleil. Mais ce texte, qui paraît faire allusion à une dispersion de l'organisme réparti entre divers éléments, ne doit pas nous faire méconnaître le sens des passages cités plus haut. C'est la personne entière du mort qu'ils nous montrent parvenue dans le soleil. D'ailleurs ce n'est pas l'œil seulement, c'est l'homme tout entier qui a une affinité avec le soleil en vertu de son origine ignée, et qui est par suite appelé à se réunir à lui.

Il semble évident toutefois que l'explication de l'arrivée des morts dans le soleil ne sera complète que si l'on tient compte aussi de l'affinité, ou plutôt de l'identité essentielle de l'astre avec le feu qui les y conduit. Agni est, nous l'avons vu, le dieu psychopompe du *R*ig-Veda. C'est lui que les vers X, 16, 1 et 4 nous ont montré portant le corps chez les pères (cf. 2 et 5; X, 17, 3) ou dans le monde des pieux, et dont on aurait pu dire, ne fût-ce que pour cette seule raison, qu'il donne l'immortalité, I, 31, 7 ; cf. VI, 7, 4. C'est donc lui qui conduit les morts dans le soleil, quand le lieu de leur demeure céleste est ainsi précisé, et s'ils sont réunis au soleil, c'est qu'il s'y réunit lui-même.

L'objet immédiat que nous poursuivions en entreprenant cette exposition des croyances relatives à l'autre vie est maintenant atteint; mais nous la continuerons, tant à cause de l'intérêt propre au sujet qu'en vue des conséquences que nous aurons à en tirer dans le paragraphe suivant.

Le soleil n'est pas la seule demeure attribuée aux morts. Le vers X, 15, 1 distingue trois groupes de « pères », les inférieurs, les supérieurs et les moyens. Cette formule correspond d'une manière frappante à celles qui attribuent à Agni trois formes, trois séjours, trois naissances, et confirme l'idée d'un rapport nécessaire entre les demeures des morts et celles du feu. Qu'elle fasse en effet allusion aux trois mondes, c'est ce qui paraît mis hors de doute par le vers suivant où d'ailleurs le ciel et l'atmosphère semblent confondus et opposés ensemble à la terre dans cette autre formule : « Ceux (d'entre les pères) qui sont établis dans l'espace terrestre ou ceux qui sont maintenant chez les races aux belles demeures. » Je n'insisterai pas, quant à présent, sur les pères « inférieurs » ou habitant la terre. Ce sont certainement aussi des morts, mais ce ne sont pas nécessairement des morts inhumés et

habitant la tombe. Nous savons en effet déjà par un vers emprunté précisément au même hymne X, 15, 14, que les pères non brûlés par le feu ont pu être considérés comme habitant le ciel, aussi bien que ceux qui ont été brûlés, et nous étudierons plus loin certains textes desquels il semble résulter que les pères, après être montés au ciel, descendent de là sur la terre[1]. Quoi qu'il en soit, les pères « moyens » semblent bien être, par opposition aux pères « supérieurs », ceux qui habitent l'atmosphère.

Et en effet si le feu pouvait porter les morts dans le soleil en se réunissant à sa forme céleste, il pouvait tout aussi bien s'arrêter avec lui dans le monde intermédiaire, en se réunissant à sa forme atmosphérique, l'éclair. L'idée de la réunion de l'âme aux vents dont l'atmosphère est le domaine devait aussi singulièrement favoriser cette conception. L'auteur de l'hymne X, 16, dit d'ailleurs en propres termes au vers 3, en s'adressant au mort : « Va dans les eaux, si ce séjour t'est agréable[2]. » Le vers 14 du même hymne fait peut-être encore allusion à cette forme du mythe[3].

D'ailleurs, comme le feu, outre ses demeures dans le ciel visible et dans l'atmosphère, en a une encore dans le monde invisible, les morts devaient avoir, eux aussi, un séjour mystérieux. Avec le soleil aux rayons duquel ils étaient réunis, avec les eaux au sein desquelles ils habitaient comme

1. Peut-être même l'opposition signalée dans le vers 2 correspond-elle à celle que présente le même vers dans son premier hémistiche ; les pères « partis les premiers » seraient déjà redescendus sur la terre, tandis que ceux qui les ont suivis sont encore dans le ciel.

2. Le même vers, auquel nous avons déjà emprunté le passage : « Que l'œil aille dans le soleil et l'âme dans le vent », assigne pour séjour au mort la terre aussi bien que le ciel, et, après lui avoir proposé le séjour des eaux, ajoute : « Prends un corps dans les plantes. » Ce dernier trait semble appartenir au mythe du retour des morts sur la terre que nous étudierons plus loin, aussi bien que le vers 13 dont il va être question dans la note suivante.

3. Le vers 14 paraît plus clair dans la leçon de l'Atharva-Veda, XVIII, 3, 60. Il semblerait dans le *Rig-Veda* adressé à l'une des plantes nommées au vers 13. Il l'est dans l'Atharva-Veda à la grenouille, invitée à chercher la fraîcheur des eaux, à y apaiser l'ardeur du feu (qui l'a brûlée ?), et qui paraît être le mort lui-même. Cf. *Revue critique*. 1875, II, p. 393. A la vérité, le rituel funéraire déjà cité (4, 1) prescrit de choisir pour la crémation un lieu où l'eau coule de tous côtés. Mais le premier hémistiche du vers de l'Atharva-Veda renferme la mention expresse du nuage, et d'ailleurs le rite lui-même ne s'explique que par le mythe du séjour des morts dans les eaux. La dernière observation paraît applicable au rite dont il est question au vers 7, la graisse ou le beurre représentant les eaux célestes, pareillement nommées des vaches.

l'éclair, ils franchissaient les limites de l'espace compris entre la surface de la terre et la voûte du ciel. La conception, à l'origine purement naturaliste, du séjour des morts, ne pouvait pas d'ailleurs conserver ce caractère d'extrême simplicité. Le mystère qui convient aux croyances relatives à l'autre vie était mieux respecté par l'idée d'un séjour invisible, et c'est cette idée qui s'est fixée dans le mythe du royaume de Yama. « Il y a », dit le vers I, 35, 6, « trois cieux, » c'est-à-dire, selon l'explication qui sera donnée plus loin des formules de ce genre, « trois mondes : deux sont les girons de Savitar, » c'est-à-dire le ciel et la terre reçoivent le dieu qui commande au cours du soleil; « l'autre est le giron de Yama », le reçoit[1].

En effet, ce Yama, compris aux vers X, 64, 3; 92, 11, dans les énumérations de dieux, est un roi, IX, 113, 8 ; X, 14, 1 ; 4 ; 11 ; 15, qui règne sur les morts, X, 16, 9. Dans le même vers I, 35, 6, qui vient d'être cité, l'épithète *virâshah*, appliquée à son séjour, paraît signifier « qui conquiert les hommes ».

Ce séjour, d'après un passage qui l'appelle la partie la plus reculée du ciel, IX, 113, 8, et y place la lumière impérissable et les eaux intarissables, *ibid.*, 7 et 8, c'est-à-dire la source invisible de la lumière et des eaux, est celui où l'homme espère devenir immortel[2]. Au premier vers de l'hymne X, 58, déjà cité, l'âme du mort qu'on veut rappeler à la vie est supposée partie « au loin chez Yama », cf. X, 164, 2. Le même Yama est invoqué aux vers 4 et 5 de l'hymne funèbre X, 154, sorte de litanie dont le refrain souhaite au mort une heureuse arrivée chez les pères « qui sont allés au ciel en récompense de leur ascétisme », chez ceux qui ont été « des héros dans les combats », ou qui ont donné « mille dakshi*n*âs », chez ceux qui « ont suivi la loi », etc. L'auteur de l'hymne X, 14, dit expressément au vers 8, en s'adressant à un mort : « Réunis-toi aux pères, réunis-toi

1. Nous verrons plus tard qu'au vers X, 14, 16, où Yama d'ailleurs est représenté comme embrassant l'Univers, le « grand unique » opposé aux six mondes est pareillement le monde du mystère. On peut sans doute en dire autant du séjour de Yama où est placé l'oiseau messager de Varu*n*a, X, 123, 6.

2. Toute la seconde partie de l'hymne IX, 113 est du plus grand intérêt pour le sujet du mythe de l'autre vie ; nous la retrouverons, ainsi que d'autres textes également réservés, à propos du rôle de Soma dans ce mythe.

à Yama, trouve l'accomplissement de tes désirs dans le ciel suprême, » cf. *ibid.*, 7[1]; il ajoute au vers 9 que Yama donne à ce mort un séjour décrit d'ailleurs, ainsi que celui dont il a été question tout à l'heure, comme plein d'eaux et de lumière. Tout le long du même hymne, Yama est associé aux pères dans la prière du poëte. Il l'est particulièrement à ces ancêtres mythiques de la race humaine que nous avons appris à connaître sous le nom d'A*n*giras (v. 3 et 5). Au vers X, 15, 8, il est encore invoqué avec les pères. Enfin l'hymne X, 135 mentionne au vers 7 la demeure de Yama, cf. X, 114, 10, et au vers 1, nous montre ce personnage buvant avec les dieux sous un arbre aux larges feuilles, et accueillant là « les anciens ».

Quelle est l'origine de ce mythe d'un roi des morts, et que représente ce roi? C'est ce que nous devons maintenant chercher à découvrir. Mais pour que l'investigation soit complète, nous devons d'abord étudier le personnage de Vivasvat, considéré comme le père de Yama, X, 14, 5; 17, 1 et 2, qui reçoit pour cette raison l'appellation patronymique de *vaivasvata*, X, 14, 1; 58, 1; 60, 10; cf. IX, 113, 8; X, 164, 2.

Le mot *vivasvat* a dans le *R*ig-Veda deux accentuations différentes. Dans les trois passages où il est expressément donné pour le nom du père de Yama, il est accentué sur la première syllabe. Dans tous les autres, à l'exception de deux, VIII, 6, 39; Vâl. 4, 1, il est accentué sur la seconde. On ne voit pas toutefois que cette différence d'accentuation corresponde à aucune différence essentielle de signification. Notre mot, pris comme adjectif, dans le sens de « brillant », est appliqué à l'aurore, III, 30, 13; cf. I, 44, 1, et peut-être aussi au char des Açvins, X, 39, 12. Il l'est encore à l'éclat d'Agni, I, 96, 2, et à Agni lui-même, VII, 9, 3.

Nous ne nous étonnerons pas qu'une épithète d'Agni soit en même temps le nom d'un ancien sacrificateur, et l'analogie des mythes déjà étudiés nous portera à chercher dans ce sacrificateur une représentation d'Agni lui-même. Les passages qui attribuent le caractère sacerdotal à Vivasvat sont assez nombreux. Quelques-uns ont même induit M. Roth, et après lui M. Grassmann, à admettre que le mot *vivasvat* peut désigner le prêtre actuel en tant que « matinal », ou même en tant que « brillant dans la lumière du matin ».

1. Nous retrouverons ce dernier vers à propos de Varu*n*a.

Mais là même où le verbe est au présent ou à l'impératif, les prières de Vivasvat qui excitent Soma, IX, 99, 2; cf. IX, 26, 4; 66, 8, ou dont Indra est invité à « s'enivrer », VIII, 6, 39, peuvent être de même que les offrandes de Manus, dont il a été question plus haut, celles dont l'institution remonte, par une tradition ininterrompue, au premier sacrificateur. Et en effet, nous lisons au vers I, 139, 1, que la prière « nouvelle » est rattachée à Vivasvat comme à son « nombril », c'est-à-dire, selon l'explication présentée plus haut de cette expression bizarre, comme à son point d'origine. De même les qualifications de « poëte harmonieux », V, 11, 3, ou de « messager », X, 21, 5, de messager « antique », VIII, 39, 3, de messager et de « sacrificateur », I, 58, 1, de Vivasvat, attribuées à Agni, celle de « séjour de Vivasvat », attribuée à la place du sacrifice, I, 53, 1; III, 34, 7; 51, 3; X, 75, 1, rappellent les locutions telles que « le sacrificateur de Manus, la demeure de Manus », et confirment l'interprétation que j'en ai proposée. Des biens « attribués à Manus » on peut aussi rapprocher « le lot de Vivasvat » que gagnent les Somas, IX, 10, 5.

D'ailleurs, dans plusieurs des passages cités, l'emploi d'un verbe au passé permet de rapporter directement à Vivasvat le sacrifice dont il s'agit. Cette interprétation paraît nécessaire dans ceux où l'expression « les dix de Vivasvat », VIII, 61, 8, ou « les filles de Vivasvat », IX, 14, 5, désigne les doigts qui ont pressé le Soma. En qualité d'ancien sacrificateur, Vivasvat est un protégé d'Indra qui a déposé chez lui « un trésor », II, 13, 6. Il est nommé à côté de Mâtariçvan, comme le premier auquel le feu soit apparu, I, 31, 3 [1], et de même que Mâtariçvan, il peut être conçu comme opérant dans le ciel [2]. Ainsi au vers IV, 7, 4, le « messager de Vivasvat » est le feu apporté aux différentes races par les Ayus. Ailleurs, c'est Mâtariçvan apportant le feu du ciel qui reçoit lui-même la qualification de messager de Vivasvat, VI, 8, 4. Il n'y a là rien qui doive nous étonner. Agni, qui est le prototype de tous les sacrificateurs mythiques, n'a-t-il pas des formes célestes aussi bien qu'une forme terrestre? En fait, le mot *vivasvat* est devenu dans la littérature postérieure un nom du soleil.

1. Voir plus haut, p. 55, note 2, la correction proposée.
2. Au vers X, 12, 7, le séjour de Vivasvat où se réjouissent les dieux paraît être la place du sacrifice céleste. Voir plus bas.

J'admettrai même, si l'on y tient, qu'il a reçu cette application dès l'origine. Je reconnaîtrai que la formule des vers X, 39, 12 « les deux jours (le jour et la nuit) de Vivasvat [1]», suggère assez naturellement l'idée du soleil, et qu'en tout cas Vivasvat figure comme un personnage divin au vers X, 65, 6 à côté de Varu*n*a et des dieux. Il n'en restera pas moins vrai que la conception d'Agni, dont le soleil n'est qu'une des formes, peut seule rendre compte du caractère d'ancien sacrificateur qui est, dans le *R*ig-Veda, le trait dominant du mythe de Vivasvat.

Nous avons eu déjà plus haut l'occasion de comparer Vivasvat à Manu, en montrant que les deux noms peuvent se remplacer dans des formules équivalentes. On les trouve ensemble dans une énumération d'anciens sacrificateurs, Vâl. 4, 1 [2], dans une invocation aux Açvins : « Vous qui avez séjourné chez Vivasvat, venez comme chez Manus », I, 46, 13, et dans un autre passage où l'origine de la race divine elle-même est rapportée à Vivasvat, comme elle l'est ailleurs à Manu ; les dieux en effet y reçoivent la qualification de « races de Vivasvat » en même temps que celle de « contentés par Manu », X, 63, 1. Manu, considéré plus tard comme le fils de Vivasvat, paraît n'avoir pas différé primitivement de son père, et il n'en différait pas en effet, en tant que tous deux étaient des personnifications d'Agni.

La même observation s'applique du reste à Yama, dont le *R*ig-Veda, ainsi que nous l'avons dit, fait déjà un fils de Vivasvat. Ce dernier a peut-être rempli lui-même les fonctions d'un dieu de la mort. C'est du moins ce que donne à penser le vers VIII, 56, 20 : « Que le trait de Vivasvat, ô *A*dityas !.. ne nous atteigne pas avant la vieillesse ! » En tous cas, comme Vivasvat et Manu, Yama est le père de la race divine elle-même. « Nous honorons par nos sacrifices, » dit un poëte, I, 83, 5, « la race immortelle de Yama [3] ». Au vers X, 21, 5, il est rapproché de Vivasvat, comme ayant eu Agni pour messager. Aux formules déjà citées « le sacri-

1. Si le génitif *vivasvata*h n'est pas une épithète du char des Açvins. Voir plus haut, p. 86.
2. Voir plus haut, p. 63, note 3.
3. On pourrait prétendre que cette expression désigne les pit*r*is, les ancêtres tels qu'Atharvan et Uçanas Kâvya nommés dans le même vers ; mais la comparaison des mythes de Manu et de Vivasvat rend mon interprétation plus vraisemblable.

ficateur de Manus, le sacrificateur de Vivasvat », appliquées à Agni, paraît s'être ajoutée celle de « sacrificateur de Yama », X, 52, 3. Son caractère sacerdotal ressort encore des vers VII, 33, 9 et 12, d'après lesquels Vasish*th*a et les Vasish*th*as ont tissé la trame tendue par Yama. Telle est en effet la figure par laquelle les poëtes védiques expriment ordinairement la succession ininterrompue des sacrifices[1]. Nous verrons plus loin, à propos du sacrifice céleste, que, même revêtu du caractère divin, X, 51, 1 et 2, Yama reste celui qui a trouvé le feu[2], *ibid.* 3, à peu près comme Mâtariçvan et les Bh*r*igus. L'analogie nous permettrait donc déjà de considérer Yama comme une personnification d'Agni lui-même. Le nom de Yama est, d'ailleurs, non-seulement rapproché de ceux d'Agni et de Mâtariçvan dans l'énumération des appellations diverses de l'être unique, I, 164, 46, mais directement appliqué à Agni[3] dans le vers 8 de l'hymne I, 66, tout entier consacré aux louanges du feu : « Yama est ce qui est né[4], Yama est ce qui doit naître ; il est l'amant des filles et le mari des femmes. » On peut soutenir, il est vrai, que le mot *yama* est ici pris dans son sens étymologique ; mais il n'en restera pas moins intéressant de constater que le nom de notre personnage, comme celui de la plupart des anciens sacrificateurs déjà étudiés, se rencontre comme épithète du feu. L'analogie déjà invoquée en devient plus frappante.

Le sens étymologique du mot *yama* le rendait d'ailleurs très-propre à désigner Agni. Ce mot signifie « jumeau[5] » et convenait parfaitement à l'une quelconque des formes du feu

1. Au vers I, 116, 2, le combat de Yama (si toutefois le mot est ici nom propre) est aussi vraisemblablement le sacrifice de Yama. Cf. le « combat de Vivasvat », IX, 66, 8.

2. Nous pourrons comparer plus loin le vers I, 163, 2, d'après lequel c'est Yama qui a donné le cheval du sacrifice, représentant Soma, lequel est lui-même essentiellement identique à Agni.

3. Nous verrons aussi que le vers I, 163, 3, identifie à Yama le cheval du sacrifice qui, d'après le vers 2, aurait été donné par lui. Ce mythe est donc exactement parallèle à celui qui, tantôt identifie Yama au feu, tantôt lui attribue la découverte du feu.

4. Littéralement « Yama est né. »

5. Il a été interprété plus tard dans le sens de « dompteur », suggéré par les fonctions de Yama comme dieu des morts. Mais ce sens n'appartient dans le *R*ig-Veda qu'au mot *yama* paroxyton, VIII, 24, 22 ; 92, 10, employé aussi comme abstrait, I, 73, 10 ; II, 5, 1 ; III, 27, 3, cf. V, 61, 2. Le sens de « jumeau » convient à tous les emplois du mot *yama* oxyton comme nom commun.

comparée à ses autres formes. Toutefois dans le mythe de Yama, c'est surtout à une jumelle[1] que le jumeau est opposé, et il nous faut attendre, pour traiter ce point, le chapitre qui doit être consacré aux rapports des éléments mâles et des éléments femelles. Mais nous trouvons un nouvel argument en faveur de l'identification de Yama avec Agni dans les fonctions mêmes par lesquelles il nous intéresse ici, c'est-à-dire dans ses fonctions de roi des morts.

Le vers X, 135, 1, déjà cité, d'après lequel Yama accueille les anciens dans le séjour où il boit avec les dieux sous un arbre aux larges feuilles, lui donne les noms de père et de chef de race. C'est qu'en effet, il a été le premier homme. Sa sœur jumelle Yamî, dans l'hymne où elle l'invite à s'unir à elle, lui dit pour vaincre ses scrupules, X, 10, 3 : « Les immortels le veulent, ils veulent que l'unique mortel (actuellement existant) ait une postérité. »

En qualité de premier homme, il a été aussi le premier mort. Le vers X, 13, 4, porte seulement que Yama « a abandonné son propre corps ». Mais un autre passage dit expressément qu'il est parti le premier pour l'autre monde, X, 14, 1 : « Celui qui a franchi les grandes montagnes, observant le chemin pour un grand nombre d'autres, le fils de Vivasvat qui réunit les hommes, le roi Yama, honore-le d'une offrande. — 2. Yama a le premier trouvé la voie pour nous. On ne peut enlever à nos pères anciens ce domaine où ils sont partis, suivant les chemins qui sont les leurs et qu'ils avaient ainsi appris à connaître. » L'Atharva-Veda, en reproduisant avec une variante le premier de ces deux vers, est plus explicite encore, XVIII, 3, 13 : « Celui qui est mort le premier des mortels, celui qui est parti le premier pour cet autre monde, etc. » Il semble que cette conception de Yama, comme le premier homme et le premier mort, suffirait à la rigueur pour expliquer son élévation à la dignité de roi des morts. Mais qui ne voit combien l'identification de Yama avec Agni facilite l'explication du mythe? Agni a trois formes, sous chacune desquelles il pouvait être appelé à remplir le rôle dévolu à Yama. En qualité d'éclair, il régnait sur ces eaux qui étaient l'un des séjours des morts, sur cette région des nuages avec lesquels était allée se confondre la fumée de leur corps, et des vents auxquels s'était

1. A Yamî, dans l'hymne X, 10 ; cf. X, 12, 6.

réunie leur âme. En qualité de soleil, il était lui-même leur demeure et devait, en revêtant une personnalité divine, devenir leur roi. Le soleil aurait pu même, dans la conception très-ancienne qui place à l'occident le séjour des morts, être celui qui, selon l'expression des vers cités tout à l'heure, a traversé les grandes montagnes (du ciel), et trouvé le premier la route (en s'avançant de l'orient à l'occident). Cependant c'est du feu terrestre, c'est du feu du bûcher qu'on pouvait dire le plus justement qu'il avait frayé la route et montré le chemin aux ancêtres. Toutes les fonctions, réelles ou supposées, d'Agni ont dû concourir à la formation du mythe de Yama, aussi bien que l'idée du premier homme, qui d'ailleurs semble être dans le *R*ig-Veda inséparable de celle du feu. Mais c'est sa fonction réelle de conducteur des morts qui paraît être dans la plus étroite relation avec celle de roi des morts, surtout si on la complète par l'idée qu'Agni, en conduisant les morts dans le soleil ou dans les eaux, se réunissait lui-même au soleil ou à l'éclair[1].

Les deux rôles semblent d'ailleurs avoir été primitivement réunis dans le personnage de Yama. Nous venons de rappeler le passage où il est représenté frayant la voie aux ancêtres, et dont on peut rapprocher le vers I, 38, 5 adressé aux Maruts : « Que votre chantre..... ne parte pas par le chemin de Yama ! » c'est-à-dire ne meure pas encore. Désormais roi d'un séjour mystérieux, ce qui n'a rien de contradictoire avec la notion d'Agni, si souvent conçu comme retiré dans le monde invisible, Yama n'est plus sans doute le conducteur des morts au sens primitif et naturaliste. Mais il ne se contente pas pourtant de régner paisiblement sur son peuple, il cherche à l'augmenter par des conquêtes ; en d'autres termes, comme son père Vivasvat dans le passage cité plus haut, il est le dieu de la mort. C'est en ce sens que l'auteur du vers X, 135, 2 a pu dire de lui : « J'ai considéré avec colère celui qui accueille les anciens, *et qui agit si méchamment ;* mais je lui ai de nouveau adressé mes vœux. » Au vers X, 165, 4 il reçoit même le nom de *mrityu* « la mort ». C'est peut-être dans le même sens, et non pas seulement par

1. Au vers X, 18, 13, Yama est prié ainsi que les pères de consolider la demeure du mort dans la tombe. Mais il ne faut voir là sans doute qu'un nouvel exemple de la facilité avec laquelle les croyances conformes à des rites nouveaux se généralisent en dépit de la conservation des rites anciens dans certaines tribus ou dans certaines familles.

allusion au chemin parcouru par Yama, le premier mort, qu'il faut entendre le texte cité tout à l'heure : « Que votre chantre ne parte pas par le chemin de Yama ! » La prière pour la longue vie prend un sens tout particulier quand elle est adressée à Yama, dieu de la mort, X, 14, 14.

Dans la mythologie postérieure, Yama vient lui-même chercher les morts, et si ce rôle, analogue à celui du dieu psychopompe dans la mythologie grecque, ne lui est pas expressément attribué dans nos hymnes, ce n'est pas une raison de croire qu'il ait été tardivement introduit dans la conception du roi des morts. C'est au contraire la distinction de Yama et du messager, X, 165, 4, ou des deux messagers, X, 14, 12, de Yama, car l'emploi dont il s'agit n'est pas resté sans titulaire dans le *R*ig-Veda, c'est cette distinction, dis-je, qui, comme nous allons le voir, peut passer pour une forme secondaire du mythe. Or, l'idée d'un être divin qui vient chercher les morts paraît se rattacher étroitement à celle du feu qui les emporte, et qui d'ailleurs est sans cesse sur le chemin du ciel, tantôt pour y monter, tantôt pour en descendre.

Le messager de Yama, dans l'hymne X, 165, qui au vers 1 l'appelle aussi le messager de Nir*r*iti (la destruction), est un oiseau[1] qui annonce la mort et dont on cherche à détourner la fatale influence. Cet oiseau ne diffère pas mythologiquement du trait « ailé » qui représente aux vers 2 et 3 la menace de mort, et dont il est dit, comme de l'oiseau lui-même (vers 4), qu'il descend dans le feu, dans le foyer, (littéralement qu'il le prend pour séjour.) Tous ces détails sont aisés à expliquer. Le feu, et particulièrement le feu venant du ciel, est très-souvent conçu comme un oiseau, aussi bien que comme un trait ailé. En descendant dans le foyer, le trait ailé, qui rappelle le trait de Vivasvat ou l'oiseau messager de Yama, c'est-à-dire le feu céleste qu'ils représentent l'un et l'autre, transforme sans doute le feu domestique en un feu funèbre qui doit par suite retourner au ciel et y porter celui qui l'entretenait. Il se peut d'ailleurs que dès lors le feu descendant du ciel sous forme d'oiseau ait été identifié à un oiseau réel. La formule du vers 4: « Puisse ce que dit le hibou rester sans effet! », paraît même faire allusion à une superstition qui s'est conservée jusqu'à

1. Cf. l'oiseau, messager de Varu*n*a, que le vers X, 123, 6 place dans le séjour de Yama.

nos jours. Mais le sens primitif, ou au moins le sens védique du mythe, n'en est pas moins clairement indiqué par les premiers détails relevés. Aussi bien le hibou est-il dans la mythologie indo-européenne un représentant bien connu du feu descendant du ciel, et sa voix a pu être primitivement la voix du tonnerre.

Les *deux* messagers de Yama, que nous connaissons par les vers X, 14, 10-12, sont, non pas des oiseaux, mais des chiens. Cette forme symbolise naturellement l'idée de « gardien », et en effet ils reçoivent au vers 11 l'épithète *pathirakshî* « gardiens du chemin », le chemin dont il s'agit étant bien entendu celui par lequel les morts arrivent dans leur nouvelle demeure. Mais en qualité de messagers, ils vont trouver les hommes (v. 12), à peu près comme l'oiseau, et porter chez eux la mort, puisque les survivants demandent qu'ils leur rendent la vie, pour voir encore le soleil, *ibid.* Ce sont eux aussi qui conduisent à Yama son nouveau sujet, puisqu'on prie le roi des morts de le confier à eux (v. 11). Le souhait que le vers 10 adresse au mort lui-même : « Echappe aux deux chiens..... en suivant le bon chemin », ne paraîtra pas contradictoire avec cette idée, si l'on se rappelle les formules et les rites destinés à préserver des brûlures du feu le cadavre qu'il emporte dans le ciel. En somme les deux chiens de Yama, auxquels on attribue quatre yeux (v. 10 et 11), comme à Agni, I, 31, 13, qui « fait face de tous côtés », jouent ensemble, tantôt le rôle du feu descendant du ciel, tantôt celui du feu qui y remonte. Selon toute vraisemblance ils représentaient à l'origine ces deux feux, ou encore le feu céleste et le feu terrestre réunis en couple.

Il résulte de ce qui précède que le messager ou les messagers de Yama sont primitivement identiques à Yama lui-même, en tant que représentant comme lui le feu dans sa relation avec les morts, et que les fonctions qui leur sont attribuées ont pu l'être aussi dès l'origine, comme nous voyons qu'elles l'ont été plus tard, à celui qui, d'après le *R*ig-Veda, les envoie à sa place. Nous verrons d'ailleurs plus loin en étudiant le mythe de la naissance des jumeaux dont l'un est Yama, que la filiation de ce couple est mythologiquement identique à celle des deux chiens, messagers de Yama[1]. C'est alors seulement que nous pourrons expliquer

1. Et des Açvins que leur nom de Nâsatya rapproche encore des deux chiens, qualifiés au vers 12 de *urûnasau* « au large nez ».

le métronymique *sârameyau* « nés de Saramâ » appliqué à ces chiens.

Quant à présent, nous en aurons fini avec le roi des morts après une observation importante concernant ses premiers sujets. Déjà nous avons souvent, dans les citations précédentes, rencontré le terme de « pères », sans insister sur une expression qui semblait suffisamment claire par elle-même. Il est utile de remarquer pourtant que si elle s'applique sans contredit aux ascendants immédiats de chaque famille, elle désigne aussi et même principalement dans nos hymnes les anciens ou les premiers pères, X, 15, 8 et 10, ceux qui ont les premiers suivi les sentiers antiques, X, 14, 2, par où les morts des temps nouveaux vont les rejoindre, X, 14, 7; cf. 9, les *r*ishis premiers-nés qui ont « fait » les chemins, X, 14, 15, et pour tout dire en deux mots les ancêtres mythiques de la race. Au vers X, 14, 6, ces ancêtres sont nommés par leurs noms dans une énumération des « pères »[1], comprenant avec les Navagvas que nous retrouverons plus tard, les A*n*giras, les Atharvans et les Bh*r*igus dont nous avons déjà reconnu le caractère. Celui des Vasish*t*has au vers X, 15, 8 ne paraît guère moins mythologique. C'est d'ailleurs avec les A*n*giras que Yama semble être dans un rapport particulièrement étroit, X, 14, 2-5. Or nous savons que le chef des A*n*giras, comme de toutes les troupes analogues, est Agni. C'est un rapprochement de plus entre Agni et Yama.

Des pères qui viennent d'être nommés, et qui, non-seulement sont immédiatement rattachés au feu, leur chef et leur père, mais n'ont guère d'autres attributs que ceux qu'ils lui empruntent, on pouvait dire, comme du feu lui-même, que leur arrivée dans le ciel avait été un *retour*. Plus généralement, le départ des morts pour leur nouvelle demeure devait être ainsi conçu en vertu du mythe de l'origine ignée de la race humaine. C'est cette idée qui paraît exprimée dans des formules dont le sens pourrait sembler équivoque, s'il n'était pas éclairci par le rapprochement d'une formule analogue, appliquée à un être qui, comme nous le verrons plus tard, représente soit Agni, soit Soma, et qui en tous cas a trois formes correspondant aux trois mondes, X, 56, 1 : « Voici

1. Le vers X, 15, 13 supplée à cette énumération par la formule « ceux que nous connaissons, et ceux que nous ne connaissons pas ».

une de tes splendeurs ; une autre est plus haut; réunis-toi à la troisième; en te réunissant à ton corps (à toi-même[1]), sois agréable, sois cher aux dieux dans ta naissance suprême! » Comme Agni ou Soma, dont nous constaterons l'identité mythologique avec Agni, en se réunissant au soleil ou à l'éclair, se réunissent à eux-mêmes, les morts qu'Agni emporte avec lui vont aussi rejoindre leur principe, ce que les hymnes expriment en disant d'eux pareillement qu'ils se réunissent à eux-mêmes ou à leurs corps, X, 16, 5 : « Rends aux pères, ô Agni, celui qui t'est sacrifié avec les offrandes funéraires ; revêtant la vie (céleste), qu'il aime sa postérité; qu'il se réunisse à son corps, ô Jâtavedas » ; X, 14, 8 : « Réunis-toi aux pères, réunis-toi à Yama, trouve l'accomplissement de tes désirs dans le ciel suprême; débarrassé de toute imperfection, retourne dans ta demeure; plein d'éclat, réunis-toi à ton corps. »

La même formule est appliquée aux pères eux-mêmes : « Ils sont rentrés dans leurs corps », X, 56, 4. Mais pour eux elle peut prendre un sens particulier, quoique étroitement lié au précédent. En effet, bien que le vers X, 88, 15, (cf. le vers 5 de l'hymne X, 130, et l'ensemble de cet hymne), distingue deux sortes de pères ou d'ancêtres, ceux des hommes, et ceux des dieux vraisemblablement identiques aux « anciens » dieux, X, 90, 16, que nous retrouverons plus tard, les ancêtres de la race humaine sont eux-mêmes souvent assimilés aux dieux. Établissons d'abord ce point.

Je n'insisterai pas sur les offrandes qu'on fait aux pères. Ces offrandes, quoique d'après le vers X, 154, 1 elles paraissent comprendre les principaux éléments des sacrifices offerts aux dieux, représentent la nourriture qui de tout temps a été due aux morts, et sont au vers X, 14, 3 expressément distinguées sous le nom de *svadhâ*, cf. X, 15, 12; 16, 5, des offrandes aux dieux désignées par le mot *svahâ*. Mais là ne se bornent pas les rapports des pères avec les hommes vivant sur la terre. Non-seulement ceux-ci les nourrissent, non-seulement ils craignent de les irriter, III, 55, 2; X, 15, 6, mais ils les invoquent, VI, 75, 9-10, comme des protecteurs, I, 106, 3; X, 15, 5; cf. 3, ils les prient de donner la richesse à leurs fils, *ibid.* 7, ils souhaitent d'être dans leurs

1. Le mot *tanû* « corps », comme le mot *âtman* « âme », tient souvent lieu de pronom réfléchi.

bonnes grâces, X, 14, 6[1]. Les Vasish*th*as sont ainsi dans le vers VII, 33, 1 appelés au secours de leurs descendants, cf. 4 et X, 15, 8, et ce sont peut-être eux encore qui, au vers VII, 7, 6 « exaucent » leur race. A la vérité, on ne pouvait guère considérer les ancêtres comme vivant d'une vie nouvelle, sans les concevoir en même temps comme agissants. Mais cette vie nouvelle qu'ils mènent dans le ciel, n'est-ce pas la vie même des dieux? Nous rencontrerons plus tard un nom des dieux, celui d'*asura*, dérivé d'un mot *asu* signifiant souffle, mais désignant aussi dans le *R*ig-Veda les sources célestes de la vie. Les Asuras sont ceux qui s'abreuvent directement à ces sources. Or, c'est à ces mêmes sources que les morts transportés au ciel puisent leur vie nouvelle. Il est dit en effet des pères qu'ils sont allés dans l'*asu*, X, 15, 1. Cette conception s'est fixée dans un mot composé, *asunîti*, qui paraît signifier « le chemin de la vie [2]», c'est-à-dire le chemin suivi par les morts montant au ciel, et qui est devenu le nom d'un génie funèbre, X, 59, 5-6.

D'ailleurs, les pères ne participent pas seulement à la vie des dieux; les chantres védiques ne se bornent pas non plus à les représenter sur le même char qu'Indra et que les dieux, X, 15, 10 : ils les divinisent formellement. Bien plus, le vers X, 16, 2 souhaite au mort même dont les funérailles s'accomplissent, de devenir, en suivant le chemin de la vie (*asunîti*), le chef des dieux, celui qui les conduit à sa volonté, *devânâm vaçanîh* [3]. Toutefois, c'est avant tout aux premiers ancêtres de la race qu'est attribué le caractère divin. Il faut même remarquer que dans ce lointain mythologique, les pères et les dieux peuvent se confondre. En effet, l'immortalité des dieux mêmes est une immortalité acquise, X, 53, 10; 63, 4. Nous verrons bientôt que c'est par le sacrifice qu'ils ont conquis leur droit au sacrifice, et qu'ils se sont élevés au

1. Cf. le vers déjà cité, X, 16, 5, où l'on souhaite que le mort « aime » sa postérité.

2. D'après son accentuation (sur l'*a* initial) le composé est possessif, et, rapproché du texte cité « les pères qui sont allés dans l'*asu* », il ne semble pas pouvoir signifier autre chose que « conduisant à la vie ». Je précise cette interprétation dans le sens de « chemin », pour tenir compte de l'emploi du mot avec les verbes de mouvement: « Quand il suivra ce chemin qui conduit à la vie », X, 16, 2; cf. 12, 4. Du sens étymologique « conduisant à la vie » on a pu passer directement à l'idée d'un génie funèbre.

3. M. Grassmann a très-bien vu le vrai sens du composé *vaçant*, méconnu par M. Roth.

ciel où d'ailleurs étaient déjà des dieux plus anciens, I, 164, 50; X, 90, 16. C'est encore sans doute aux dieux, nommés dans le vers précédent, qu'il faut rapporter ce passage, I, 68, 4 : « Tous reçoivent en partage l'essence divine, en observant toujours la loi immortelle. » L'auteur du vers X, 13, 1 invoque « tous les fils de l'immortalité (les immortels) qui ont pris la nature divine. » Nous avons du reste fait observer que les Bh*r*igus jouent, au moins quelquefois, le rôle d'êtres exclusivement divins, et nous avons vu, ou nous verrons dans la suite de ce livre, que le caractère divin se combine avec celui d'anciens prêtres dans la conception des A*n*giras et de tous les groupes du même genre. Mais le titre de dieux et le nom de pères sont expressément et à la fois attribués aux mêmes personnages, précisément dans le vers où se rencontre la formule citée plus haut, X, 56, 4 : « Les pères sont entrés en possession de leur haute dignité ; dieux, ils ont exécuté leurs desseins parmi les dieux; ils ont enroulé ce qu'ils avaient développé (*littéralement* mis en mouvement); ils sont rentrés dans leurs corps. »

J'ai dit que cette formule pouvait avoir là un sens particulier. Et en effet les pères, en tant qu'assimilés aux dieux, peuvent être considérés comme se manifestant dans l'espace visible, sous la forme des phénomènes célestes qui, ainsi que nous le verrons, forment la base de la conception des dieux védiques, et comme rentrant dans leurs corps quand ces phénomènes disparaissent. Ajoutons qu'ils pourraient l'être par la seule raison qu'ils sont réunis au soleil ou aux eaux du ciel. Ce trait de notre dernière citation : « Ils ont enroulé ce qu'ils avaient développé », s'explique très-bien dans ce sens. Au vers II, 24, 6 il est dit des compagnons de B*r*ihaspati, c'est-à-dire d'un groupe d'anciens prêtres, qu'ils sont remontés au lieu d'où ils étaient venus, après avoir observé les actes contraires à la loi, cf. *ibid.* 7, c'est-à-dire sans doute, après avoir, avec le soleil auquel ils sont réunis, surveillé les œuvres des hommes, (cf. quatrième partie, ch. II, sect. v). On peut leur comparer, dans l'ordre des phénomènes météorologiques, ces oiseaux dont il est dit au vers I, 164, 47, que lorsqu'ils sont revenus du séjour de la loi, c'est-à-dire du lieu mystérieux qu'ils habitent, la terre est arrosée de beurre (de pluie). Cependant, le plus probable est que nos formules font allusion à la fois à l'ascension des pères remontant de la terre au ciel, et à leur disparition après qu'ils

ont été momentanément manifestés dans l'espace visible. Il doit au moins en être ainsi dans l'hymme I, 72, où des personnages qui, d'après le vers 9, « se sont incorporés dans une nombreuse postérité [1], en se frayant une voie à l'immortalité », sont représentés au vers 5, à la fois « se faisant leurs corps après avoir abandonné leurs corps », et, de même que ceux qui ont observé les actes contraires à la loi, « veillant à tour de rôle », apparemment dans le soleil auquel ils sont réunis. Les mêmes personnages, d'après le vers 3, ont « après avoir honoré Agni trois saisons, sacrifié leurs corps et pris des formes sacrées ». Remarquons à ce propos qu'on peut citer d'une façon générale comme faisant allusion, soit à l'ascension des anciens prêtres de la terre au ciel, soit aux apparitions et aux disparitions successives des phénomènes célestes, les nombreux emplois des formules telles que : « Ils ont pris dans le mystère leurs formes suprêmes », X, 5, 2, ou « ils ont pris leurs essences sacrées », VI, 1, 4, que nous retrouverons souvent appliquées aux Maruts.

D'ailleurs le vers même qui a donné lieu à toutes ces explications est immédiatement suivi d'un trait qui se rapporte évidemment à l'apparition des pères dans le ciel, à leur manifestation dans les phénomènes célestes, X, 56, 5: « Par leur puissance, ils ont parcouru tout l'espace, réalisant les antiques essences qui n'existaient pas encore. » Il s'agit du reste, comme on le voit, de la première apparition de ces phénomènes, du branle donné pour la première fois aux révolutions célestes qui constituent l'ordre du monde. La suite du même passage n'est pas moins intéressante. Les pères continuent à y jouer le rôle de véritables puissances cosmogoniques, en tant que premiers auteurs des races humaines, et généralement de tous les êtres, X, 56, 5: « Tous les êtres ont été contenus en eux (dans leurs corps); ils ont provigné diversement dans les créatures » ; et plus loin, X, 56, 6 : « ...Les pères ont placé leur postérité, la force qui leur est propre, dans les (demeures) inférieures [2], comme un tissu

1. A *ye viçvâ svapatyâni tasthuh*, littéralement « qui ont pris (pour forme) toutes les belles postérités ». Cf. X, 13, 1 : *â ye dhâmâni divyâni tasthuh* », qui ont revêtu des formes divines. »

2. D'après le vers 7, un personnage désigné par le nom de *brihaduktha*, que l'Anukramanî donne pour l'auteur de l'hymne, cf. X, 54, 6, mais qui paraît être un ancêtre, et dont le nom est peut-être au vers V, 19, 3, appliqué à Agni, a placé sa postérité dans les demeures inférieures et dans les demeures supérieures. Il y a là sans doute une allusion aux deux groupes

tendu[1]. » Il ne semble pas toutefois qu'ils représentent là des pouvoirs aussi primordiaux que ceux dont il est question au vers I, 164, 36, que ces sept êtres à demi formés[2], qui sont la semence du monde, et dont on peut rapprocher l'être sans os produisant celui qui a des os, I, 164, 4, et le « non né » auquel se rattache un être unique, Viçvakarman, X, 82, 6. Les pères dont il s'agit dans notre passage sont eux-mêmes les fils de l'Asura céleste que « par leur troisième œuvre » ils ont « séparé en deux », ou « établi en deux endroits », et qui représente sans doute Agni, partagé entre le ciel et la terre. Ils n'en sont pas moins, par les traits déjà cités, et par ce dernier même que nous retrouverons tout à l'heure, assimilés à des dieux. Mais ils restent pourtant les ancêtres de la race humaine dans le ciel, et bien que conçus comme ayant habité le ciel dès l'origine, ils sont identiques aux pères qui y sont parvenus, ou plutôt qui y sont *retournés*. Ne dit-on pas en effet du mort même dont le corps est, dans une cérémonie réelle, actuelle, emporté par le feu du bûcher, et qui va rejoindre les pères, qu'il se réunit à lui-même ou à son propre corps ? Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que l'attribut de l'humanité fût, dans les idées védiques, incompatible avec les hautes fonctions cosmogoniques qui sont attribuées aux pères en question dans les vers X, 56, 4-6, et dans bien d'autres. Nous verrons en effet plus loin que, par le sacrifice, les anciens prêtres ont exercé toutes celles qui auraient dû être, à ce qu'il semble, le privilége des dieux.

On peut résumer les observations qui précèdent, et expliquer d'un mot les confusions et les identifications signalées, en rappelant que les « pères » participent de la nature d'Agni, leur prototype, et lui sont mythologiquement assimilés. Ils ont comme lui leur première origine au ciel, et s'y manifestent sous toutes les formes qu'il y prend lui-même, et comme ils remontent au ciel avec lui, ils en sont avec lui descendus.

Sur ce dernier point une remarque est encore nécessaire.

des vivants et des morts d'une même famille, ou peut-être de la race entière. — Cf. encore IX, 83, 3.

1. Ce trait marque la succession ininterrompue des générations.

2. *Ardha-garbha*, « demi-fœtus », et non « se trouvant à l'intérieur de la matrice », comme le veulent MM. Roth et Grassmann.— D'après le second hémistiche, ces êtres « qui embrassent tout » semblent identifiés aux sept rishis. Voir plus bas.

Comme il résulte de diverses expressions des textes précédemment cités, le fils n'est en quelque sorte qu'une autre forme du père, et, pour les premiers pères, placer leur postérité sur la terre, c'était, en un certain sens, y descendre eux-mêmes. En ce même sens, les pères continuent à habiter la terre où ils provignent dans leurs arrière-neveux. Il y a plus, et comme le feu redescend sans cesse dans les plantes, rapportant ainsi à la terre le principe de vie qui devient la nourriture du père et est transmis par lui à ses enfants, les pères mythiques qui, en dernière analyse, représentent ce feu lui-même, ont pu être conçus comme redescendant aussi sur la terre, et comme y redescendant dans les plantes. Nous touchons ici à un mythe qui joue un rôle beaucoup plus important dans la mythologie indo-européenne que dans la mythologie védique, et qui a été étudié par M. Kuhn dans son livre sur la descente du feu, celui de l'origine végétale de la race humaine. Ce mythe a pris diverses formes et a pu avoir diverses origines. Je me borne à signaler l'allusion la plus claire qui semble y être faite dans le *R*ig-Veda. Elle se rapporte à la notion que nous venons d'indiquer, celle de la descente des pères dans les plantes. En effet le vers déjà cité, X, 16, 3, outre ces formules : « Que l'œil aille dans le soleil, l'âme dans le vent, » et : « Va dans les eaux, si tu t'y trouves bien, » contient encore les suivantes : « Va, selon la loi, dans le ciel et sur la terre, » et « Prends un corps dans les plantes. » J'avais relevé déjà la mention des pères « inférieurs » et celle plus précise des pères « qui sont établis dans le séjour terrestre, » en annonçant qu'elle pourrait s'expliquer par le mythe de la descente des pères.

Signalons un dernier trait de ressemblance entre les pères et Agni. Si les pères sont immortels et ont souvent le caractère divin, aussi bien qu'Agni lui-même, ce caractère divin et cette immortalité sont quelquefois considérés chez Agni, de même que chez les pères, comme des attributs acquis. Nous avons déjà fait une observation analogue pour les dieux en général. Mais cette idée devait être, dans son application au principe igné lui-même, l'objet d'une remarque spéciale. Nous analyserons avec quelque détail, dans le paragraphe suivant, l'hymne X, 51, où l'immortalité est promise à Agni par les dieux, en récompense des services qu'il est appelé à leur rendre dans le sacrifice. L'analogie avec les pères

est donc complète. Dans l'hymne X, 52 dont nous constaterons la ressemblance avec l'hymne X, 51, Agni demande pareillement l'immortalité aux dieux (vers 5). J'interprète dans le même ordre d'idées le vers VIII, 49, 15, d'après lequel Agni porte les offrandes et règne ensuite parmi les dieux, et le vers VIII, 23, 18 portant qu'Agni, pris pour messager par les dieux, est devenu, par son obéissance, le premier de ceux qui ont droit au sacrifice. Ce dernier trait rappelle l'abandon que les dieux font à Agni d'une part de l'offrande, dans l'hymne X, 51. On lit encore, au vers X, 122, 5, qu'Agni est « appelé à l'immortalité » (cf. IX, 108, 3); le vers I, 69, 6 lui souhaite d'acquérir « toutes les essences divines » et le vers I, 72, 1 le représente prenant pour lui toutes les immortalités[1].

§ IV. — LE SACRIFICE CÉLESTE

Après avoir reconnu que, selon les idées védiques, le feu terrestre, et particulièrement le feu du sacrifice, est de même nature que les feux célestes, qu'il est descendu du ciel et qu'il y remonte, enfin que les hommes ont la même patrie que lui et y retournent avec lui, nous devons nous demander comment les auteurs des hymnes expliquaient la manifestation dans le ciel de ce feu qu'ils allumaient eux-mêmes sur la terre. Avec cette question, nous abordons le sujet de l'assimilation des phénomènes célestes au sacrifice terrestre. Nous en traiterons ici, selon le plan que nous nous sommes tracé, la partie qui concerne le sacrifice en général, et le premier élément du sacrifice, c'est-à-dire le feu, en particulier, réservant celles qui concernent les autres éléments pour l'étude spéciale qui sera consacrée à chacun d'eux.

La conception d'un sacrifice célébré dans le ciel trouverait déjà une explication dans l'ordre d'idées qui a fait l'objet du paragraphe précédent. Les Aryas védiques, en confiant leurs morts au feu qui les emportait avec lui dans les régions supé-

1. Nous renvoyons à la section consacrée aux Asuras dans le chapitre I de la quatrième partie les textes relatifs à l'acquisition par Agni de la dignité d'Asura, V, 10, 2; VII, 5, 6. Il va sans dire que l'immortalité d'Agni n'est pas toujours considérée comme acquise. Le vers X, 45, 8, par exemple, porte qu'il a été immortel dès sa naissance.

rieures, peuplaient le ciel d'habitants qu'on devait supposer adonnés dans leur nouvelle demeure aux mêmes œuvres que sur la terre, et avant tout à l'œuvre par excellence, au sacrifice. C'est probablement en ce sens qu'il faut entendre le vers X, 92, 3 : «... Quand les vénérables eurent atteint l'immortalité, alors ils célébrèrent la race divine. » Le vers V, 15, 2 est plus précis : « Ils ont, selon la loi, observé la loi durable dans l'acte efficace[1] du sacrifice, au plus haut du ciel, eux qui, avec ceux qui sont nés (avec les races humaines), ont atteint les héros qui ne sont pas nés (les dieux), siégeant dans le ciel dont ils maintiennent les lois durables. » La récompense accordée à la piété, d'après les vers VIII, 19, 17 et 18, consiste, indépendamment d'avantages qui peuvent être rapportés à la vie terrestre, dans la célébration de sacrifices célestes : « 17. Ceux-là seuls, ô Agni, les prêtres pieux, ô prêtre divin, ô dieu sage, qui t'ont établi (comme sacrificateur). — 18. Ceux-là seuls, ô bienheureux, ont fait un autel, des offrandes, des libations de Soma dans le ciel, ceux-là seuls ont, dans les combats, conquis une grande richesse, qui ont mis en toi tout leur amour. » Enfin, au vers X, 107, 4, l'offrande que les bienfaiteurs des prêtres, arrivés au ciel, surveillent en même temps que le vent et l'hymne céleste (du vent), est probablement une offrande céleste.

Mais ce ne sont pas seulement les pères parvenus à l'immortalité, ce sont les dieux eux-mêmes qui sont considérés comme célébrant des sacrifices dans le ciel. Nous ne pouvons actuellement que signaler le terme de *r*ishis divins appliqué aux sept *r*ishis, X, 130, 7, et dont on peut rapprocher celui de prêtres divins : « Avec les prêtres divins, ô Agni, tu es le plus vénérable des sacrificateurs », X, 2, 1, et d' « anciens sacrificateurs divins », X, 128, 3. C'est en effet seulement au chapitre de l'*Arithmétique mythologique*, à la fin de cette première partie, que nous analyserons la notion des sept *r*ishis, aussi bien que celle des « cinq adhvaryus, » et des « sept prêtres », « *dieux* qui ont suivi les lois des dieux », III, 7, 7, et des sept ho*t*ris auxquels paraît appliqué également, X, 35, 10, ainsi qu'aux sept *r*ishis, X, 109, 4, le titre même de dieux. Nous ne pouvons aussi, avant d'avoir consacré au mythe du *purusha* une étude qui sera mieux placée

1. Le mot *çâka*, oxyton, paraît signifier « force, puissance, » non-seulement dans ce passage, mais aux vers IV, 17, 11 ; V, 30, 10 ; VI, 19, 4.

après celle du personnage de Soma, que mentionner le sacrifice de cette victime par les dieux, sujet de l'hymne X, 90, auquel il est fait allusion également dans les trois premiers vers de l'hymne X, 130. Venons-en donc immédiatement aux textes qni sont ici les plus intéressants pour nous, à ceux qui concernent les rapports des dieux, considérés comme sacrificateurs, avec le feu céleste.

Constatons d'abord qu'on dit des dieux, aussi bien que des hommes, qu'ils produisent, I, 59, 2; III, 2, 3, qu'ils font, III, 11, 4, qu'ils allument, VI, 16, 48 ; cf. VI, 11, 6; I, 95, 9, Agni, qu'ils l'allument pour en faire un messager, I, 36, 4. Cette notion s'est fixée dans le composé *deveddha* « allumé par les dieux », servant d'épithète à l'Agni invoqué au vers X, 64, 3 dans une énumération de dieux, et aux Agnis, VII, 1, 22, que l'Agni terrestre doit bien disposer en faveur des hommes et qui paraissent se confondre avec les dieux eux-mêmes.

Or, conformément au système de raisonnements analogiques sur lequel repose toute la mythologie védique, le feu devait être considéré comme allumé dans le ciel, et selon l'expression du vers I, 143, 2 dans le ciel suprême, par les mêmes procédés que sur la terre, particulièrement par le frottement de deux ara*n*is. Ce mythe, que M. Kuhn a cru pouvoir rapporter à la période indo-européenne, n'est, il est vrai, expressément formulé dans aucun texte du *R*ig-Veda. En effet, l'ara*n*i d'or dont il est question au vers X, 184, 3 sert aux Açvins, non pas pour allumer le feu céleste, mais pour faire sortir l'enfant du sein de la mère. Toutefois, ce trait que nous avons déjà relevé à propos de l'origine ignée de la race humaine, est évidemment emprunté au rite de la production du feu par le frottement des ara*n*is, et l'ara*n*i « d'or » maniée par les dieux Açvins ne peut être qu'une ara*n*i céleste. On peut donc voir là une allusion indirecte à la production du feu céleste au moyen des ara*n*is.

A la vérité, le feu peut être tiré dans le ciel d'un élément qui ne saurait le produire sur la terre, il y est « allumé dans la demeure des eaux », III, 25, 5. Mais il est tiré des eaux, comme il le serait du bois, par les « dix doigts » d'un opérateur céleste ; car on verra par la suite que les « mères » d'Agni sont vraisemblablement les eaux dans le passage suivant, III, 23, 3 : « Les dix doigts l'ont engendré, lui l'antique, le bien né, dans les mères dont il est le fils chéri. » Je

montrerai d'ailleurs en temps et lieu que les éléments d'où le feu est tiré sur la terre, c'est-à-dire le bois et la pierre, ont aussi, selon la mythologie védique, leur place dans le ciel. On verra que l'idée de la pierre, en particulier, était naturellement suggérée par l'assimilation des nuages à des montagnes et par la notion de la « voûte » du ciel. Il s'agit donc probablement de la pierre céleste dans le vers II, 24, 7 où les compagnons de B*r*ihaspati dont nous avons parlé déjà, et qui sont rentrés au lieu d'où ils étaient venus après avoir observé les actes contraires à la loi (*ibid.* 6), semblent jouer un rôle analogue à celui des Bh*r*igus communiquant le feu aux hommes : « Fidèles à la loi, ayant observé les actes contraires à la loi, les sages se sont reposés de ce long voyage ; le feu qu'avec leurs bras ils ont allumé dans la pierre n'est pas éloigné (de nous) ; car ils l'ont lâché (laissé descendre sur la terre). » Comme allusion au rôle rempli par le bois, soit dans la production, soit dans l'alimentation du feu céleste, on peut citer, outre le texte relatif à l'ara*n*i d'or des Açvins, celui où il est question de la « bûche », *samidh*, d'Agni, brillant dans le ciel, V, 6, 4; cf. III, 2, 9.

Les dernières citations, d'ailleurs, ne contiennent aucune mention des personnages qui allument le feu céleste, ou, comme le vers II, 24, 7, présentent des traits qui conviennent, au moins en partie, aux pères. Remarquons à ce propos que beaucoup d'autres passages intéressant le mythe du sacrifice céleste, mais ne renfermant, ni le nom des dieux, ni celui des pères, ni aucun trait assez caractéristique pour suppléer à l'un de ces noms, peuvent être rapportés aux pères aussi bien qu'aux dieux. Tels sont les suivants, I, 22, 21 : « Les prêtres vigilants, chantant des hymnes de louanges, allument la forme (littéralement le séjour) suprême de Vish*n*u (le soleil). » — X, 45, 1 : « ... Le pieux ami des hommes chante en allumant dans les eaux la troisième (forme d'Agni) qui est impérissable. » — *Ibid.* 3. Le céleste, l'ami des hommes, t'a allumé, ô Agni, dans la mer, parmi les eaux, dans le sein du ciel ; les taureaux[1] t'ont fortifié[2] dans le troisième monde où tu séjournes, dans le sein des eaux. » — VII, 5, 1 :

1. Voir § VI.
2. Terme consacré pour exprimer l'action du sacrifice sur Agni, et plus généralement sur les dieux.

«... Agni Vaiçvânara, qui, dans le sein de tous les immortels, a été fortifié par les vigilants. »

Mais dans un bon nombre de textes, où la mention du feu allumé dans le ciel est également accompagnée d'allusions plus ou moins directes à un sacrifice, les dieux sont expressément nommés. Le suivant, qui est une formule deux fois employée dans le *R*ig-Veda, III, 9, 9, et X, 52, 6, est d'une clarté qui ne laisse rien à désirer : « Trois mille trois cent trente-neuf dieux ont honoré Agni; ils l'ont nourri de beurre, ils ont répandu pour lui le gazon sacré, et l'ont institué sacrificateur. » En vain objecterait-on que cette formule, tant par le caractère artificiel du nombre de dieux mis en cause, que par la place qu'elle occupe à la fin de deux hymnes, trahit une origine relativement moderne. Les traits essentiels en peuvent être relevés dans d'autres textes dont il n'y a aucune raison de contester l'antiquité. Nous lisons en effet que les dieux ont honoré Agni l'immortel, V, 3, 4, qu'ils ont tous ensemble pris Agni pour messager et qu'ils l'honorent dans les sacrifices, V, 21, 3, qu'ils l'honorent de leurs chants en implorant son secours, I, 128, 8, qu'ils l'ont « oint », c'est-à-dire sans doute arrosé de beurre, en l'instituant sacrificateur, III, 19, 5, qu'ils ont suivi, c'est-à-dire sans doute célébré selon les rites, le sacrifice d'Agni, X, 12, 3.

D'autre part Agni reçoit le titre de *purohita* des dieux, III, 2, 8, et on ne peut guère hésiter à prendre ce terme dans son sens usuel de prêtre domestique, quand on voit ailleurs le même Agni appelé « le sacrificateur établi dans le ciel qui fait réussir toutes les œuvres », I, 70, 8, « le sacrificateur très-expert qui est dans le séjour des eaux », I, 149, 4. Ainsi dans le ciel, comme sur terre, Agni est non-seulement l'instrument, mais l'agent principal d'un sacrifice.

Nous réservons les textes relatifs aux sacrifices célébrés par les différentes divinités, pour les sections consacrées à chacune d'elles. Mais nous pouvons annoncer dès maintenant que le caractère sacerdotal, commun d'ailleurs à la plupart des dieux védiques, paraît avoir été attribué tout spécialement, non-seulement aux trois *R*ibhus et à la troupe des Maruts, mais à Trita, à Vish*n*u, à Savit*r*i-Tvasht*r*i.

On se demandera quelle pouvait être la signification d'un sacrifice célébré par les dieux eux-mêmes, et la confusion ou l'assimilation des pères et des dieux qui a déjà été signalée comme fréquente, suggérera d'abord l'idée que les

attributs sacerdotaux ont été empruntés par les dieux aux pères, ou tout au moins que le mythe des dieux sacrificateurs n'est qu'une imitation du mythe des pères. En fait, nous avons eu l'occasion de citer par avance des passages d'après lesquels les dieux ont gagné par le sacrifice leur droit au sacrifice. Une idée analogue est exprimée dans l'un des textes qui établissent les rapports des dieux avec le feu, VI, 7, 4 : « Tous les dieux, ô immortel, t'acclament à ta naissance comme un enfant ; par ta puissance ils sont arrivés à l'immortalité, ô Vaiçvânara, quand tu es sorti brillant de tes parents [1]. »

Il n'est même pas impossible de découvrir des personnages auxquels les dieux auraient réellement offert leur sacrifice. Déjà dans la formule deux fois répétée, I, 164, 49 et X, 90, 16, que nous venons de rappeler, on a vu les dieux qui, par le sacrifice, ont gagné leur droit au sacrifice, parvenir au ciel où sont les anciens dieux. Dans l'hymne X, 151 sur la foi, *çraddhà*, il est dit au vers 3 des dieux, qui d'après le vers 4 pratiquent cette vertu en sacrifiant, qu'ils ont eu foi dans les puissants Asuras. C'est seulement dans la quatrième partie de ce livre que nous chercherons à déterminer le caractère de ces « Asuras » et de ces « anciens dieux ». Il nous suffit, quant à présent, de les avoir montrés habitant le ciel avant les autres dieux, et recevant leurs hommages.

Mais on ne se ferait encore qu'une idée très-incomplète du mythe qui nous occupe si l'on s'en tenait à ces deux idées de l'assimilation des dieux aux pères, et de la situation, primitivement subordonnée, des dieux vis-à-vis d'autres dieux plus anciens. Il faut même remarquer, en ce qui concerne la seconde, que les anciens dieux paraissent avoir été considérés eux-mêmes comme des sacrificateurs. Le sacrifice du *purusha* a été offert à la fois par les dieux et par des *r*ishis qui reçoivent l'épithète, d'ailleurs assez obscure, *sàdhya*, X, 90, 7, appliquée dans le vers 16 du même hymne (= I, 164, 50) aux anciens dieux, premiers habitants du ciel, et sans autre application dans le *R*ig-Veda. Au vers X, 109, 4, les « anciens dieux » paraissent également identifiés aux « sept *r*ishis ». Or, il semble que, pour eux du moins, toute idée de subordination vis-à-vis d'autres êtres doive

1. Ici probablement le ciel et la terre, voir chapitre IV.

être écartée. D'autre part, nous lisons au vers X, 65, 7, que les « habitants du ciel » qui ont « inventé (littéralement engendré) le sacrifice », « se le sont offert à eux-mêmes. » Cette dernière citation nous place à un point de vue nouveau, d'où le mythe du sacrifice des dieux va nous apparaître étroitement lié à la question de l'origine du sacrifice.

Les rites du sacrifice ont été transmis par tradition des premiers ancêtres de la race humaine à leurs derniers descendants. C'est en ce sens que le sacrifice est, comme nous l'avons vu déjà, appelé une chaîne *tantu*, sur laquelle les générations successives tissent une trame continue. Nous avons eu aussi l'occasion, en étudiant divers noms d'ancêtres, de signaler les passages où les sacrifices de ces ancêtres sont présentés comme les modèles des sacrifices actuels. On pourrait y ajouter ceux qui font mention des anciens sacrificateurs en général, V, 3, 8 ; 8, 1 ; 7, des prêtres premiers-nés qui reçoivent au vers III, 29, 15 le nom de Kuçikas et qui ont allumé le feu, chacun dans sa demeure, des mortels, pères des hommes actuels, qui ont eu chacun leur part du feu, VII, 1, 9, des anciens *r*ishis qui ont chanté Agni, X, 98, 9, et auxquels ce dieu a été vénérable comme il l'est aux nouveaux, I, 1, 2, ou encore des prescriptions, *nivid*, anciennes que suit le sacrificateur, II, 36, 6[1]. Dans le même ordre d'idées, Agni est comparé à un héritage ou, pour employer les termes même du poëte védique à « une richesse acquise par les pères, » I, 73, 1, et il est dit au vers I, 70, 10, que les hommes ont honoré Agni en divers lieux et se le sont partagé comme la fortune d'un père âgé. Nous réservons pour la section qui traitera de la prière, les textes relatifs à la prière ancienne, à la prière des pères, dont la prière actuelle n'est que la reproduction.

Mais les premiers ancêtres eux-mêmes, de qui tenaient-ils le sacrifice ? Nous constaterons successivement pour les divers éléments du sacrifice ce que nous avons constaté déjà pour le premier et le plus important d'entre eux, le feu, à savoir qu'on leur attribuait une origine céleste. Or, ce qu'on croyait des éléments du sacrifice, on l'a cru aussi du sacrifice lui-même. Nous lisons aux vers X, 181, 1-3, non-seulement que Vasish*th*a, que Bharadvâja, qu'une troupe d'anciens sacrifica-

1. Dans ce passage d'ailleurs le sacrificateur est sans doute Agni lui-même. Agni, comme nous le verrons, est à la fois ancien, honoré par les anciens, V, 8, 1, et nouveau, honoré par les nouveaux.

teurs non dénommés, ont apporté ou reçu du ciel, du soleil, de l'empire lumineux du créateur, de Savit*r*i, de Vish*n*u, telle ou telle offrande, telle ou telle prière particulière, mais qu'ils ont « trouvé l'essence suprême du sacrifice qui d'abord était hors de leur portée et cachée » (vers 2), qu'ils ont « trouvé en priant le sacrifice tombé, le premier sacrifice allant vers les dieux. » Le terme est formel; de même que le feu, le sacrifice lui-même est *tombé* du ciel, les hommes ne font donc aussi que l'y renvoyer comme ils y renvoient le feu. Le sacrifice n'a d'ailleurs pu être agencé de toutes pièces dans le ciel, d'où il est tombé, que par les dieux eux-mêmes. C'est ainsi que le mythe du sacrifice des dieux nous apparaît comme la solution la plus naturelle, dans le système de la mythologie védique, du problème de l'origine du sacrifice. Les dieux ont fourni le modèle que les hommes n'ont eu qu'à imiter. Tel est le sens général de l'hymne X, 130 dont nous retrouverons les vers 2 et 3 quand nous nous occuperons du sacrifice du purusha auquel ils paraissent faire allusion, et les vers 4 et 5 quand nous traiterons de la parole sacrée et des mètres qu'on y voit assignés un à un aux différents dieux, non pas seulement à ce qu'il semble comme devant être employés de préférence dans les prières qui leur sont adressées, mais comme ayant été employés par eux-mêmes dans la cérémonie où « tous les dieux ont sacrifié un dieu » (vers 3). Les vers qui nous intéressent particulièrement ici sont le premier : « Ce sacrifice tendu de toutes parts avec sa chaîne, tendu avec cent une œuvres des dieux (composant la chaîne de l'étoffe), les pères qui sont venus le tissent : « Tisse par-ci, tisse par-là, » ainsi disent-ils quand il est tendu » et surtout le sixième et le septième : « 6. C'est sur cela que se sont réglés les *r*ishis humains (cf. 5), nos pères anciens, quand le sacrifice fut né ; je pense, en les voyant, avec la pensée comme avec un œil, à ceux qui ont les premiers sacrifié ce sacrifice.—7. Aux sept *r*ishis divins qui sont retournés dans leur demeure avec les hymnes de louange, avec les vers, avec le type (du sacrifice); parcourant du regard le chemin des anciens, les sages, pareils à des cochers, ont saisi les rênes derrière eux. » Le « retour » des *r*ishis divins peut s'interpréter par leur disparition après une manifestation passagère dans le ciel (cf. I, 164, 47; II, 24, 6), aussi, bien que par une assimilation aux *r*ishis humains. Ils sont d'ailleurs ici nettement opposés à ces derniers, comme ayant donné l'exemple que les hommes n'ont fait que suivre, et ne diffèrent sans

doute pas essentiellement des dieux dont il est question au vers 3, ni de ceux qui sont énumérés aux vers 4 et 5. Ce n'est pas tout. De même que les *r*ishis humains ont imité les *r*ishis divins, Agni, le sacrificateur par excellence, qui honore les dieux avant l'homme, II, 3, 3; X, 53, 1, suit lui-même dans le sacrifice, en tant que feu terrestre, les lois d'un sacrificateur plus ancien que lui, III, 17, 5; cf. 1, et celui-là doit être l'Agni céleste, si l'on en juge par un vers du même hymne, III, 17, 2, où le poëte réunissant dans une conception unique le feu de la terre et celui du ciel, dit à Agni : « Comme tu as, ô Agni, exercé la charge de sacrificateur (de hot*r*i) de la terre, comme tu as, ô Jâtavedas, exercé celle de sacrificateur du ciel, toi qui sais la remplir ; de même, avec cette offrande, honore les dieux ; fais aujourd'hui réussir ce sacrifice comme tu as fait réussir celui de Manus. » Aussi, voyons-nous au vers X, 57, 2, Agni suffisamment désigné par la qualification de *yajnasya prasâdhana* « qui accomplit le sacrifice », et par l'application du participe *âhuta* « arrosé d'offrandes, » considéré comme « la chaîne du sacrifice tendue *chez les dieux.* » En souhaitant de « l'atteindre » ou de « l'obtenir, » le poëte veut sans doute faire entendre qu'il désire continuer le tissu, ou comme le dit le vers 1, ne pas s'écarter du chemin, accomplir exactement le sacrifice du Soma. Nous retrouvons là l'assimilation ordinaire du sacrifice à une chaîne, ou à un tissu,, mais avec ce détail intéressant que la chaîne est tendue dans le ciel. Citons enfin le vers III, 1, 2, où il est dit en propres termes de personnages qui ne peuvent être que les dieux, et qui reçoivent en effet ce nom au vers suivant, « qu'ils ont du ciel éduqué les assemblées des sages et ouvert la voie, même à l'habile et au puissant. »

L'institution du sacrifice a coïncidé avec la découverte du feu caché que nous avons vue attribuée à des personnages de nature équivoque, tels que Mâtariçvan et les Bh*r*igus, mais qui est aussi expressément rapportée aux dieux eux-mêmes. Dans le passage même auquel nous avons emprunté notre dernière citation, les dieux sont présentés à la fois comme découvrant, et comme honorant le feu, III, 1, 2 : « Nous avons envoyé le sacrifice en avant; que le chant s'accroisse! Ils ont honoré Agni avec des bûches et avec des hommages; ils ont du ciel éduqué les assemblées des sages; ils ont ouvert la voie même à l'habile, même au puissant. — 3. Le sage (Agni) dont la pensée est pure, s'est réjoui, lui

qui, par sa naissance, est apparenté au ciel et à la terre. Les dieux ont trouvé le brillant Agni au milieu des eaux, dans l'œuvre des sœurs (des doigts). — 4. Les sept rapides (les eaux) ont fortifié le bienheureux, qui naît blanc, et qui devient rouge en grandissant; elles se sont élancées comme des cavales vers leur petit nouveau-né; les dieux ont admiré Agni à sa naissance... — 13..... Les dieux eux-mêmes ont prié[1]; ils ont honoré le puissant, très-digne de louange, quand il fut né. » Aux vers I, 65, 1-4, les « habiles » qui sont allés à la recherche d'Agni, caché comme un voleur avec le bétail qu'il a dérobé, c'est-à-dire sans doute enfermé dans les eaux qui « le fortifient, », reçoivent la qualification de « dignes du sacrifice » et ne doivent pas être distingués des dieux « qui ont suivi les lois de l'ordre »; on peut voir d'ailleurs dans le dernier trait et dans cet autre : « Tous ceux qui sont dignes du sacrifice se sont assis près de toi (près d'Agni) », une allusion à un sacrifice célébré par les dieux dans le feu qu'ils ont découvert. Les héros pieux qui, en chantant des hymnes composés par eux-mêmes, découvrent le feu dont la disparition avait rempli les dieux d'effroi, I, 67, 3, et 4, ne sont probablement autres que les dieux eux-mêmes[2]. Il faut cependant tenir compte, dans les passages de ce genre, de la confusion toujours possible des pères avec les dieux. Ainsi l'hymne I, 72, dont le vers 2 nous montre « tous les immortels » cherchant et trouvant Agni, offre, dans les vers 3 et 5 où les mêmes personnages sont représentés comme honorant Agni, des traits qui, nous l'avons vu plus haut, ne peuvent guère convenir qu'aux pères. Mais c'est bien des dieux qu'il s'agit dans le curieux hymne X, 51, où d'ailleurs la découverte du feu semble être l'occasion d'une restauration plutôt que d'une première institution du sacrifice, puisque Agni y déclare qu'il s'est caché pour n'être pas contraint, comme l'ont été ses premiers frères (v. 6), de remplir le rôle de sacrificateur (v. 4). A la vérité, si c'est la race entière des dieux, au dire de Varuna, portant la parole pour elle (cf. v. 7 et 8), qui a cherché Agni, caché dans les eaux et dans les plantes (v. 3), celui qui l'a découvert,

1. Littéralement « ils se sont unis à la pensée », cf. I, 164, 8. Mais la « pensée », quand il s'agit d' « honorer » Agni, ne peut être que la « prière ».

2. Cf. VI, 9, 7 : « Tous les dieux effrayés t'ont rendu hommage, ô Agni, quand tu te tenais dans l'obscurité ».

qui a aperçu « tous ses corps » (v. 1 et 2), « toutes ses bûches » (v. 2), est Yama, c'est-à-dire un personnage de nature équivoque, tantôt dieu, tantôt homme. Mais ici Yama reçoit expressément le nom de dieu (v. 1 et 2), et tous les dieux sont d'ailleurs associés à son œuvre. Une fois maîtres d'Agni, pour le décider à leur porter l'offrande, ils lui abandonnent les libations de beurre qui précèdent et suivent chaque oblation (v. 8 et 9) et lui promettent l'immortalité (v. 7).

Il est vrai que l'institution du sacrifice ne consiste pas seulement dans la célébration par les dieux d'un sacrifice céleste que les hommes doivent imiter sur la terre. Déjà nous avons vu que, comme tous ses éléments, le sacrifice lui-même est tombé du ciel. Dans notre hymne X, 51, on pourrait donc croire que le sacrifice auquel Agni est préposé par les dieux est un sacrifice terrestre. Il faut remarquer pourtant qu'il n'y est question ni de la terre, ni de l'homme, au moins si l'on adopte la traduction déjà proposée plus haut (p. 70) pour le premier pâda du vers 5 : « Viens, en qualité de Manu pieux, désirant accomplir le sacrifice. » La mention des offrandes que doit porter Agni (v. 7) ne paraîtra pas non plus décisive, si l'on se rappelle le vers d'après lequel les dieux ont inventé le sacrifice pour se l'offrir à eux-mêmes. Au contraire, la comparaison de l'hymne X, 52 est tout en faveur de l'interprétation inverse. L'analogie des deux morceaux, qui d'ailleurs se suivent immédiatement dans la collection des hymnes, est frappante : Agni était caché quand les dieux l'ont établi porteur d'offrandes (v. 4) ; il les prie de lui apprendre comment et par quel chemin il doit leur porter l'offrande, quelle part il doit en offrir à chacun d'eux (v. 1) ; il leur demande l'immortalité (v. 5) ; le rôle de Yama, dans le premier hymne, semble même rappelé dans le second par la qualification de « sacrificateur de Yama » appliquée à Agni (v. 3). Or nous y voyons également qu'Agni est excité (v. 2), oint (v. 3) par les dieux, que ces actes assimilent à des sacrificateurs, et que, dans ces conditions, il naît de jour en jour et de mois en mois, probablement sous la forme du soleil et sous celle de la lune[1]. Enfin l'hymne se termine par le vers déjà cité : « Trois mille trois cent trente-neuf dieux ont honoré Agni ; ils l'ont accru avec le beurre, ils ont répandu pour lui le barhis, puis l'ont institué sacrificateur. »

1. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce point.

Dans beaucoup de passages, il est impossible de décider si c'est d'abord dans le ciel, ou si c'est immédiatement sur la terre, qu'Agni est établi par les dieux porteur d'offrandes, III, 29, 7; VII, 11, 4; 17, 6; VIII, 91, 17, ordonnateur du sacrifice, IV, 1, 1; VIII, 19, 1[1], sacrificateur et porteur du sacrifice, VII, 16, 12, qu'il s'établit dans la demeure qu'ils lui ont préparée, VII, 4, 5; cf. VIII, 29, 2; VII, 1, 2, qu'il est engendré par eux comme étendard du sacrifice, VI, 7, 2. Ceux mêmes où il est dit que les dieux ont pris Agni pour messager, VIII, 19, 21; 23, 18, pourraient faire allusion à un sacrifice céleste dans lequel les dieux enverraient Agni à la terre comme les hommes l'envoient au ciel.

Cependant, au vers V, 8, 6, le rapprochement des qualités de « messager » et de « porteur d'offrandes » ne permet guère de songer au feu d'un sacrifice céleste. Au vers VI, 7, 1, l'Agni, dont les dieux ont fait « comme une coupe dans leur bouche », est appelé « l'hôte des races », ce qu'il faut sans doute entendre des races humaines.

Il est dit d'ailleurs, en propres termes, qu'Agni a été établi par les dieux, comme sacrificateur de tous les sacrifices « chez la race humaine », VI, 16, 1. que brillant d'abord chez ceux qui ont une vaste demeure (les dieux), X, 118, 8, il a été « allumé » par eux comme porteur d'offrandes chez la race humaine, *ibid.* 9. Plus généralement, la communication du feu aux hommes que nous avons vue rapportée à des personnages de nature équivoque, tantôt hommes, tantôt dieux, comme Mâtariçvan et les Bh*r*igus, est aussi directement attribuée aux dieux mêmes. Ils ont déposé Agni chez les mortels, VIII, 73, 2, chez les races humaines, II, 4, 3, ils l'ont déposé ici-bas, III, 3, 5, ils en ont fait le premier *A*yu pour l'*A*yu, I, 31, 11, ils l'ont donné à Manu, I, 36, 10. Les personnages qui, d'après le vers I, 148, 1, ont déposé Agni chez les races humaines, sont sans doute les mêmes que le vers 3 du même hymne désigne par la qualification de *yajniyâsa*h « dignes du sacrifice », c'est-à-dire des dieux.

Mais l'acte par lequel les dieux communiquent le feu aux hommes est assimilé à un sacrifice, aussi bien que la manifestation du feu dans le ciel. Dans le dernier hymne cité, les dieux qui, d'après le vers 1, ont déposé Agni chez les races

1. D'après le vers II, 2, 3; cf. 4, c'est au fond de l'espace que les dieux ont établi Agni comme ordonnateur du sacrifice pour le ciel et la terre.

humaines, l'ont, d'après le vers 3, saisi dans sa demeure éternelle, et l'ont honoré « d'hymnes de louange. » On pourrait, il est vrai, contester la simultanéité de deux actes relatés dans des vers différents. Mais nous lisons aussi dans un seul et même vers, le 10[e] de l'hymne X, 88, que les dieux ont engendré Agni dans le ciel en chantant un hymne de louange, et qu'ils l'ont partagé en trois. L'attribution de l'un de ces trois feux à la terre, déjà suggérée par la répartition ordinaire des trois formes d'Agni, est formellement indiquée dans un texte analogue où la mention des « dieux » est seulement remplacée par celles des « Uçij (voir p. 57) immortels, » III, 2, 9: « Les Uçij immortels ont purifié trois bûches d'Agni, du (dieu) rapide qui fait le tour du monde ; ils en ont déposé une chez les mortels pour qu'ils en jouissent; les deux autres se sont avancées dans l'espace vers leur sœur. » Au vers X, 56, 6 ce sont les « pères » qui sont substitués aux dieux comme ayant divisé « en deux, » c'est-à-dire sans doute fait apparaître sous deux formes dont l'une devait appartenir à la terre, l'Asura céleste dont ils sont les fils et qui ne peut guère représenter qu'Agni. La « troisième œuvre » par laquelle ils ont obtenu ce résultat est vraisemblablement encore un sacrifice. Pour en revenir au vers X, 88, 10, remarquons que l'assimilation à un sacrifice de l'acte, par lequel les dieux ont partagé Agni en trois feux dont l'un devait être le feu terrestre, ne résulte pas seulement de la mention d'un hymne de louange contenu dans le même vers, mais de l'ensemble de l'hymne, consacré presque tout entier à la description du sacrifice des dieux. Il est en effet question dès le premier vers d'une offrande sacrifiée dans le feu céleste. Nous lisons au vers 7 que tous les dieux ont, en récitant un hymne, sacrifié une offrande dans le feu céleste allumé ; au vers 8 qu'ils ont institué (littéralement, engendré) la récitation de l'hymne, puis le feu, puis l'offrande ; au vers 9 que dans le feu ainsi institué ou engendré, ils ont sacrifié tous les êtres. On sait déjà d'ailleurs que le partage du feu en trois est devenu un rite du sacrifice terrestre.

Résumons, avant de l'envisager sous un nouveau jour, ce que nous savons déjà du sacrifice céleste. Nous l'avons vu célébré par les dieux aussi bien que par les pères. Nous l'avons vu offert par les dieux à des dieux plus anciens, comme il l'a été aux dieux par les pères. Mais surtout nous l'avons vu se confondre avec l'institution même du sacrifice,

souvent rapportée sans doute aux premiers pères, mais remontant toujours en dernière analyse aux dieux mêmes. Dans ce sacrifice céleste nous nous sommes bornés, selon notre plan, à relever le rôle d'un seul élément, mais du plus important de tous. Nous avons constaté que le feu était allumé dans le ciel par les dieux de la même manière qu'il l'est par les hommes dans le sacrifice terrestre. La découverte du feu céleste et la communication de ce feu aux hommes nous ont paru les moments essentiels du sacrifice des dieux, en tant qu'il représente l'institution du sacrifice dans le ciel, et le transfert sur la terre du sacrifice ainsi institué. Il est temps maintenant de nous demander à quoi le sacrifice des dieux correspond dans l'ordre naturaliste. La réponse à cette question sera la constatation du fait signalé en tête de la présente section comme en formant le vrai sujet, à savoir l'assimilation des phénomènes célestes au sacrifice.

Le feu allumé et honoré par des sacrificateurs célestes, que ce soient les dieux ou les pères, ou considéré lui-même comme un sacrificateur opérant dans le ciel, ne peut être que l'éclair ou le soleil, et la célébration du sacrifice où il joue le principal rôle doit correspondre, dans l'ordre purement naturaliste, à l'orage ou au lever du jour. Quelques traits des citations précédentes ont pu déjà paraître empruntés, soit à l'un, soit à l'autre de ces phénomènes. On aura remarqué particulièrement la mention fréquente des eaux. Il est dit encore des eaux, si souvent appelées les mères du feu, qu'elles ont engendré le sacrifice, X, 121, 8, que le sacrifice a été déposé en elles, VIII, 41, 8. Peut-être faut-il interpréter dans le même ordre d'idées le vers X, 61, 2 d'après lequel Cyavâna[1] a fait l'autel avec de doux liquides. Mais l'allusion à l'éclair et à l'orage est tout à fait claire dans le vers I, 31, 3 : « Les deux mondes ont tremblé au moment où le sacrificateur a été choisi. » Il est dit de même au vers I, 151, 1 que « les deux mondes ont tremblé » quand « les pieux ont dans l'assemblée (du sacrifice) engendré (Agni) en qualité de Mitra[2] au milieu des eaux, » et qu'au même moment une « lumière » a brillé et un « chant », cf. X, 11, 4, s'est fait entendre. Dans l'hymne VII, 33, dont la seconde partie a été traduite plus haut, le *r*ishi Vasish*t*ha est successivement

1. Voir dans la troisième partie le chapitre consacré aux Açvins.
2. Voir quatrième partie, ch. I, sect. IX.

appelé une splendeur sortant de l'éclair (10), une goutte tombée par l'effet de la prière divine, que tous les dieux ont reçue dans la cuillère (11), un prêtre (11) placé dans le ciel puisqu'on l'invoque (14), et qui y parle le premier en portant la pierre (à presser le Soma), *ibid.* On doit voir maintenant que ces traits qui alors étaient restés obscurs, au moins en partie, et qui ne seront d'ailleurs complétement expliqués que par l'identification d'Agni et de Soma, se rapportent à l'orage conçu comme un sacrifice dont les dieux sont les prêtres, et dont l'éclair Vasish*t*ha est le feu et le prêtre à la fois.

Quant au soleil, il est non-seulement comparé à un feu brillant allumé et « honoré d'offrandes », VIII, 25, 19, mais expressément appelé, comme Agni l'était plus haut, le *purohita* des dieux, VIII, 90, 12. D'après cela il semblerait déjà légitime de rapporter aux dieux, ou tout au moins à des sacrificateurs célestes, ce passage : « Ils ont honoré la face de l'Agni sublime, la face brillante et sacrée du soleil dans le ciel », X, 7, 3, lors même que nous ne devrions pas retrouver plus loin, en étudiant les divinités particulières qui y sont mentionnées, ce passage décisif : « Mitra et Varuna, ô puissant Agni, tous les Maruts, t'ont chanté un hymne, lorsque, plein d'éclat, ô fils de la force, tu t'es élevé, soleil, au-dessus des races des hommes », III, 14, 4. Agni est appelé « le sacrificateur aimé » dans deux passages où il paraît encore identifié au soleil, dans l'un, comme s'éveillant du sein des aurores, VII, 9, 1, dans l'autre comme brillant du haut du ciel à la suite des aurores, III, 6, 7 : ce dernier ajoute que les dieux l'ont loué. Nous avons vu que les dieux, en honorant Agni dans des sacrifices, l'ont pris pour messager, V, 21, 3 ; or, la qualification de sacrificateur « chenu », c'est-à-dire antique, paraît désigner le soleil au vers I, 164, 1 où sont décrites les trois formes du feu, de même que celle de messager chenu au vers III, 55, 9, d'après lequel ce messager s'avance plein d'éclat et contemple les hommes.

Dans l'hymne X, 88 qui, comme nous avons eu déjà l'occasion de le dire en en citant plusieurs vers, est consacré presque tout entier au sacrifice des dieux dans le feu céleste, ce feu, plusieurs fois désigné par le nom de Vaiçvânara, paraît représenter principalement le soleil. Sans insister sur différents traits qui pourraient convenir à l'éclair aussi bien qu'au soleil : « Le monde était caché, dévoré par l'obscurité, la

lumière est apparue à la naissance d'Agni » (vers 2); « Agni a couvert de son éclat le ciel, la terre, les deux mondes et l'atmosphère » (vers 3) ; « .... Tu t'es tenu, ô Agni, au sommet du monde » (vers 5); sans décider si le soleil doit être distingué d'Agni ou confondu avec lui au vers 6; « Agni est pendant la nuit la tête de la terre, ensuite naît le soleil (ou il naît comme soleil) se levant le matin », nous nous contentons de citer les vers 13 et 14 qui sont décisifs : « 13. Les sages qui ont droit au sacrifice, les dieux ont engendré Agni Vaiçvânara l'immortel, l'astre antique qui ne s'éteint pas et qui marche, puissant et haut, surveillant du Yaksha. — 14. Nous adressons nos prières au sage Agni, à Vaiçvânara qui brille tous les jours. » Ils nous permettent de traduire en le rapportant à Agni le vers 11 : « Quand les dieux qui ont droit au sacrifice l'ont placé dans le ciel comme soleil, fils d'Aditi », et ne laissent aucun doute sur le sens du vers 12 : « Les dieux ont fait d'Agni Vaiçvânara l'étendard des jours pour tous les êtres... »

D'après le vers X, 52, 3, l'Agni, le sacrificateur « oint » par les dieux, naît « de jour en jour », et « de mois en mois. » Ce passage paraît faire allusion à la fois au soleil et à la lune. Enfin l'éclair peut être représenté, aussi bien que le soleil sous la figure de l'oiseau décrit dans l'hymne X, 177, et qui, d'après le vers 1, a été « oint » par la puissance de l'Asura.

La périodicité du sacrifice célébré par les dieux, impliquée par celle des phénomènes qu'il représente, est expressément indiquée dans l'avant-dernière citation. Comme preuve que ce sacrifice, bien que rejeté plus ordinairement dans le passé et confondu, comme nous l'avons vu, avec l'institution même du sacrifice, est quelquefois aussi rapporté au temps présent, on peut citer encore l'hymne X, 101 où les sacrificateurs qui sont invités, au vers 1 à allumer le feu, et au vers 2 à faire des prières, sont d'après le vers 9 des dieux, et semblent invoqués en cette qualité dans le vers 1 lui-même. Remarquons en outre qu'au vers V, 51, 3, les dieux invoqués avec Agni reçoivent la qualification de « prêtres qui se mettent en marche le matin », et enfin que d'après le vers III, 4, 2, les dieux honorent par le sacrifice « trois fois le jour » une forme d'Agni désignée sous le nom de Tanûnapât [1].

1. Voir plus loin. Agni est d'ailleurs compté avec Varuṇa et Mitra parmi les dieux qui honorent Tanûnapât, c'est-à-dire Agni lui-même.

Pour rendre compte de l'assimilation des phénomènes célestes actuels à un sacrifice, l'idée de l'institution du sacrifice par les dieux ne suffit plus. On pourrait supposer, il est vrai, que le fait d'un sacrifice céleste étant admis pour expliquer l'origine du sacrifice, et l'identification de ce sacrifice avec un orage ou un lever de soleil étant d'ailleurs naturellement suggérée par les deux formes principales sous lesquelles se manifeste l'Agni céleste, l'éclair et le soleil, l'interprétation une fois reçue pour ces phénomènes lors de leur première apparition, aurait été appliquée à leur reproduction périodique par une extension analogique. Mais le mythe du sacrifice des dieux est encore susceptible d'une nouvelle explication, qui convient au sacrifice actuel aussi bien qu'au sacrifice ancien, et qui, sans rien ôter de leur valeur aux précédentes, puisqu'un même mythe peut très-bien avoir plusieurs origines, les complète et en quelque sorte les couronne. Cette explication d'ailleurs repose sur une conception qui doit faire l'objet du paragraphe suivant, celle de l'efficacité toute-puissante du sacrifice, qui a fait rapporter à cet acte, comme à son principe, l'ordre entier de l'univers. Avant d'en entreprendre l'étude, nous compléterons les citations relatives au sacrifice des dieux en relevant les textes qui établissent, soit formellement, soit par voie d'allusion plus ou moins directe, un parallèle entre ce sacrifice et celui des hommes.

Remarquons d'abord à ce propos, ce qui du reste est fort naturel, que l'opposition des dieux et des hommes, II, 27, 10; IV, 54, 2; VII, 52, 1; cf. III, 59, 9, ou de la race divine et de la race terrestre, VII, 46, 2, est fréquente dans le *R*ig-Veda comme celle du ciel et de la terre, que par suite les textes où il est question des deux races, I, 131, 3; 141, 11; 179, 6; cf. I, 122, 14; 124, 6; 190, 7; VIII, 90, 10, peuvent être aisément soupçonnés d'allusion à la même opposition [1]; lors même que la mention des deux races ne serait pas, comme au vers II, 24, 10, immédiatement expliquée dans le vers suivant par celles de « la demeure inférieure » d'une part, et des

1. Remarquons pourtant que l'opposition des êtres mobiles et des êtres immobiles, IV, 53, 6, celle des bipèdes (hommes) et des quadrupèdes, X, 37, 11, celles des prêtres et de ceux qui les emploient, II, 2, 12, celle enfin des parties adverses dans un combat, II, 27, 15, pourraient peut-être aussi fournir l'explication de certains textes où la mention d'un dualisme est faite, comme dans plusieurs des derniers vers cités, en termes peu précis.

« dieux » de l'autre. Agni, tout particulièrement, est mis en rapport tantôt avec les dieux et les hommes I, 70, 1-2 et 6; 141, 6; III, 1, 17; 3, 6; 16, 4; IV, 1, 20; V, 25, 4; VI, 15, 13; VIII, 39, 6; cf. III, 24, 4; VIII, 39, 10; X, 69, 9, tantôt, ce qu'il faut évidemment entendre de même, avec les deux races, I, 31, 7; 189, 7; II, 2, 4; IV, 4, 14. Sans doute, la mention des deux races avec lesquelles Agni est en relation n'implique pas nécessairement l'idée de deux sacrifices, l'un céleste et l'autre terrestre, puisqu'un seul de ces sacrifices, et en particulier celui des hommes, fait de lui un intermédiaire entre les deux races, II, 6, 7; IV, 2, 2, entre les hommes et les dieux, *ibid.* 3, entre les races divines et humaines, VII, 4, 1. On pourrait expliquer ainsi par les rapports que le sacrifice établit nécessairement entre le ciel et la terre, le terme «d'ordonnateur» (*arati*) « des deux mondes » appliqué à Agni, I, 59, 2; II, 2, 3; VI, 49, 2; VII, 5, 1; X, 3, 7, quoique le vers IV, 2, 1, d'après lequel Agni a été « établi » comme ordonnateur, à la fois chez les mortels et chez les dieux, suggère l'idée de deux œuvres distinctes. Mais le terme de « sacrificateur des deux mondes », IV, 3, 1; VI, 16, 46, est plus significatif, surtout si l'on en rapproche le vers III, 17, 2 déjà cité : « Comme tu as, ô Agni, exercé la charge de sacrificateur de la terre, comme tu as, ô Jâtavedas, exercé celle de sacrificateur du ciel, toi qui en es capable... » Le double titre de messager des dieux et messager des mortels, X, 4, 2, qu'on pourrait être tenté d'interpréter simplement en ce sens qu'Agni, qui porte aux dieux l'offrande, rapporte aux hommes la richesse, VII, 9, 1; cf. I, 26, 8, prend une tout autre importance au vers VI, 15, 8; cf. 9, d'après lequel les dieux et les mortels, qui ont pris Agni pour messager et pour porteur d'offrandes, se sont assis, les uns et les autres, auprès de lui, en lui rendant hommage. L'allusion au double sacrifice, céleste et terrestre, n'est pas moins claire dans plusieurs autres textes.

Passons rapidement sur ceux qui portent simplement qu'Agni a été allumé par les mortels et par les dieux, V, 3, 8, que les deux races favorisent sa naissance (ou le font naître), I, 141, 4, qu'il a été établi comme purohita de Manu et qu'il est mis en mouvement par les dieux, III, 3, 2. N'insistons pas non plus sur ceux d'après lesquels les dieux et les hommes ou les deux races ont établi Agni comme porteur d'offrandes, X, 46, 10, en ont fait celui qui accomplit la cérémonie, X, 92, 2. En

effet, il n'est pas certain dans ces derniers qu'il s'agisse de deux sacrifices différents, et aucun trait n'indique dans les premiers que l'opération des dieux soit considérée comme un sacrifice. Mais il ne saurait y avoir de doute sur la portée des passages suivants, X, 150, 4 : « Le dieu Agni a été le purohita des dieux; les rishis humains ont allumé Agni. » — X, 122, 7 : « Les hommes ont sacrifié en te prenant pour messager au lever de cette aurore; les dieux pour t'honorer t'ont accru, ô Agni, en t'arrosant de beurre dans le sacrifice. » — VI, 1, 5 : « Les peuples t'accroissent sur la terre, les deux races t'accroissent pour la richesse. » — V, 21, 3 et 4 : « Tous les dieux réunis t'ont pris pour messager; ils t'invoquent, toi qui es dieu toi-même, ô sage, en t'honorant dans les sacrifices. — 4. Que le mortel invoque votre dieu Agni dans le sacrifice qu'il offre aux dieux!... » — VII, 5, 1 et 2 : ... Vaiçvânara qui, dans le sein de tous les immortels, a été accru par les vigilants. — 2. Agni a été établi et est invoqué dans le ciel et sur la terre [1]. » Il est permis aussi de voir une allusion au double sacrifice, céleste et terrestre, dans le vers I, 60, 2 d'après lequel les deux races suivent l'enseignement d'Agni, cf. V, 43, 15. Le vers VII, 97, 1 oppose formellement « le sacrifice du ciel » à « la demeure de la terre. » Les offrandes de deux sortes que goûtent, d'après le vers VII, 2, 2, les dieux assimilés dans ce passage même à des sacrificateurs par l'épithète *dhiyamdhâh*, « pieux, » sont sans doute les offrandes des hommes, et celles du sacrifice qu'ils célèbrent eux-mêmes à leur profit. Je crois comprendre également au vers VII, 39, 5, qu'Agni est prié de porter à différents dieux les chants du ciel et de la terre.

L'opposition des deux races qui sacrifient est en effet quelquefois remplacée par celle du ciel et de la terre remplissant les mêmes fonctions. Le ciel et la terre sont appelés les conducteurs du sacrifice, IV, 56, 2; cf. 6 et 7, et ils l'offrent aux dieux, VI, 70, 5, et reçoivent ensemble le nom de purohita qu'on peut prendre, moitié au sens étymologique, moitié au sens technique, dans cette formule : « Ils ont été mis en avant (c'est-à-dire choisis pour prêtres), quand il s'est agi de choisir le sacrificateur », VI, 70, 4; cf. VII, 53, 1. Or,

1. On pourrait entendre aussi « Agni invoqué dans le ciel a été établi sur la terre. » Ce passage devrait alors être ajouté à ceux qui prouvent que la communication du feu aux hommes par les dieux a été assimilée à un acrifice.

si l'office du ciel et de la terre comme conducteurs du sacrifice paraît se réduire au vers II, 41, 20, à transmettre aux dieux le sacrifice de l'homme, l'origine première de la formule paraît plutôt devoir être cherchée dans la conception des deux sacrifices, céleste et terrestre. A l'appui de cette interprétation, je citerai les vers III, 6, 2 et 3, d'après lesquels Agni, dont les chevaux s'élancent à la fois du ciel et de la terre, a été établi sacrificateur « par le ciel, par la terre » et par ceux qui ont droit au sacrifice (les dieux), et surtout le vers VI, 12, 2, dont le premier hémistiche nous montre « le ciel » sacrifiant dans Agni, tandis que le second mentionne « les offrandes de l'homme ».

L'opposition du sacrifice des hommes et de celui des dieux correspond à celle du feu terrestre et du feu céleste. Mais on compte aussi trois formes d'Agni. Nous pouvons donc nous attendre à rencontrer la mention de trois sacrifices correspondant à ces trois formes. Et en effet je ne doute pas que les trois assemblées fréquentées par Agni, dont il est question au vers VIII, 39, 9 ; cf. 8, ne soient celles des sacrificateurs des trois mondes, comme les deux assemblées dont parle le vers 1 du même hymne sont évidemment celles des hommes et des dieux. J'interprète de même le triple barhis (gazon du sacrifice) du vers VIII, 91, 14. Le sens de la formule d'après laquelle Agni entoure triplement le sacrifice, IV, 15, 2; cf. IV, 6, 4 et X, 122, 6, est plus douteux. Il ne faut pas oublier en effet qu'Agni a trois places dans le seul sacrifice terrestre, et que ce sacrifice comprend trois cérémonies dans un seul jour. Nous avons vu que ce dernier trait n'était pas étranger à la conception du sacrifice céleste (cf. encore III, 56, 5-8).

Nous verrons que les « cinq races » sont celles des quatre points cardinaux et du ciel. Les textes portant que les cinq races honorent, VI, 11, 4, ou ont honoré, X, 45, 6, Agni, peuvent donc être considérés comme faisant allusion au sacrifice des dieux en même temps qu'à ceux des hommes. Un passage particulièrement intéressant à cet égard est le vers I, 31, 5, d'après lequel Agni était au commencement *ekâyu*, c'est-à-dire sans doute honoré par une seule race, celle des dieux.

§ V. — ACTION DU SACRIFICE TERRESTRE SUR LES PHÉNOMÈNES CÉLESTES

Les paragraphes précédents nous ont montré dans le sacrifice célébré par les hommes une imitation des phénomènes célestes. Il résulte du dernier que l'imitation ne porte pas seulement sur l'usage d'un élément venant du ciel et y retournant, le feu, auquel nous verrons s'adjoindre, dans les sections suivantes, celui d'autres éléments également communs à la terre et au ciel, et conçus dans le même rapport entre eux et avec le feu, soit dans le sacrifice, soit dans les phénomènes du lever du jour et de l'orage. L'assimilation de ces phénomènes à un sacrifice célébré par les dieux étend l'idée d'imitation, dans l'acte accompli par les hommes, non plus seulement aux détails matériels de cet acte, mais à son caractère général. Il est vrai qu'au point de vue de la formation des idées en question, c'est le sacrifice céleste qui peut passer pour une imitation du terrestre, en ce sens qu'un tel mythe paraît être le produit de spéculations sur l'origine des rites observés par les hommes, et aussi, comme nous l'avons annoncé, sur la toute-puissance du sacrifice, sujet que nous allons aborder dans le présent paragraphe. Il n'en garde pas moins son intérêt comme développement d'un germe évidemment fort ancien, comme forme dernière de l'idée que nous nous sommes jusqu'à présent attaché surtout à établir, celle d'une similitude entière entre le sacrifice et les phénomènes célestes.

Mais le caractère essentiel du sacrifice une fois reconnu, il nous reste à en déterminer le but. Pour rester fidèle à mon plan, je devrai non-seulement renvoyer aux sections suivantes de cette première partie les textes qui concernent les éléments du sacrifice autre que le feu, mais réserver en général, pour les trois dernières parties, ceux qui intéressent les dieux au sacrifice comme destinataires. Je ne les ai en effet introduits dans le paragraphe précédent qu'en qualité de sacrificateurs, toute cette première partie étant consacrée au sacrifice considéré en lui-même et indépendamment de ceux auxquels il peut être offert. Cet ordre, auquel j'ai cru devoir m'arrêter dans l'intérêt de la clarté de l'exposition, ne me

paraît d'ailleurs pas nécessairement contraire à l'ordre chronologique des différentes conceptions du sacrifice. Je ne prétends pourtant pas non plus que la notion d'une influence exercée sur les phénomènes célestes par l'intermédiaire du dieu auquel s'adresse le sacrifice, soit postérieure à celle d'une action immédiate et en quelque sorte magique de la cérémonie elle-même. Mais il ne me semble pas impossible que l'une et l'autre se soient développées parallèlement. La seconde en tout cas est susceptible d'une explication directe, et c'est elle qui se rattache le plus naturellement à l'idée d'une imitation des phénomènes célestes dans le sacrifice.

L'imitation est en effet, dans toutes les croyances primitives, conçue comme un moyen d'action sur l'original. Par exemple, l'opération connue au moyen âge sous le nom d'envoûtement était fondée sur ce principe ancien, dont on me signalait récemment une application curieuse dans l'usage, encore existant à Ceylan, de placer un fruit en carton à côté de la plante qu'on souhaite de voir produire un fruit d'égale grosseur. On trouvera, dans le livre déjà souvent cité de M. Kuhn, la description d'une foule de pratiques reposant sur le même principe, et d'autant plus intéressantes pour nous qu'elles se rattachent à ces mythes de la descente du feu, étroitement liés eux-mêmes au sujet qui nous occupe. Je ne fais d'ailleurs qu'indiquer ces rapprochements, entendant me renfermer, comme toujours, dans le domaine du *R*ig-Veda.

Je me propose de montrer ici, d'une façon générale, que le sacrifice exerce une influence directe sur les phénomènes célestes, et spécialement que le feu de l'autel agit sur les feux du ciel, et, par suite, sur les phénomènes où ceux-ci jouent le principal rôle. Pour mieux faire apprécier la portée des textes qui établissent ce point particulier, je les citerai en dernier lieu, et les ferai précéder de ceux qui attribuent aux prêtres une puissance dont le principe ne peut être que la croyance à l'action infaillible de la cérémonie matérielle du sacrifice, et du feu qui en est le premier élément. Avant même d'aborder ces derniers, j'ajouterai quelques considérations préliminaires à celles qui, dans les paragraphes précédents, ont dû préparer déjà le lecteur à entrer dans l'ordre d'idées qui fait le sujet de celui-ci.

Signalons d'abord comme applications du principe essentiel de l'assimilation du « terrestre » au « céleste » à ajouter à

l'identification déjà constatée du feu terrestre aux feux célestes, et à celle des autres éléments du sacrifice aux éléments célestes correspondants que nous étudierons dans les sections suivantes, quelques faits qui ne rentreraient exactement dans aucune de nos subdivisions. Les formules célébrant les dons faits, comme nous le verrons tout à l'heure, aux prêtres par ceux qui les emploient, sont souvent conçues en des termes qui rappellent les dons célestes, et il est même dit au vers VII, 90, 6 que les bienfaiteurs des prêtres leur ont donné « la lumière » *svar*, sans doute par assimilation de ces bienfaiteurs aux dieux. Le mariage terrestre est dans l'hymne X, 85, particulièrement aux vers 36 et 38, assimilé au mariage céleste de Sûryâ et de Soma. Je réserve pour la deuxième partie les textes qui nous montreront dans les combats du ciel, les prototypes des combats de la terre. Mais je citerai encore les vers IV, 57, 5-8 d'après lesquels la charrue, le sillon, tout ce qui concerne le labourage, semble avoir son modèle dans le ciel.

Remarquons aussi qu'en dehors des cérémonies régulières du culte, le *R*ig-Veda fait plus d'une fois allusion à des pratiques qui sont de véritables incantations. On peut citer dans cet ordre d'idées l'hymne X, 97 presque entier, dans lequel un médecin combine la vertu des simples avec la puissance des formules, l'hymne X, 145, incantation dirigée par une femme contre une autre épouse de son mari, les impositions de mains en vue d'une guérison dont il est question au vers X, 137, 7, les formules contre un adversaire, X, 166, contre l'oiseau de mauvais augure, X, 165, contre la fièvre, X, 163 et 161, contre les maladies de la matrice, X, 162, 1 et 2, contre l'insomnie, VII, 55, 5-8, contre les insectes nuisibles, I, 191, 1-7 et contre le poison, *ibid.* 10-16, contre la laideur, X, 155, et même contre le péché, X, 164. Nous reviendrons du reste, en traitant de la parole sacrée, sur la puissance des malédictions constatée dans les vers X, 87, 13 et 15, et sur la prière que l'auteur de l'hymne X, 166 (3-5), adresse à Vâcas pati, le « maître de la parole, » pour obtenir que ses incantations l'emportent sur celles de ses ennemis.

Il est vrai que les pratiques et les formules de ce genre tiennent une place beaucoup plus grande dans l'Atharva-Veda que dans le *R*ig-Veda, recueil d'hymnes presque exclusivement consacrés au culte régulier. Mais ce culte lui-même est assimilable dans une certaine mesure aux incantations,

aux pratiques magiques. C'est ce que, sans nous attarder davantage aux préliminaires et aux analogies, nous allons essayer de prouver directement.

Le formalisme tient évidemment, dès la période du *Ri*g-Veda, une grande place dans le culte. Les hymnes *A*prî et *A*pra, assemblages de formules toujours reproduites dans le même ordre, et dont chacune est caractérisée, non pas même toujours par le nom d'une divinité spéciale, mais par la présence d'une exclamation sacrée comme *svâhâ* (vers 11 ou 12), par l'emploi de la racine *idh* « allumer », précédée du préfixe *sam*, soit dans une forme participiale, soit dans le substantif *samidh* « bûche » (vers 1), enfin par l'emploi de la racine *î*d dans le sens « d'honorer, » ou du substantif *i*d « libation, offrande » qui ne présente avec cette racine qu'un simple rapport de son, — ces hymnes, dis-je, ont été souvent cités comme les monuments d'une liturgie déjà très-compliquée. Il est vrai que pour cette raison même on les a considérés comme relativement modernes. On trouvera naturel aussi de rapporter aux derniers temps de la période védique l'allusion aux quatre principaux prêtres du sacrifice que paraît renfermer le vers X, 71, 11, et, sinon la répartition d'offrandes spéciales entre les différents dieux ou groupes de dieux, III, 52, 7; cf. VI, 57, 2, au moins l'attribution à chacun d'eux d'un maître particulier, X, 130, 4 et 5. Quoi qu'il en soit, il est certain que le rituel a dû aller se compliquant toujours davantage, et que nous ne pouvons juger de celui qui était en usage dans la période du *Ri*g-Veda par celui dont les sûtras nous ont conservé les innombrables détails. Mais la forme du sacrifice pouvait être plus simple sans que pour cela on attachât à cette forme une importance moindre. En ce sens, ce que j'appelle le formalisme peut être, et est en effet selon moi, aussi ancien que le sacrifice lui-même. Dans le *Ri*g-Veda du moins, et dans les parties mêmes de ce recueil que nous n'avons pas de raisons particulières de considérer comme moins anciennes, nous voyons les *ri*shis préoccupés d'une exactitude rigoureuse dans l'observation des rites. C'est ainsi que, même en négligeant les textes appartenant au Xe ma*nd*ala, comme celui où le poëte prie les dieux de ne pas permettre qu'il s'écarte du chemin du sacrifice, X, 57, 1, nous constatons au vers I, 140, 11 la croyance à la supériorité de la prière « bien faite » sur la prière « mal faite » et au vers II, 33, 4 l'idée que la divinité peut être irritée des

hommages qui lui sont adressés, par exemple, d'un « éloge mal fait », ou d'invocations portant à la fois de différents côtés, *sahûti.*

Le dernier point est surtout digne de remarque. Dans ces observations destinées seulement à mettre dans leur vrai jour les passages qui seront cités plus loin pour établir l'action immédiate du sacrifice et de son principal élément, le feu, nous ne pouvons toujours, en dépit du plan que nous nous sommes tracé, écarter les textes qui font intervenir les dieux dans le sacrifice comme parties prenantes, et nous y admettons ceux qui, de façon ou d'autre, relèvent l'importance du fait matériel de la cérémonie, sans rentrer exactement dans aucun des différents ordres d'idées qui feront le sujet de la deuxième partie. Or, quoi de plus conforme à l'idée d'une puissance, en quelque sorte magique, du sacrifice, et de plus éloigné de celle d'un hommage dont le principal mérite devrait être la bonne volonté du sacrifiant, que cette préoccupation manifestée par le suppliant au sujet des invocations adressées à tel ou tel dieu en même temps que la sienne? Les rites particuliers dont elle a déterminé l'institution, et qui sont décrits dans les sûtras, peuvent d'ailleurs être relativement récents, mais elle est elle-même très-ancienne comme le prouve la trace qu'en présente le *R*ig-Veda dans le passage déjà cité.

L'importance attachée à la forme matérielle du sacrifice avait fait des connaissances nécessaires au sacrificateur une science véritable, bien avant que cette science comprît les raffinements philosophiques ou théologiques auxquels semblent faire allusion les vers I, 164, 39; VI, 56, 1 et beaucoup d'autres. Cette science avait sa base expérimentale. Quand les chantres védiques se posent, comme il arrive souvent, une question de ce genre: « De qui les dieux (dans ce passage, les Maruts) ont-ils goûté les prières? » I, 165, 2, c'est avec l'intention de reproduire les prières qui ont été efficaces; « Par quelle grande prière les retiendrons-nous? » *ibid.*, et l'intervention des dieux n'enlève pas à une pareille conception de la prière le caractère qui la rapproche d'une incantation véritable. Des traditions pareilles à celle que les vers 4 et 7 de l'hymne VII, 83 résument en ces termes: « Le sacrifice que les T*r*itsus ont accompli comme purohitas a été efficace » ; « L'hymne des prêtres, convives du sacrifice, a été efficace », résolvaient d'ailleurs le plus souvent la

question en faveur des formules de telle ou telle famille sacerdotale, et dans l'intérêt du prêtre qui en était membre.

Les fonctions de sacrificateur en effet, et c'est là un point capital dans le sujet qui nous occupe, étaient déjà remplies par des prêtres à l'intention de ceux qui faisaient les frais des sacrifices et devaient en bénéficier. Si l'institution des castes ne se rencontre, en dehors de l'hymne X, 90 sur le sacrifice du Purusha, qu'à l'état de germe dans le *R*ig-Veda[1], l'usage de confier l'œuvre difficile de la célébration du sacrifice selon les rites à ceux qui en ont une connaissance spéciale, de charger une personne compétente de porter la parole au nom des intéressés, V, 65, 1, est déjà parfaitement établi. Le terme de *yajamâna* « sacrifiant », désignant dans les rituels celui qui fait faire le sacrifice à son intention, a déjà ce sens technique dans un grand nombre de passages du *R*ig-Veda, I, 24, 11 ; II, 18, 3 ; III, 3, 3 ; 53, 3 ; V, 45, 5 ; VI, 54, 6 ; VII, 16, 6 ; VIII, 86, 2 ; X, 40, 14 ; 122, 8 ; Vâl. 10, 1, etc. Le même personnage est plus souvent encore désigné par les noms de *maghavan* ou de *sûri*, et les passages où l'un de ces noms est opposé au terme de *jaritar* « chantre » ou à toute autre désignation des prêtres, par exemple par un pronom personnel, sont innombrables.

Le prêtre dont le sacrifiant emprunte le secours devient pour lui le dispensateur de tous les biens, à tel point qu'au vers I, 124, 4, par une comparaison où, selon nos idées, les deux termes paraissent avoir échangé leurs places naturelles, il est dit de l'aurore qu'elle a fait apparaître des trésors comme Nodhas[2]. Aussi le prêtre est-il considéré lui-même comme le plus précieux des dons. On demande à Agni, en même temps que la richesse, le *r*ishi qui conquiert mille biens[3], X, 80, 4; cf 1. Au vers X, 47, 3, l'une des épithètes de la richesse demandée à Indra est *çruta-rishi*, « comprenant des *r*ishis illustres[4]. » Les «hôtes» que l'auteur du vers V, 50, 3 implore des dieux, ne peuvent être également que des *r*ishis, des prêtres capables de célébrer exactement le sacrifice.

1. Voir sur cette question les *Sanscrits Texts* de M. Muir, vol. I.
2. Nom d'un ancien *r*ishi.
3. Cf. I, 189, 8 : Puissions-nous conquérir mille biens avec les *r*ishis ! Cf. encore I, 27, 9.
4. L'épithète *vipra-vîra* aux vers 4 et 5 du même hymne me paraît avoir le même sens. Appliquée à Soma, IX, 4, 45, ou à Agni, X, 188, 2, je la traduirai « qui donne des prêtres » ou « qui a pour fils les prêtres. »

Si le prêtre est un présent du ciel pour le sacrifiant, le sacrifiant en est un pour le prêtre, qui le désire, IX, 112, 1, et qui le demande aux dieux, II, 27, 17 ; V, 6, 2 ; IX, 8, 7 ; car les services qu'il lui rend ne sont pas gratuits. Les panégyriques connus sous le nom de *dânastuti*, qui se rencontrent souvent à la fin des hymnes, et qui remplissent parfois un hymne entier (par exemple I, 126), nous ont gardé le souvenir des libéralités, souvent sans doute exagérées dans les termes, qui étaient le prix du sacrifice. Les chantres du *R*ig-Veda ne se bornent pas d'ailleurs à célébrer ces libéralités : ils les provoquent. Tel paraît être l'objet principal de l'hymne X, 117, sur le devoir de l'aumône, et de l'hymne VI, 53, où le dieu Pûshan est prié de fendre le cœur des avares et de les disposer à la générosité.

Nous ne pouvons relever tous les passages qui se rattachent à cet ordre d'idées. Contentons-nous donc d'ajouter aux citations précédentes une courte étude sur le mot *dakshinâ*, qui a déjà dans le *R*ig-Veda son sens technique, si familier plus tard aux auteurs des Brâhma*n*as et des Sûtras, de « salaire du sacrifice. »

Il ne l'a pas seulement dans un certain nombre d'emplois où MM. Roth et Grassmann admettent cette interprétation, dans des *dânastuti*, VI, 27, 8 ; VIII, 24, 29 ; X, 62, 9 et 11 ; cf. 1, dans le composé *dakshinâvat*, désignant le sacrifiant, VIII, 86, 2 ; X, 18, 10 ; 69, 8, enfin dans les hymnes I, 125 et X, 107, sur lesquels nous allons revenir. Il l'a aussi, selon moi, dans les passages assez nombreux où il désigne le don, II, 11, 21 ; 18, 8 ; VI, 37, 4 ; VII, 27, 4 ; VIII, 24, 21, ou les dons, III, 36, 5, faits par Indra à ceux qui lui offrent des sacrifices. Selon MM. Roth et Grassmann, notre mot est alors un nom de la vache, symbole des libéralités des dieux. Mais ce qui me fait croire que l'emploi du mot *dakshinâ* pour désigner ces libéralités implique une comparaison de la récompense accordée par les dieux au sacrifiant et du salaire que celui-ci donne au prêtre, c'est que la comparaison est effectivement exprimée au vers I, 169, 4, où il s'agit encore des dons d'Indra, et au vers I, 168, 7, où il est question de ceux des Maruts. Je ne conteste pas qu'en réalité, et si l'on remonte à l'origine de la *dakshinâ*, c'est le don du dieu qui a dû servir de prototype à celui du sacrifiant. J'admets aussi que le substantif à sous-entendre avec le mot *dakshinâ*, qui, étymologiquement, est un adjectif féminin, doit être un mot

signifiant « vache ». Mais il me paraît peu probable que *dakshinâ* ait été pris jamais comme un nom commun de la vache, en tant que féconde, proprement « bonne, utile ». Je ne connais pas en effet d'exemple védique de l'emploi du mot *dakshina* « droit » dans ce dernier sens. Sans doute le rite qui consiste à placer du côté droit dans le sacrifice la vache destinée au prêtre pour son salaire (Haug, traduction de l'Aitareya — Brâhma*n*a, p. 420, note 18,) réclame lui-même une explication, et c'est, à ce qu'il semble, dans l'emploi de *dakshinâ* pour désigner les dons des dieux, qu'il faut chercher l'étymologie de ce mot. Mais nous voyons précisément dans le vers III, 39, 6, où Indra reçoit comme aux vers VI, 29, 3 ; cf. IX, 98, 10, l'épithète *dakshinâvat* que MM. Roth et Grassmann traduisent, je ne sais pourquoi, « bon, utile », mais qui le représente évidemment comme faisant aux hommes ce don que, dans un bon nombre de passages, nous avons vu appelé sa *dakshinâ* (cf. III, 53, 6, où il fait ce don en dételant ses chevaux), nous voyons, dis-je, dans ce passage où le don d'Indra est d'ailleurs la liqueur précieuse cachée dans les eaux du ciel, qu'il le tient « dans sa main droite ». Je crois donc que la *dakshinâ* des dieux est le don, primitivement la vache, qu'ils offrent de la main droite, et que la *dakshinâ* des hommes est le salaire que, dans le sacrifice, on place du côté droit.

Si au vers VI, 64, 1, notre mot est appliqué à l'aurore, c'est que l'aurore est alors considérée elle-même comme le salaire du sacrifice. Il ne faudrait pas conclure de ce passage qu'il désigne l'aurore en tant que vache[1], et encore moins y chercher un argument pour défendre la correction proposée par M. Grassmann au dernier pâda du vers I, 123, 5, dont le véritable sens est « Puissions-nous le vaincre (l'ennemi) avec la *dakshinâ* comme char, » c'est-à-dire « Que le salaire du sacrifice, pareil à un char de bataille, nous rende victorieux de l'ennemi ! » Nous retrouverons d'ailleurs plus loin le « joug » de la *dakshinâ*, I, 164, 9, et à côté du « char » du sacrifice, le « char » de la *dakshinâ* (voir ci-après le vers 11 de l'hymne X, 107), sur lequel montent tous les dieux, I, 123, 1, c'est-à-dire qui les amène au sacrifice.

Comme on le voit dès maintenant, l'idée de l'efficacité du sacrifice est transportée au salaire moyennant lequel ce

1. Voir chapitre III.

sacrifice est accompli. Ce salaire devient ainsi le principe de tous les biens, en sorte qu'il a pu être divinisé et compris dans des énumérations de dieux, I, 18, 55, avec le sacrifice lui-même, X, 103, 8. Nous réservons pour les chapitres III et IV les passages où la *dakshinâ* joue un rôle analogue à celui des éléments femelles du sacrifice en général, III, 62, 3, et est conçue dans les mêmes rapports que ces éléments, soit avec Agni, III, 58, 1; V, 1, 3; VIII, 39, 5, soit avec Soma, IX, 71, 1. Ce que nous savons déjà du double emploi du mot *dakshinâ* pour désigner les dons des dieux, et le salaire du sacrifice qui assure ces dons au sacrifiant, nous suffira pour comprendre les deux hymnes suivants sur l'importance des présents à faire aux prêtres.

X, 107, 1: « Leur grande bienfaisance s'est manifestée; tous les êtres vivants ont été délivrés des ténèbres, la grande lumière donnée par les pères est arrivée; le large chemin de la *dakshinâ* [1] est apparu.

2. « Ceux qui donnent la *dakshinâ* ont un séjour élevé dans le ciel; ceux qui donnent des chevaux vont dans le soleil; ceux qui donnent de l'or ont en partage l'immortalité; ceux qui donnent des vêtements, ô Soma, prolongent leur vie [2].

3. « L'abondance divine, c'est la *dakshinâ* [3], le culte des dieux. Cette abondance n'est pas pour les avares qui ne donnent pas. Aussi sont-ils nombreux les hommes qui, par crainte du péché, offrent et donnent la *dakshinâ*.

4. « Les êtres qui contemplent les hommes surveillent Vâyu qui répand cent torrents, l'hymne céleste et l'offrande [4]. Ceux qui dans l'assemblée offrent et donnent, ceux-là traient une *dakshinâ* équivalente à sept mères [5].

5. « Celui qui donne la *dakshinâ* est invoqué le premier. Celui qui donne la *dakshinâ* marche en avant comme chef du village. Celui-là me paraît vraiment le roi des hommes, qui le premier s'est plu à donner la *dakshinâ*.

1. Le chemin de la *dakshinâ* peut être ici, comme le chemin du *rita* (voir quatrième partie, ch. III) au vers I, 136, 2, soit le chemin que suivent les dons célestes, et particulièrement le don de la lumière, rapporté ici aux pères (voir le paragraphe précédent), soit celui que suit le salaire du sacrifice, ou plutôt le sacrifice lui-même, pour procurer ces dons aux hommes.

2. Voir plus haut, p. 75, note 1.

3. La *dakshinâ* procure en abondance les biens célestes.

4. Voir plus haut, p. 102.

5. C'est-à-dire les sept formes de la femelle mythologique. Voir le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*.

6. « C'est celui-là qu'on appelle le *rishi*, le prêtre (*brahman*), le conducteur du sacrifice, le chantre des sâman, le récitateur des hymnes, il connaît les trois corps du brillant (Agni ou Soma), celui qui le premier a reçu la *dakshinâ*.

7. « La *dakshinâ* donne un cheval, la *dakshinâ* donne une vache, la *dakshinâ* donne l'or brillant, la *dakshinâ* procure la nourriture qui est notre vie ; celui qui sait cela se fait une cuirasse de la *dakshinâ*.

8. « Les hommes bienfaisants ne meurent pas, ne périssent pas ; les hommes bienfaisants n'éprouvent pas de dommage, ne sont pas ébranlés ; tout ce monde et le ciel, tout l'univers leur est donné par la *dakshinâ*.

9. « Les hommes bienfaisants conquièrent les premiers une demeure agréable ; les hommes bienfaisants conquièrent une épouse aux riches vêtements ; les hommes bienfaisants conquièrent une rasade de liqueur ; les hommes bienfaisants triomphent de ceux qui viennent sans avoir été appelés.

10. « Pour l'homme bienfaisant est orné le cheval rapide ; pour l'homme bienfaisant la jeune fille est parée ; pour l'homme bienfaisant cette maison est ornée, comme un étang plein de lotus, brillante comme la demeure des dieux.

11. « L'homme bienfaisant est porté par de bons chevaux ; le char de la *dakshinâ* roule bien. O dieux ! aidez l'homme bienfaisant dans les combats. L'homme bienfaisant y est vainqueur de ses ennemis. »

I, 125, 1. « L'hôte qui arrive le matin (le prêtre) donne le matin la richesse. Le sage le reçoit et le garde pour lui. C'est par lui, qu'accroissant sa race et prolongeant sa propre vie, il jouit d'une richesse abondante et d'une nombreuse postérité.

2. « Il aura en abondance des vaches, de l'or, des chevaux, il reçoit d'Indra une longue jeunesse, celui qui, ô hôte qui arrives le matin, prend un homme tel que toi avec les présents, comme on prend un animal dans un filet.

3. « Je suis[1] parti aujourd'hui de bonne heure cherchant un homme pieux, le fils de ma recherche (que ma recherche me fait trouver), avec un char plein de richesses. Fais boire au maître des hommes le suc de la plante enivrante, fortifie-le avec des hymnes de louange.

4. « Les rivières, ces vaches qui apportent la joie, coulent

1. C'est, à ce qu'il semble, le prêtre qui parle.

pour celui qui a sacrifié et qui veut sacrifier encore ; vers celui qui donne, qui est bienfaisant, les gouttes de beurre précieuses coulent de toutes parts.

5. « Il s'élève au sommet du ciel ; celui qui donne va chez les dieux ; pour lui les eaux, les rivières roulent des flots de beurre ; pour lui cette[1] *dakshinâ* est toujours féconde.

6. « Ces splendeurs appartiennent à ceux qui donnent la *dakshinâ ;* à ceux qui donnent la *dakshinâ* appartiennent les soleils dans le ciel ; ceux qui donnent la *dakshinâ* ont en partage l'immortalité ; ceux qui donnent la *dakshinâ* prolongent leur vie.

7. « Que ceux qui donnent échappent aux dangers, au mal ! Que les bienfaiteurs fidèles à la loi ne vieillissent pas ! Qu'un autre serve à les protéger ! Que les chagrins aillent à celui qui ne donne pas ! »

Aux passages qui promettent une magnifique récompense à ceux qui donnent une riche dakshi*n*â, on en pourrait ajouter d'autres où le salaire du sacrifice n'est pas désigné par son nom technique : « Celui qui accueille les hymnes avec un présent », dit l'auteur du vers I, 54, 7, « pour celui-là, un torrent se gonfle au-dessous du ciel » ; « Celui-là, » dit à Agni un autre poëte, IV, 4, 6, « celui-là connaît ta bienveillance, ô le plus jeune des dieux, qui a prêté assistance (littéralement, qui a frayé la voie) à un prêtre tel que moi. »

Les textes concernant les rapports des prêtres avec ceux dont ils accomplissent le sacrifice, témoignent déjà de l'extrême importance attachée au fait matériel de la cérémonie. Ils nous ont préparés à comprendre ceux qui attribuent aux prêtres, ou plus généralement à ceux qui accomplissent le sacrifice, une action directe et en quelque sorte magique sur les phénomènes célestes.

Une telle puissance est, il est vrai, célébrée principalement chez les sacrificateurs du passé, et la confusion fréquente de ces sacrificateurs avec les dieux peut sembler au premier abord une explication suffisante des passages qui leur attribuent des œuvres analogues à celles des vrais maîtres du ciel. On ne peut nier en effet le caractère équivoque d'un bon nombre de textes, où les phénomènes célestes sont rapportés à des agents qui semblent participer de la nature des « pères »

1. *Celle-ci*, c'est-à-dire, non pas la *dakshinâ* des dieux, mais le salaire du sacrifice qui procure les biens célestes.

et de celle des dieux. Nous ne parlons pas de ceux où les personnages qui ont ouvert les portes (célestes), I, 69, 10, qui ont fait le soleil, VII, 62, 1, où les sages qui l'ont conduit, V, 45, 10, qui l'ont conquis ainsi que les eaux, I, 146, 4, qui ont trouvé (cf. ci-après) le ciel et la terre, III, 54, 4, où les mâles qui portent le fils des eaux, I, 186, 5, ne sont pas même désignés comme des sacrificateurs. Mais dans l'hymne I, 72, par exemple, ceux qui ont fait les deux yeux du ciel (v. 10), c'est-à-dire sans doute le soleil et la lune, qui ont trouvé le ciel et la terre (v. 4) et par l'opération desquels cette dernière a été « étendue » (v. 9), qui ont découvert les sept portes célestes de la richesse (v. 8), sont, comme nous avons eu déjà l'occasion de le remarquer, assimilés tantôt aux dieux par les épithètes *amritâh*, « immortels » (v. 2, 10), *yajniyâsah*, « dignes du sacrifice » (v. 4 [1], 6), tantôt aux pères par celles de *svâdhyah*, « pieux » (v. 8), de *dhiyamdhâh*, « faisant la prière » (v. 2), par la mention du sacrifice qu'ils accomplissent (v. 3, 5), et surtout par celle de la métamorphose qu'ils ont subie en abandonnant leurs corps (v. 3, 5), (cf. encore v. 9). L'équivoque signalée subsistera donc dans les passages où les fils qui ont engendré leurs parents, c'est-à-dire le ciel et la terre, I, 159, 3 ; cf. 4, où les personnages qui ont ouvert les portes (célestes), VII, 2, 5, sont appelés « les sages aux belles prières » ou « les pieux », avec une allusion d'ailleurs assez claire au sacrifice (cf. encore X, 11, 3; Vâl. 11, 6) [2]. Les dieux ne sont-ils pas sous ce nom même comparés à des ascètes [3] dans un passage, X, 72, 7, où il est dit qu'ils ont rapporté le soleil qui était caché dans la mer? Les sept *r*ishis qui ont participé à l'œuvre du créateur Viçvakarman, célébrée dans l'hymne X, 82, ne sont-ils pas aussi vraisemblablement les sept *r*ishis divins dont il a été déjà question?

1. Au vers I, 72, 4, le nom de *rudriyâh* paraît même les assimiler particulièrement aux Maruts, tandis qu'au vers 8 la mention de Saramâ suggère plutôt l'idée des A*n*giras.

2. La teneur générale de l'hymne VIII, 29, composé de vers dont chacun décrit un dieu, ou un groupe de dieux, sans le nommer, est la seule raison que nous ayons de rapporter à des dieux, et de préférence aux Maruts, plutôt qu'aux pères, le vers 10 : « Quelques-uns, en chantant, ont inventé un grand sâman par lequel ils ont fait briller le soleil. »

3. *Yatayah*. Le mot *yati* est considéré comme un nom propre par MM. Roth et Grassmann. Il est vrai qu'il est dans les vers VIII, 3, 9 et 6, 18 construit parallèlement au nom de Bh*r*igu ou des Bh*r*igus. Mais le sens étymologique en aurait été en tout cas « ascète. »

Cependant, que les personnages conçus comme ayant exercé une action sur les phénomènes célestes soient des dieux ou des hommes, l'assimilation de ces personnages à des sacrificateurs garde tout son intérêt pour le sujet qui nous occupe. L'idée de la toute-puissance du sacrifice est en effet, comme nous l'avons remarqué d'avance, une de celles qui expliquent le mieux le mythe du sacrifice céleste. Elle peut même seule en rendre compte quand il est présenté, ainsi que nous le verrons plus bas, comme le principe des choses, ou quand le vers X, 88, 8 nous le montre protégeant les dieux qui viennent de l'instituer : « Les dieux ont institué (littéralement, engendré) d'abord la récitation de l'hymne, puis Agni, puis l'offrande ; ce sacrifice est devenu leur protecteur : le ciel en est témoin, et la terre, et les eaux. » Nous continuerons donc à citer les textes relatifs aux résultats atteints par les pères dans leur sacrifice, sans insister davantage sur la confusion possible de ces pères avec les dieux.

Il n'en est pas de plus remarquable qu'un fragment que nous allons emprunter à l'hymne IV, 1. Ce fragment donne aux pères la qualification de *manushyâh*, « humains » (v. 13), et cette mention expresse de leur nature primitive suggère naturellement l'idée qu'ici du moins, le sacrifice dont il s'agit est bien un sacrifice terrestre. Je le traduis en entier bien qu'il renferme des termes mythologiques non encore étudiés. Ces termes s'expliquent d'ailleurs à l'avance par le contexte même qui nous offre le nom vulgaire des aurores à côté de celui des vaches qui les représentent et de la mention de la caverne qui est censée les retenir. — IV, 1, 13 : « Nos pères humains se sont placés ici, empressés à accomplir la loi ; ils ont, en les appelant, fait sortir de la caverne, de l'étable de pierre où elles étaient renfermées, les vaches aurores bonnes laitières. — 14. Ils se sont ornés en fendant la pierre ; que les autres proclament cet exploit qu'ils ont accompli ! Maîtres du bétail, ils ont chanté un hymne, ils ont conquis la lumière, ils ont fait entendre des prières et des supplications. — 15. Désirant les vaches, les héros, les Uçij ont, avec la parole divine, ouvert la pierre solide et bien jointe qui entourait les vaches et les retenait, la caverne solide pleine de vaches. — 16. Ils ont imaginé le premier nom de la vache ; ils ont trouvé les trois fois sept noms suprêmes de la mère ; connaissant cela, les troupes ont fait retentir une acclamation ;

la vache rouge est apparue dans sa gloire [1]. — 17. L'obscurité confuse a disparu; le ciel a brillé; la splendeur de l'aurore divine s'est levée; le soleil s'est étendu dans les champs élevés, distinguant chez les mortels ce qui est droit de ce qui ne l'est pas... »

On aura remarqué que les pères qui, par leur sacrifice, ont fait lever le jour, sont au vers 15 désignés par le nom d'*uçij* dont j'ai cru pouvoir dire, sinon qu'il est toujours nom propre, au moins qu'il est en voie de le devenir. Nous lisons encore aux vers VII, 90, 4 et X, 45, 11, que les Uçij ont ouvert l'étable des vaches. Mais dans le premier, le contexte indique que le résultat de cet exploit a été l'écoulement des eaux aussi bien que l'apparition des aurores, en même temps d'ailleurs que l'épithète *didhyânâh*, « priant » offre une nouvelle allusion au sacrifice. Dans le second, les Uçij accomplissent leur œuvre avec Agni. Ailleurs ce sont les *Ayus* qui fendent l'étable des vaches, X, 74, 4. Mais c'est surtout sous le nom d'A*n*giras que les pères figurent dans le mythe dont il s'agit. Je réserve les passages qui leur donnent le dieu Indra pour compagnon et pour chef, ainsi que ceux où ils empruntent le secours de Saramâ, personnage qui doit faire le sujet d'une étude particulière. On trouvera dans la section consacrée à B*r*ihaspati ceux qui les associent à ce dieu, nommé lui-même A*n*giras, et plus souvent *An*girasa. Il m'en reste pourtant plusieurs encore à citer ici. I, 71, 2 : « Nos pères A*n*giras ont avec leurs hymnes brisé les forteresses les plus solides; ils ont avec ce bruit brisé la pierre; ils nous ont ouvert une voie qui part du haut du ciel; ils ont conquis le jour, la lumière, l'étendard (du jour), les vaches. » — IV, 3, 11 : « Ils ont selon la loi fendu et séparé en deux parties la pierre; les A*n*giras ont uni leurs acclamations au mugissement des vaches; les héros ont heureusement assiégé l'aurore; la lumière a paru quand Agni fut né [2]. » — VI, 65, 5 : « C'est à cette heure, ô aurore! habitante de la montagne de pierre! que les A*n*giras célèbrent les étables de vaches; ils les ont fendues avec leur hymne, avec leur prière; l'invocation adressée aux dieux par les héros a été efficace. » Dans l'hymne X, 62, sur les A*n*giras, nous lisons au vers 2

1. L'aurore. Voir chapitre III.

2. S'il faut rattacher à ce vers celui qui le suit, le résultat de l'œuvre des A*n*giras n'a pas été seulement l'apparition de l'aurore, mais encore l'écoulement des eaux.

que ces pères ont fait sortir la richesse composée de vaches et fendu la caverne selon la loi, et au vers 3 qu'ils ont selon la loi fait monter le soleil dans le ciel, et étendu (sous lui, cf. V, 85, 1) la terre mère. D'après le vers I, 83, 4, le bétail, comprenant des chevaux et des vaches, que les A*n*giras ont conquis par leurs œuvres pies, en allumant le feu sacré, a été ravi par eux au Pa*n*i. Nous retrouverons ce détail dans la forme particulière du mythe où figure Saramâ. C'est sans doute parce qu'ils ont chassé les ténèbres au moyen de leur sacrifice, que l'Aurore est appelée *angirastamâ*, VII, 75, 1 ; 79, 3, « la plus semblable aux A*n*giras, » comme dissipant l'obscurité. Le vers IV, 51, 4, d'après lequel l'aurore a brillé chez (pour) A*n*giras, comme elle a brillé pour Navagva, pour Daçagva, paraît faire encore allusion au même mythe. J'en dirai autant du vers X, 169, 2, portant que les A*n*giras ont « fait » les vaches par leur ascétisme[1].

Il est dit encore au vers VII, 76, 4, que les pères ont trouvé la lumière cachée, et qu'avec leurs formules efficaces ils ont engendré l'aurore. Le vers X, 107, 1, parle de la lumière donnée par les pères. Enfin, d'après le vers X, 68, 11, qui paraît d'ailleurs les associer à B*r*ihaspati, les pères ont orné le ciel d'étoiles, donné l'obscurité à la nuit et la lumière au jour.

L'action exercée par les anciens *r*ishis sur les eaux du ciel est exprimée par une image saisissante au vers I, 88, 4 : « Les Gotamas, faisant la prière, ont avec leurs hymnes renversé le réservoir d'eau pour le boire. » Les vers X, 98, 5 et 6 ne sont pas moins curieux : « 5. Le *r*ishi Devâpi, fils de *R*ish*t*ishena, s'étant chargé des fonctions de sacrificateur et sachant se concilier la bienveillance des dieux, a répandu les eaux divines de la pluie de la mer supérieure dans l'inférieure. — 6. Les eaux étaient retenues par les dieux dans cette mer supérieure ; elles ont coulé, répandues, lancées par Devâpi, fils de *R*ish*t*ishena.... »

Mais ce n'est pas seulement aux anciens *r*ishis qu'est attribuée une action de ce genre sur les phénomènes célestes. Les nouveaux se croient doués de la même puissance, ou au moins capables de l'acquérir. Dans l'hymne IV, 2, qui suit immédiatement celui auquel nous avons emprunté tout à

1. D'après le vers I, 139, 7, la vache a été donnée aux A*n*giras par les dieux. Le vers VII, 52, 3 fait peut-être allusion au même don.

l'heure un assez long fragment sur les résultats du sacrifice des pères, nous lisons au vers 15 : « Puissions-nous devenir les sept prêtres de la mère aurore, les premiers pieux [1]... Puissions-nous devenir les A*n*giras fils du ciel, et briser, resplendissants, la pierre qui renferme des trésors ! » Nous savons déjà que le résultat de cet exploit des A*n*giras a été le lever du jour, et les vers 16 et 17, outre des détails que nous retrouverons en temps et lieu, renferment des allusions assez claires au même mythe ; nous y lisons que les pères anciens, en observant la loi, en récitant des hymnes, ont délivré les vaches rouges, c'est-à-dire les aurores, dont ils avaient assiégé l'étable. Or le vers 19 constate que leurs descendants ont atteint le même résultat, que par conséquent leur vœu, formulé dans le vers 15, a été rempli : « Nous avons fait pour toi (le sacrifice) », disent-ils à Agni, « nous avons accompli une belle œuvre ; les aurores resplendissantes ont brillé selon la loi ; (c'est ce que nous avons obtenu) en purifiant le bel éclat d'Agni, du dieu sans défaut qui brille en mille lieux. [2] »

Comme les sacrificateurs souhaitaient dans le passage précédent de devenir des A*n*giras, c'est-à-dire d'exercer sur les phénomènes célestes la même action que ces personnages légendaires, nous les voyons au vers X, 53, 4, exprimer le vœu, encore plus hardi, de devenir des dieux triomphant des Asuras par la puissance de la parole, et sans doute aussi par celle de cette langue du sacrifice dont il est question au vers précédent, et qui n'est autre que le feu sacré : « Nous

1. Nrin parait inexplicable en ce passage comme en plusieurs autres. Il semble que cette forme se soit souvent introduite abusivement dans le texte de certains hymnes, à la fin d'un pâda, à la suite de mots qui la précédaient ailleurs dans des formules consacrées. C'est ainsi que la formule *sûryo nrin*, explicable au vers III, 14, 4, (où les deux accusatifs sont en apposition), aurait été transportée au vers I, 146, 4 où *nrin* est inexplicable. Même observation sur la formule *tuvirâdhaso nrin* au vers V, 58, 2 d'une part, au vers IV, 21, 2 de l'autre, sur celle de *trâvato nrin*, explicable au vers II, 20, 1, par la construction du verbe *yaj* avec deux accusatifs, mais non plus au vers X, 29, 4, et surtout sur celle de *divo nrin*, VI, 51, 4 (cf. *divo narah*), reproduite mal à propos au vers VI, 2, 11, et même, je crois, au vers V, 80, 6, imitée enfin dans la formule *divâ nrin* du vers VI, 3, 6, où le second mot n'a pas de sens. Je suppose que *nrin* s'est introduit à la suite de *vedhaso* dans notre passage par l'analogie de la formule *tuvirâdhaso nrin* déjà citée, et des formules du même genre *milhusho nrin*, I, 169, 6, *dâçusho nrin*, VIII, 73, 3, *sedusho nrin*, V, 15, 2.

2. Au vers IV, 5, 13 au contraire, ils attendent avec impatience le même résultat : « Quand les déesses, épouses de l'immortel, quand les aurores nous couvriront-elles de la couleur du soleil ? »

avons trouvé la langue cachée du sacrifice. » Les Asuras sont en cette occasion, de même qu'en quelques autres[1], des adversaires des dieux, comme ces *druhs* ennemies d'Indra, qu'au vers I, 133, 1, un prêtre se vante de brûler lui-même, purifiant ainsi les deux mondes.

Aux vers X, 101, 5 et 6 les mots « Tirez les outres, ramenez les courroies... préparez l'outre » sont peut-être adressés à des dieux, (ainsi que le vers 7 tout entier, cf. 1 ; 2 et 9, voir p. 116); mais les sacrificateurs ajoutent, avec une hardiesse qui rappelle le vers cité plus haut sur l'exploit des Gotamas, à cela près que l'image du vase qu'on renverse est remplacée par celle d'un puits qu'on vide : « Vidons le puits plein d'eau, abondant, inépuisable » (vers 5), et ensuite (vers 6) : « Je vide le puits muni de bonnes courroies, plein d'eau, abondant, inépuisable. » Ce puits inépuisable est le réservoir des eaux du ciel.

Mais aucun texte ne témoigne mieux de la croyance à une action magique de l'homme sur les eaux du ciel que le vers X, 32, 7, où cette croyance est exprimée d'ailleurs en termes généraux, applicables à l'homme actuel aussi bien qu'à ses ancêtres réels ou mythologiques : « L'ignorant a interrogé le savant; instruit par le savant il agit; et voici le profit de l'instruction; il obtient (littéralement, il trouve) l'écoulement des « rapides ». Que les « rapides[2] » désignent ici les eaux du ciel, c'est ce qui paraît hors de doute. Le mot *anjasî* que je traduis ainsi ne figure qu'une seule autre fois dans le *R*ig-Veda, au vers I, 104, 4, et il y figure, peut-être même comme nom propre, dans une énumération de rivières célestes. Ajoutons qu'au vers I, 32, 2, l'adverbe *anjas*, de même racine, exprime la rapidité avec laquelle s'écoulent les eaux du ciel délivrées par Indra.

Complétons ces citations par celle d'un texte où il n'est pas question seulement d'une action exercée sur les phénomènes célestes, mais d'une sorte d'apothéose de l'ascète transporté au ciel de son vivant par la puissance de l'ascétisme, X, 136, 3 : « Enivrés par l'ascétisme[3], nous nous sommes élevés sur les vents; ô mortels! vous ne voyez que nos corps! » L'ascète

1. Voir quatrième partie, ch. I, sect. VIII.
2. Il m'est impossible de deviner la raison qui a déterminé M. Roth, et après lui M. Grassmann, à supposer pour expliquer la forme *anjasînâm*, un adjectif *anjasina* dont il n'y a pas d'autre exemple.
3. Proprement, l'état de *muni*.

remplace ici le sacrificateur, comme nous verrons tout à l'heure l'ascétisme substitué dans certaines formules au sacrifice. Ces substitutions trahissent évidemment une phase plus avancée de la religion que nous étudions. Mais le principe, à savoir la croyance à un pouvoir magique résidant désormais dans la pratique de certaines austérités, comme il résidait d'abord dans les cérémonies du sacrifice, reste le même.

Les textes cités jusqu'à présent concernaient les sacrificateurs ; avant de passer à ceux qui attribuent au premier élément du sacrifice, à Agni, l'action exercée sur les phénomènes célestes, nous en citerons quelques-uns qui rapportent cette action au sacrifice considéré indépendamment des sacrificateurs, ou qui célèbrent en termes généraux la toute-puissance du sacrifice.

On lit au vers VII, 41, 6, que les aurores ont obéi au sacrifice (littéralement, se sont inclinées devant lui). Nous réservons pour l'étude qui sera consacrée dans la quatrième partie, ch. III, au mot *rita*, les passages tels que les vers 9-12 de l'hymne IV, 3, où ce mot paraît désigner le sacrifice considéré comme cause des phénomènes célestes. Plus généralement le sacrifice est conçu comme le principe des choses. « Le sacrifice est notre père... notre Man*u* », dit l'auteur du vers X, 100, 5. A la question posée dans l'hymne I, 164, au vers 34 : « Je demande où est le nombril du monde », le vers suivant répond : « Ce sacrifice est le nombril du monde », et nous savons que ce terme de nombril est, dans la langue des *r*ishis védiques, à peu près synonyme de celui de père. Dans la cosmogonie de l'hymne X, 190, le mot *rita* dont il vient d'être question, et qui désigne souvent le sacrifice, est au vers 1 le nom d'un des premiers principes du monde[1]. Ce principe procède toutefois lui-même d'un autre dont le nom est *tapas*. Le mot *tapas* qui désigne aussi l'un des principes du monde dans un autre hymne cosmogonique, X, 129, 3, a pris le sens d'ascétisme ; mais il signifie primitivement « chaleur », et le vers X, 190, 1, insiste sur cette signification primitive par l'épithète *abhîddha*, « allumée. » Dans ce même vers, le rapprochement des mots *tapas* et *rita* suggère naturellement l'idée du sacrifice. Le sens postérieur

1. Le même vers lui adjoint un principe désigné par le mot *satya*, « vrai » u « efficace ». cf. X, 85, 1.

d'ascétisme trouve d'ailleurs son explication la plus satisfaisante dans un emploi primitif du terme où il aurait désigné l'œuvre du sacrifice à laquelle, selon la remarque faite plus haut, une période plus récente substitua d'autres pratiques[1].

Le sacrifice est si bien le principe par excellence, qu'on lui rapporte non-seulement, comme nous l'avons vu tout à l'heure, l'origine des hommes, mais encore celle des dieux. Nous avons déjà cité, en étudiant le mythe de Manu, les textes qui font de cet ancien sacrificateur le père de la race divine. Dans l'hymne IV, 2, dont un fragment a été cité plus haut, il est dit au vers 17 des anciens pères assiégeant l'aurore, qu'ils ont « forgé les races divines comme le fer. »

Une telle conception peut à bon droit paraître étrange. Elle s'explique cependant comme une des dernières conséquences de l'idée de la toute-puissance du sacrifice. On peut signaler dans le même ordre d'idées le vers X, 129, 5 où la question posée paraît être celle-ci : le sacrifice considéré comme une des causes créatrices du monde a-t-il commencé sur terre ou dans le ciel? (Cf. *Revue critique*, 1875, II, p. 393.)

Nous arrivons aux textes où Agni est particulièrement en cause. Reconnaissons d'abord qu'un grand nombre d'entre eux peuvent prêter à une équivoque, Agni étant un nom de l'éclair et même du soleil aussi bien que du feu du sacrifice terrestre. Nous n'insisterons donc pas sur ceux qui constatent en termes généraux la puissance d'Agni, soit en rappelant ses dons, par exemple le don de la pluie, II, 6, 5; cf. V, 12, 2, soit en célébrant ses exploits, comme l'ouverture de la caverne de pierre, VIII, 49, 16, ou plus généralement ses victoires remportées sur différents démons ou ennemis que nous aurons d'ailleurs une autre occasion de signaler. Cependant le seul emploi du nom d'Agni, de préférence à ceux de l'éclair et du soleil, éveille assez naturellement l'idée du feu du sacrifice, et nous savons que l'idée d'un sacrifice n'est nullement incompatible avec celle d'un feu céleste. Parmi les passages qui lui attribuent, comme à tant d'autres dieux, la séparation et la consolidation du ciel et de la terre, il en est un qui ne peut guère se rapporter qu'au feu d'un sacrifice, puisqu'il y est dit qu'Agni a affermi la terre et soutenu le

1. On peut même se demander s'il n'y a pas un rapport entre l'idée de « chaleur », sens primitif du mot qui a désigné plus tard les austérités des ascètes, et celle de la « sueur » des prêtres occupés à l'œuvre du sacrifice, cf I, 86, 8; IV, 2, 6; V, 7, 5.

ciel « avec des formules efficaces », I, 67, 5, et un autre où l'Agni qui soutient le ciel avec une colonne de fumée, IV, 6, 2, doit être le feu du sacrifice *terrestre*. La conception du feu comme principe de toutes choses, présent en tous lieux, peut cependant, en dehors de toute allusion au feu du sacrifice, expliquer les passages qui exaltent la grandeur d'Agni en le montrant, comme plusieurs autres dieux d'ailleurs, plus grand que le ciel, I, 59, 5, que le ciel et la terre, III, 6, 2 ; X, 88, 14, et tous les mondes, III, 3, 10 qu'il dépasse, embrassant les races, III, 3, 9, embrassant ses propres séjours, III, 55, 15.

Passons rapidement encore sur les passages d'après lesquels Agni est le premier-né, X, 5, 7 ; cf. X, 11, 2, et le premier invoqué, I, 24, 2 ; IV, 11, 5 ; VIII, 23, 22 et *passim*, et sur ceux qui nous le montrent égal à n'importe quel dieu, X, 1, 5, ou plutôt supérieur aux autres dieux, I, 68, 2, qu'il embrasse comme la jante embrasse les rayons, V, 13, 6 ; cf. I, 141, 9. Il faut cependant remarquer que dans un de ces derniers, VII, 4, 5, il est dit de l'Agni supérieur aux immortels qu'il s'est établi dans la demeure que lui ont faite les dieux. L'allusion à un sacrifice, célébré d'ailleurs dans le ciel, paraît assez claire. Le vers I, 69, 2 portant qu'Agni est devenu le père des dieux, tout en étant leur fils, rappelle celui où l'origine des dieux est rapportée au sacrifice, qui pourtant a été lui-même institué par les dieux. En général les textes qui célèbrent la grandeur d'Agni, s'ils ne témoignent pas par eux-mêmes, et en l'absence de tout détail significatif, en faveur de la toute-puissance du sacrifice, trouvent du moins une explication très-satisfaisante dans cet ordre d'idées. C'est ce qui m'a déterminé à en signaler ici quelques-uns.

Il est temps de citer enfin ceux qui ont été annoncés au début de ce paragraphe, et auxquels les développements qui précèdent, indépendamment de leur intérêt propre, ont eu pour objet d'assigner toute leur portée. Ils concernent l'action du feu du sacrifice sur les phénomènes célestes. S'ils sont peu nombreux, c'est que notre plan nous oblige à réserver les relations de ce feu avec les éléments femelles, particulièrement avec l'aurore, pour n'envisager que l'influence qu'il exerce sur les éléments mâles, c'est-à-dire sur l'éclair ou le soleil.

On connaît déjà le vers III, 2, 9 que j'ai dû citer à propos du sacrifice des dieux : « Les Uçij immortels ont purifié trois

bûches d'Agni, (du dieu) qui est sans cesse en mouvement et qui fait le tour du monde ; ils en ont placé une chez les mortels pour qu'ils en jouissent ; les deux autres se sont avancées dans l'espace vers leur sœur. » L'action du feu du sacrifice terrestre sur les deux autres feux, c'est-à-dire sur le soleil et sur l'éclair, ne saurait être plus clairement indiquée. Je crois donc qu'on peut traduire ainsi le vers V, 6, 4 : « Allumons ton (éclat) brillant, impérissable, ô dieu Agni, pour que ta bûche supérieure (littéralement, plus digne d'être admirée) brille dans le ciel » ; cf. *ibid.* 6. La même idée est d'ailleurs exprimée au vers VI, 2, 3, à cela près qu'il n'est pas fait mention de l'Agni terrestre, mais bien du sacrifice qui ne peut se célébrer sans lui, VI, 2, 3 : « Les héros du ciel t'allument, toi l'étendard du sacrifice, en même temps que l'homme pieux sacrifie. » On peut chercher encore une allusion à cette relation du feu céleste avec le feu terrestre dans un vers déjà cité, I, 26, 8 : « Les dieux nous ont donné des biens avec un beau feu ; nous les honorons avec un beau feu. » Au vers I, 79, 3, le feu terrestre paraît opposé sous le nom d' « inférieur » au feu céleste désigné, comme au vers III, 2, 9, par celui de *parijman*, « faisant le tour (du monde) »[1], et ce dernier, en compagnie d'Aryaman, de Mitra et de Varu*n*a, « arrose la peau dans le séjour de l'inférieur, » c'est-à-dire fait couler les eaux du ciel pour l'Agni terrestre.

A la vérité, dans les derniers passages cités, l'intervention des dieux enlève à la conception quelque chose du caractère de simplicité que je crois pouvoir lui attribuer dans l'ordre d'idées qui fait le sujet de toute cette première partie. Mais au vers VI, 2, 2, nous revoyons l'Agni céleste, sous la figure d'un cheval, se diriger lui-même, comme les bûches du vers III, 2, 9, vers le feu du sacrifice : « Les races t'honorent de leurs sacrifices, de leurs chants ; le cheval qui traverse l'espace, l'être propice, commun à toutes les races[2], va vers toi ; » cf. le passage cité, *ibid.* 3.

Enfin, si les textes précédents ne portent pas expressément que le feu céleste, quand il s'allume en même temps que le feu terrestre, ou, ce qui revient au même, quand il vient vers

1. Au contraire le feu domestique est appelé *aproshivin*, « qui n'émigre pas », VIII, 49, 19.
2. Cf. Vaiçvânara dans le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*.

lui, obéit à son commandement, ou cède à sa puissance, en voici un autre qui ne prête pas à la même objection : «O Agni!» dit l'auteur du vers X, 156, 4, « tu as fait monter dans le ciel l'astre impérissable, le soleil, donnant la lumière aux hommes. » Il est vrai qu'ici, en revanche, rien dans le contexte n'indique qu'il s'agisse du feu du sacrifice. Je me trompe ; l'opposition d'Agni et du soleil ne laisse guère d'autre interprétation possible pour le premier. Il faut d'ailleurs naturellement tenir compte des citations précédentes, qui fournissent une explication si satisfaisante de celle-ci, comme elles peuvent à leur tour être précisées, grâce à elle.

Plus généralement, les textes qui attribuent une action sur les phénomènes célestes, soit au sacrifice considéré en lui-même, soit aux sacrificateurs, et aux prêtres actuels aussi bien qu'aux ancêtres réels ou légendaires, confirment l'interprétation qui attribue une action du même genre au premier élément du sacrifice, c'est-à-dire au feu.

VI. — REPRÉSENTATIONS D'AGNI ET DES SACRIFICATEURS

Les principales représentations d'Agni conviennent à la fois aux feux célestes de l'éclair ou du soleil, et au feu terrestre, particulièrement au feu du sacrifice.

Agni reçoit le nom de taureau dans diverses circonstances, I, 58, 5 ; 146, 2 ; X, 140, 6 ; cf., X, 5, 7 ; 187, 1, particulièrement comme mugissant, X, 8, 1, comme abondant en semence, IV, 5, 3, comme armé de cornes, V, 1, 8 ; VI, 16, 39, qu'il aiguise, VIII, 49, 13 ; cf. V, 2, 9, et qui le rendent difficile à saisir, I, 140, 6, ou simplement comme fort, comme ayant « un cou puissant, » V, 2, 12. Or les mugissements rappellent surtout le bruit du tonnerre qui accompagne l'éclair, et la semence, la pluie dont la chute suit ordinairement l'apparition d'Agni sous cette même forme. Les cornes du feu paraissent être ses flammes et conviennent surtout au feu terrestre. Mais comme symbole de la force, et aussi de l'élément mâle, la figure de taureau peut représenter Agni sous toutes ses formes, y compris celle de soleil.

La même observation s'applique à la représentation d'Agni naissant sous la forme d'un veau, I, 72, 2 ; VIII, 61, 5 ; X, 8, 2 ; cf. I, 65, 10 et *passim*.

Agni est souvent comparé à un cheval, I, 58, 2 ; III, 1, 4 ; VI, 2, 8 ; 3, 4 ; 12, 4; VII, 3, 2; VIII, 43, 25 ; X, 6, 2, ou reçoit directement le nom de cheval, I, 149, 3; VI, 12, 6. La queue qu'il agite comme un cheval, II, 4, 4; cf. I, 27, 1, n'est sans doute autre que ses flammes. Purifié par les sacrificateurs, il est comparé à un cheval étrillé, I, 60, 5; IV, 15, 6; VII, 3, 5; VIII, 92, 7 ; cf. VIII, 73, 8, il est le cheval qu'ils étrillent, V, 1,7 ; cf. 8. Les sacrificateurs le conduisent, III, 2, 7; cf. IV, 1, 9, l'excitent, le mettent en mouvement, VII, 7, 1 ; X, 156, 1 ; 188, 1, comme un cheval. Il est le cheval qu'ils cherchent à dompter et à diriger, II, 5, 1 ; III, 27, 3. La même représentation semble impliquée par les textes qui nous montrent Agni attaché au joug dans les demeures, II, 2, 1, attaché au joug de la loi (du sacrifice), I, 143, 7. Il va sans dire que si le feu du sacrifice a été ainsi assimilé à un cheval, c'est surtout à cause de ses courses incessantes entre la terre et le ciel. Il est le cheval qui amène au sacrifice les dieux, III, 27, 14, comparés à des roues qu'il traîne, IV, 1, 3, et il est attelé pour leur porter l'offrande, cf. X, 51, 7. Quant aux textes où Agni est comparé à un cheval à cause de ses hennissements, III, 26, 3, ou appelé directement un cheval hennissant, I, 36, 8 ; cf. VII, 5, 7 et I, 173, 3, ils peuvent faire allusion sans doute au crépitement du feu terrestre ; mais il faut reconnaître pourtant qu'en mythologie, les hennissements du cheval, comme les mugissements du taureau, représentent avant tout le bruit du tonnerre. La figure du cheval convient d'ailleurs à Agni sous toutes ses formes, parce que sous toutes ses formes il court comme un cheval dans la carrière, I, 65, 6 ; cf. 146, 5. Nous avons d'ailleurs déjà vu le soleil représenté comme un cheval. Ajoutons qu'Agni est encore comparé à un cheval comme vainqueur ou conquérant, VIII, 91, 12, et comme faisant échapper aux dangers, IV, 2, 8.

Souvent aussi, au lieu de faire d'Agni un cheval, on lui donne un cheval, I, 127, 5; II, 1, 15, ou deux, I, 94, 10; II, 10, 2; IV, 2, 3; VII, 16, 2, ou plusieurs chevaux, I, 14, 6; 140, 4 et 5; IV, 2, 2; VI, 6, 4; 16, 43; X, 79, 7 ; cf. II, 4, 2. Nous avons eu déjà l'occasion de faire une remarque analogue à propos du soleil. Comme les chevaux du soleil sont ses rayons, les chevaux d'Agni sont vraisemblablement ses flammes, quand il s'agit du feu du sacrifice et que ces chevaux amènent les dieux, I, 14, 12. Et en effet, Agni est

le dieu aux chevaux rouges, I, 45, 2; IV, 1, 8; X, 98, 9. Certains textes pourtant attribuent à Agni des chevaux de différentes couleurs, VII, 42, 2, et bien que dans l'un d'eux au moins, au vers I, 14, 12 déjà cité, il s'agisse uniquement du feu du sacrifice, il n'est pas impossible qu'à l'origine cette diversité de couleurs ait correspondu à celle des formes d'Agni. Au vers V, 6, 7, les chevaux d'Agni reçoivent le nom d'*arcayah*, mot qui peut désigner les rayons d'un feu céleste aussi bien que les flammes du feu terrestre, cf. VIII, 23, 11.

En même temps que des chevaux, Agni a naturellement un char, IV, 1, 8; 9, 8; cf. X, 3, 6, ou même plusieurs chars, VIII, 92, 10. Quand il s'agit du feu du sacrifice, le char d'Agni peut représenter le sacrifice lui-même; car ce dieu est appelé le cocher du sacrifice, X, 92, 1, ou des sacrifices, VIII, 11, 2 ; 44, 27 ; cf. III, 13, 3 ; cf. aussi III, 2, 8; IV, 10, 2.

De même qu'Agni n'est pas toujours un cocher, mais est souvent considéré lui-même comme un cheval, il peut être aussi comparé, I, 141, 8; II, 2, 3; III, 2, 1 ; 15; VIII, 19, 8; 73, 1, ou assimilé, III, 11, 5, à un char [1]. Nous avions déjà rencontré cette représentation pour le soleil. Elle peut être appliquée à Agni sous ses différentes formes, en tant qu'il apporte la richesse, I, 58, 3; III, 15, 5, et qu'il est redoutable dans les combats, I, 66, 6. Mais elle ne peut bien lui convenir qu'en tant qu'il ne se dirige pas lui-même, mais est conduit par d'autres. Et en effet nous lisons, au vers X, 176, 3, qu'il est conduit comme un char pour l'accomplissement du sacrifice, cf. I, 148, 3.

Nous connaissons déjà l'oiseau soleil : l'oiseau Agni peut être tantôt le soleil, tantôt l'éclair. Sous le nom de Sarasvat, c'est, ainsi que nous le verrons, Agni qui est appelé au vers I, 164, 52, l'oiseau divin, comme il est au vers 46 du même hymne l'une des formes de l'être unique en même temps que l'oiseau Garutmat. Agni est encore appelé l'aigle du ciel, VII, 15, 4. Plusieurs vers le représentent ailé, I, 58, 5; II, 2, 4, ou appellent sa course un vol, I, 141, 7 ; VI, 3, 7 ; 4, 6; X, 8, 3. Comme séjournant dans les eaux, il est comparé au flamant, I, 65, 9, et cette représentation ne peut évidemment conve-

1. Le vers III, 7, 9, sur lequel nous reviendrons à propos des rapports du feu avec les femelles, contient une double représentation d'Agni, sous la forme d'un cheval et sous celle d'un cocher : « De nombreuses femelles désirent le grand cheval, le mâle brillant dirige facilement les rênes. »

nir qu'à un feu céleste, particulièrement à l'éclair. Mais nous lisons aussi au vers X, 6, 4 qu'il s'élance vers les dieux avec des ailes rapides, ce qui doit s'entendre du feu du sacrifice. La comparaison d'Agni avec un oiseau est d'ailleurs suggérée tout particulièrement pour le feu du sacrifice par un curieux trait de ressemblance, plusieurs fois relevé dans les hymnes; ce feu s'empare du bois comme l'oiseau se pose sur l'arbre, VI, 3, 5; I, 66, 2 ; X, 91, 2[1]. Les flammes, IV, 4, 2, ou les rayons (? IV, 6, 10) d'Agni sont aussi comparés à des oiseaux, à des aigles, et le vers V, 6, 7, qui les compare à des chevaux, place des ailes à leurs sabots, V, 6, 7.

Pour en finir avec les représentations animales, constatons encore qu'Agni est comparé à un serpent. Ce ne peut être évidemment que comme éclair ou comme feu terrestre, et c'est cette dernière forme qui paraît désignée aux vers I, 180, 3; V, 9, 4 et même I, 141, 7 ; cf. II, 2, 4.

L'éclair et le soleil ont été, nous le savons, assimilés à des armes. Au vers VI, 3, 4, l'Agni dont il est dit qu'il est comme une hache « quand il tire la langue » semble suffisamment caractérisé, tant par ce détail que par tout le contexte, comme feu du sacrifice. Agni est encore comparé à une hache aux vers I, 127, 3[2]; III, 2, 10; IV, 6, 8; VII, 3, 9, à une pierre à lancer (la foudre ?) au vers VI, 6, 5[3]. Ailleurs, il est comparé non plus à une arme, mais à un guerrier armé, à un archer, I, 70, 11 ; VI, 3, 5; cf. I, 118, 4, il est appelé lui-même un archer, IV, 4, 1 ; il aiguise sa flamme comme le tranchant du fer, VI, 3, 5; cf. X, 20, 6.

Comme le soleil, Agni est comparé à l'or, II, 2, 4 ; VII, 3, 6. Il est aussi en termes plus généraux comparé à une richesse, I, 58, 6 ; 60, 1, à une richesse acquise par héritage, I, 73, 1 ; cf. 70, 10.

Conformément à l'ordre suivi dans toute cette section, je vais, après les diverses représentations d'Agni, signaler immédiatement celles des sacrificateurs dont Agni est le prototype mythologique. Les sacrificateurs sont assimilés principalement à des chevaux et à des oiseaux. Commençons par la seconde représentation dont l'étude doit nous offrir le moins de difficultés.

1. Cf. le vers I, 145, 5, où Agni est représenté comme un animal qui reçoit à la fois l'épithète *apya* « aquatique » et celle de *vanargu* « fréquentant le bois. »

2. Cf. le vers suivant : « Agni a taillé le bois avec sa flamme. »

3. Il est aussi comparé à une arme défensive, à une cuirasse, I, 140, 10.

Les prêtres se comparent eux-mêmes à des oiseaux, lorsque assis près du Soma pressé, ils acclament Indra, VIII, 21, 5. La comparaison semble là, suggérée par leur chant. Au vers X, 73, 11, les *r*ishis de la famille de Priyamedha, implorant Indra, reçoivent directement le nom d'oiseaux. Le chant du prêtre paraît avoir été aussi assimilé au bourdonnement d'une mouche, I, 119, 9, et les sacrificateurs ont été encore comparés à des mouches, parce qu'ils se tiennent autour de la liqueur du Soma, VII, 32, 2, qui attire ces insectes, IV, 45, 4 ; cf. encore X, 40, 6. Remarquons en passant qu'ils ont pu être pour la même raison assimilés à des fourmis (X, 99, 12 ? Voir *Revue critique*, 1874, II, p. 35.)

Mais revenons aux oiseaux : les prêtres sont encore comparés à des flamants à cause du bruit qu'ils font avec les pierres à presser, III, 53, 10; cf. IX, 97, 8. Il est dit également des personnages légendaires dont les hymnes font des compagnons de B*r*ihaspati, qu'ils ont fait le même bruit que les flamants, X, 67, 3[1].

L'assimilation des sacrificateurs à des oiseaux s'expliquerait d'ailleurs, au moins quand il s'agit de sacrificateurs mythologiques, et particulièrement de ceux dont le sacrifice est célébré dans le ciel, par l'identité essentielle de ces personnages avec Agni. On peut, je crois, reconnaitre ces prêtres célestes dans les oiseaux qui, d'après le vers I, 164, 21, « font retentir les assemblées, » et qui, d'après le vers 22 et le vers 47 du même hymne, se manifestent et disparaissent tour à tour, comme au vers II, 24, 6 ces compagnons de B*r*ihaspati dont il vient encore d'être question à l'instant (cf. p. 97). Et en effet nous lisons au vers X, 80, 5, qu'Agni est invoqué par les *r*ishis et « par les oiseaux volant dans l'atmosphère ». Remarquons encore que les oiseaux dont on paraît tirer des présages, d'après les hymnes II, 42 et 43, semblent avoir pour prototypes les prêtres célestes. Ils reçoivent en tout cas le nom de poëtes ou chantres, II, 43, 1 ; l'un d'eux est comparé à l'udgât*r*i qui chante le sâman, *ibid.* 2 ; on lui attribue à la fois la récitation d'hymnes composés de gâyatrîs et d'hymnes composés de trish*t*ubhs, *ibid.* 1 ; enfin le vers II, 42, 2 est adressé à un oiseau qu'on prie de chanter selon la règle établie par les pères.

Les Vasishthas invoquant Indra et Vâyu se comparent

1. Au vers X, 67, 7 ces mêmes personnages sont comparés à des sangliers.

eux-mêmes à des chevaux, VII, 70, 7. La même comparaison est au vers VII, 93, 3 appliquée aux prêtres qui invoquent Indra et Agni. La signification en est indiquée au vers VII, 90, 5; car il me paraît évident que ce que « traînent » les Uçij « attelés d'eux-mêmes », cf. Vâl. 10, 1, c'est le char d'Indra et Vâyu, nommé dans le second hémistiche. Les prêtres sont assimilés à des chevaux parce qu'ils amènent les dieux à leur sacrifice. Et, en effet, les deux Açvins reçoivent au vers V, 74, 7 l'épithète *vipravâhasâ* « qui ont pour attelage les prêtres[1]. »

L'assimilation d'Agni à un char explique aussi celle des prêtres qui, comme nous l'avons vu, le mettent en mouvement, à des chevaux qui traînent ce char. Au vers I, 148, 3, les personnages qui conduisent Agni et qui sont comparés à des chevaux attelés à un char, sont des dieux ; mais ces dieux y paraissent conçus comme des sacrificateurs.

Enfin, la figure du cheval, comme celle de l'oiseau, conviendrait aux prêtres mythologiques par cette seule raison qu'Agni est leur prototype. Ils sont plusieurs fois représentés ainsi. Au vers III, 7, 8=III, 4, 7, les sept chevaux qui suivent la loi, et ne disent que ce qui est conforme à la loi, rapprochés des deux sacrificateurs divins, sont évidemment les mêmes que les sept prêtres nommés au vers précédent. Les êtres invoqués dans les vers VII, 38, 7 et 8 ; cf. X, 64, 6, portent à la fois le nom de chevaux et celui de prêtres. Il est possible que ceux qui sont appelés chevaux au vers X, 74, 1 soient les mêmes dont l'invocation est mentionnée au vers suivant. En tout cas, ceux que le vers X, 114, 10 représente attelés au joug du char, paraissent bien être des prêtres célestes, comme les personnages dont il est question dans plusieurs des vers précédents. La même interprétation peut être proposée pour les chevaux de char que le vers III, 6, 8 nomme des « compagnons », qu'il mentionne parallèlement aux dieux de l'atmosphère et à ceux du ciel, et qu'Agni est au vers suivant prié d'amener avec eux sur un même char, ou sur des chars différents. En effet, nous trouvons déjà au vers 1 du même hymne des chantres, qui sont là d'ailleurs les prêtres réels et terrestres, assimilés à des chevaux par l'épithète *vacyamânâh* « caracolant, » cf. 2; l'étrangeté d'une

1. Ce sens me paraît mis hors de doute par la comparaison du mot *brahmavâhas* « qui a pour véhicule ou pour attelage la prière » dont l'interprétation sera justifiée plus loin.

image qui nous montre des chevaux placés sur un char ne doit pas nous arrêter, non plus que la contradiction consistant en ce que le vers 9 mentionne de nouveau des chevaux, et à ce qu'il semble comme traînant le char. Les *r*ishis se plaisent en effet à ces combinaisons paradoxales, et celle dont il s'agit me paraît avoir été présentée sous forme d'énigme dans l'hymne I, 164 qui en contient tant d'autres, au vers 3 : « Les sept chevaux placés sur ce char à sept roues le traînent. » Cf. encore X, 102, 10 (section VI).

Remarquons en terminant que le mot *vahni*, tiré de la racine *vah* « porter, traîner », et qui signifie à la fois « cheval » et « sacrificateur », est un témoignage de la facilité avec laquelle les *r*ishis védiques pouvaient passer d'une idée à l'autre. La même observation est applicable à l'assimilation d'Agni, le porteur d'offrandes, à un cheval.

SECTION V

SOMA

§ Ier. — DIFFÉRENTES FORMES DE SOMA. — ORIGINE CÉLESTE DU SOMA TERRESTRE.

Le Soma est une liqueur spiritueuse, très-souvent désignée aussi sous le nom d'*indu*, tirée d'une plante ordinairement désignée dans les hymnes par les mots *andhah*, IX, 18, 2; 55, 2; *amçu*, X, 17, 12; I, 91, 17, et croissant sur les montagnes, IX, 18, 1; 46, 1; 71, 4; cf. V, 85, 2, dont elle forme la chevelure, V, 41, 11[1], qu'on presse, IX, 67, 19, ou, selon l'expression du vers I, 137, 3, qu'on trait, avec des pierres, cf. IX, 24, 5, dans un récipient qui, d'après le vers I, 109, 3, paraît avoir été appelé *dhishanâ*. Une fois exprimé, le suc de la plante doit passer à travers un tamis, IX, 51, 1 ; 67, 19, où il se purifie, IX, 78, 1. Ce tamis est fait de laine de brebis, I, 135, 6 ; IX, 6, 1 ; 13, 6 ; 36, 4; 67, 20, et est quelquefois désigné lui-

1. *Girayah vrishakeçâh* « les montagnes qui ont pour chevelure le mâle. » — Peut-être est-ce au même ordre d'idées qu'il faut rapporter l'épithète *ûdhrivan*, en tant qu'appliquée à Soma, IX, 53, 4.

même par le nom de brebis, IX, 78, 1; 8, 5; cf. 6, 5. De là le Soma coule dans des vases de bois[1], IX, 6, 5; 7, 6; 62, 8; cf. X, 101, 11, désignés dans les hymnes, tantôt par le nom de *drona*, IX, 3, 1; 28, 4, ou par le mot *dru* « bois », IX, 65, 6, qui y fait sans doute allusion, tantôt par celui de *kalaça*, IX, 8, 6; 65, 14[2], ou encore par celui de *camû*, IX, 20, 6; 62, 16; 63, 2; cf. 8, 2, et enfin par le terme générique de *koça* « cuve », IX, 36, 2; 66, 11. D'un pareil vase, désigné au vers V, 51, 4 par le mot *camû*, il passe dans les coupes désignées au même endroit par le mot *amatra*, mais dont le nom le plus ordinaire est *camasa*, VIII, 71, 7. Dans ces différents transvasements (cf. IX, 65, 6, et *passim*), il est successivement mêlé à l'eau, VIII, 1, 17; IX, 20, 6; 65, 6, et au lait, VIII, 2, 9, au lait caillé, *ibid.*; I, 137, 2, ordinairement désigné par le terme de « vaches », *ibid.*, 1; VIII, 2, 3; 71, 5 et 6; IX, 46, 4. On y ajoute encore des grains de blé, IV, 29, 4, d'où l'épithète *yavâçir* « mêlé au blé » appliquée au Soma en même temps que celle de *gavâçir* « mêlé aux vaches », I, 187, 9; III, 42, 7.

Avant d'étudier le rôle mythologique de la liqueur du Soma, nous devons dire un mot des propriétés réelles par lesquelles elle a été appelée à jouer ce rôle. Elle est l'offrande par excellence, IX, 7, 2; 67, 28; 107, 1, et, comme disent les poëtes, l'âme, IX, 6, 8, l'âme antique du sacrifice, IX, 2, 10 (cf. l'âme d'Indra, IX, 85, 3), le sacrifice lui-même, IX, 7, 3; cf. 101, 3, mais elle n'est pas bue seulement par tous les dieux, IX, 18, 3; 109, 15, qui l'ont faite pour eux-mêmes, IX, 78, 4, et dont elle est le breuvage favori, IX, 85, 2, elle est bue aussi par les hommes, VIII, 18, 1; cf. IX, 99, 3, et avec le même plaisir, II, 19, 1. Quand les *ri*shis décrivent les effets du Soma, ils parlent en connaissance de cause, car ils le portent, selon l'expression du vers X, 32, 9, dans leur cœur. Le goût en est à la fois doux et fort, VI, 47, 1. Les Somas introduits dans le cœur sont comparés à des hommes ivres de liqueur qui combattent, à des hommes nus qui crient dans le ventre, VIII, 2, 12. On voit que cette comparaison bizarre transporte à la liqueur personnifiée l'état d'ivresse où elle plonge celui qui l'a bue. Inversement les dieux actifs et même

1. Le vers I, 135, 8 désigne ces vases par le nom d'Açvattha, indiquant ainsi l'essence du bois dont ils sont faits.

2. Au vers IX, 67, 14 les deux noms sont réunis. En fait nous voyons dans le rituel un composé formé des deux mêmes mots désigner une seule et même cuve.

tumultueux par excellence, c'est-à-dire les Maruts, sont comparés aux Somas introduits dans le cœur, I, 168, 3. Dans l'hymne VIII, 48, qui célèbre les effets du Soma bu par l'homme, et auquel nous emprunterons d'autres citations, on trouve au vers 6 cette expression énergique adressée au Soma : « Fais-moi brûler comme le feu allumé par le frottement. » D'ailleurs ce feu allumé dans le cœur par la liqueur du Soma, cette ivresse, naturellement quand elle ne dépasse pas une certaine mesure, est bienfaisante. Le Soma délie la langue du poëte, laquelle « marche à sa lumière[1] », I, 87, 5, et le poëte parle alors « à la manière du père ancien », *ibid.*; « il fait sortir la voix, il éveille la prière », VI, 47, 3 ; cf. I, 91, 1 ; 129, 6 ; X, 25, 1. Indra fait de celui qui l'a bu « un *r*ishi », III, 43, 5, et les *r*ishis, dans un passage où ce nom est donné d'ailleurs à des personnages mythologiques, aux A*n*giras, reçoivent l'épithète *somaçitâ*h « aiguisés par le Soma », X, 108, 8. Les Ka*n*vas ont chanté, VIII, 32, 1, Medyâtithi est invité à chanter, VIII, 33, 4, Indra dans l'ivresse du Soma. L'auteur du vers III, 32, 14, en disant que la coupe l'a engendré, entend peut-être simplement que le Soma a fait de lui un *r*ishi. Au vers I, 164, 37 : « Quand le premier-né de la loi est venu à moi, j'obtiens ma part de la parole », le premier-né de la loi est peut-être le Soma désigné plus clairement au vers 21 du même hymne par ces mots : « Le sage est entré en moi qui suis simple. » Nous reviendrons plus loin sur la sagesse de Soma.

La liqueur enivrante n'inspire pas seulement à l'homme l'enthousiasme poétique, elle lui donne une force héroïque. « Donne-nous, » dit l'auteur du vers IX, 8, 8, « donne-nous, ô Soma, la force dans les combats[2]. » Les hymnes célèbrent surtout cet effet du Soma sur les dieux et particulièrement sur Indra ; mais l'homme ne le transportait à la divinité que parce qu'il l'avait observé sur lui-même. En attendant d'ailleurs que notre plan amène la citation des passages relatifs à Indra, je crois pouvoir signaler l'hymne X, 119, où le personnage qui décrit les effets du Soma sur

1. D'après le vers I, 139, 2 les prêtres ont vu la demeure de Mitra et Varu*n*a en pensée, avec leurs propres yeux (ceux de leur esprit ?) et avec les yeux de Soma.

2. Je ne cite pas le vers IX, 45, 6, qu'il faudrait entendre d'après M. Grassmann en ce sens que le Soma, quand il est bu, donne, ou plutôt *rayonne* au chantre « l'héroïsme » : il ne me paraît pas certain en effet que le mot *suvîrya* ait d'autre signification que celle d' « abondance d'enfants mâles. »

lui-même a été identifié à ce dieu par la plupart des interprètes, mais me paraît n'être autre en réalité que l'auteur même du morceau. Les vers 2-5 sont en effet consacrés à la description d'un enthousiasme poétique, et bien qu'Indra soit, comme nous le verrons, assimilé parfois à un chantre, c'est au poëte qu'à défaut d'autre indication il est le plus naturel de les rapporter : « 2. Les breuvages m'ont transporté comme des vents impétueux ; ai-je donc bu du Soma? — 3. Les breuvages m'ont transporté comme des chevaux rapides entraînent un char ; ai-je donc bu du Soma? — 4. La pensée (la prière) s'est offerte à moi comme une vache à son petit bien-aimé (pour se laisser teter)[1] ; ai-je donc bu du Soma? — 5. Je tourne ma pensée (ma prière) dans mon cœur comme un charpentier qui façonne un char[2] ; ai-je donc bu du Soma? » — Il est d'ailleurs impossible de rapporter à Indra le vers 13 et dernier : « Maison ornée (par le Soma qui séjourne en moi), je vais portant l'offrande aux dieux ; ai-je donc bu du Soma? » J'avoue que, dans le milieu de cet hymne curieux dont chaque vers se termine par le même refrain, notre personnage tient un langage qui semblerait mieux convenir à un dieu qu'à un homme. Mais c'est précisément là, si mon interprétation est exacte, ce qui fait mieux ressortir l'exaltation produite par le Soma. N'avons-nous pas vu des *rishis* à jeun se prétendre transportés dans les airs par la puissance de l'ascétisme, X, 136, 3? Ne nous étonnons donc pas d'en entendre un autre nous dire quand il est ivre : « 6. Les cinq races m'ont paru comme rien ; ai-je donc bu du Soma? — 7. Une seule moitié de moi dépasse les deux mondes ; ai-je, etc. — 8. J'ai surpassé en grandeur le ciel et cette grande terre ; ai-je, etc. — 9. Transporterai-je cette terre ici ou là? ai-je, etc. — 10. Vais-je rapidement heurter cette terre ici ou là? ai-je, etc. — 11. Une moitié de moi est dans le ciel et j'ai étendu l'autre jusqu'en bas ; ai-je, etc. — 12. Je suis grandissime, je m'élève jusqu'aux nuages ; ai-je donc bu du Soma? » — Le vers 1, où il s'agit de conquêtes, est celui qui présente l'allusion la plus claire aux idées belliqueuses inspirées par le Soma : « Je pense ceci : il faut m'emparer de la vache, du cheval ; ai-je donc bu du Soma? »

On attribue également au Soma, comme en général aux

1. Voir chapitre IV.
2. Voir la deuxième partie.

plantes dont il est le roi, X, 97, 18 ; 19 ; 22 ; cf. 7, des effets curatifs. « J'ai », dit l'auteur du vers VIII, 61, 17, « pris du Soma au lever du soleil ; c'est le remède du malade. » Le Soma éloigne les maladies, III, 62, 14 ; IX, 85, 1 ; 97, 43, il guérit tout ce qui est malade, VIII, 68, 2, et prolonge la vie, *ibid*. 6 ; cf. III, 62, 15 ; X, 57, 3 et 6 ; 59, 4 et 7. Ici d'ailleurs nous touchons au mythe, et le vers VIII, 68, 2 lui fait honneur de guérisons merveilleuses par une formule que nous retrouverons plusieurs fois : « L'aveugle a vu, le paralytique a recouvré le mouvement. » Nous rentrons au contraire, si l'on peut ainsi parler, dans le domaine de la physiologie au vers I, 187, 10, d'après lequel le Soma devient la nourriture du corps (comme une bouillie, *karambha*) et s'y transforme en graisse.

Cependant le Soma, en qualité de liqueur enivrante, est redoutable autant que bienfaisant. C'est ce qu'indique le vers VIII, 68, 8 : « Ne nous fais pas trembler, ô Soma, ne nous inspire pas la crainte, ô roi ; que ta violence ne nous brise pas le cœur ! »

Je terminerai ce que j'avais à dire ici des effets matériels du Soma, en citant une grande partie de l'hymne VIII, 48, auquel j'ai déjà emprunté un ou deux traits.

4[1]. Sois propice à notre cœur (à nos entrailles) quand nous t'avons bu, ô Soma ; sois-nous propice comme un père à son fils ; sois pour nous comme un ami pour son ami, ô toi dont la renommée s'étend au loin ; toi qui es sage, ô Soma, prolonge notre vie.

5. Somas glorieux et secourables, vous m'avez, quand je vous ai bus, attaché solidement dans mes articulations, comme les courroies (littéralement les vaches) attachent le char ; que les Somas empêchent mon pied de glisser ; qu'ils me gardent des entorses !

6. Fais-moi brûler comme un feu allumé par le frottement ; fais-nous briller, rends-nous plus riches ; car je le crois, ô Soma, dans ton ivresse, je marcherai, comme un riche, à la prospérité.

7. Puissions-nous, ô Soma que nous avons pressé avec zèle, te recevoir en partage comme une richesse transmise par héritage ; ô roi Soma, prolonge notre vie comme le soleil renouvelle les jours chaque matin.

1. Voir le vers 3 à la page 192.

8. O roi Soma, aie pitié de nous, protége-nous ; nous suivons tes lois, remarque-le bien ; notre volonté, notre intelligence est excitée (par toi) ; ô Soma, ne nous livre pas à l'ennemi.

9. Car tu es le gardien de notre corps ; tu es descendu dans tous nos membres, ô toi qui vois les hommes ; si nous violons tes lois, aie pitié de nous, ô dieu ; favorise-nous, nous qui sommes tes bons amis.

10. Puissé-je trouver en lui un ami miséricordieux, qui ne me fasse pas de mal, ô dieu aux chevaux bais (Indra), quand je l'aurai bu ; en considération de ce Soma qui est descendu en nous, je prie Indra de prolonger notre vie.

11. Les maladies sans force se sont enfuies ; elles ont tremblé, elles ont été effrayées, elles qui troublent ; le Soma puissant est descendu en nous ; nous sommes arrivés au point où la vie se trouve prolongée. »

On aura remarqué le passage où la prolongation de la vie n'est pas attribuée directement à Soma, mais à Indra agissant par considération pour Soma. Au vers X, 25, 4, les hommes, en demandant la vie à Soma, le prient de les conserver « comme ses coupes [1]. » Ils souhaitent qu'il se plaise dans leur cœur comme les vaches dans les pâturages, comme un homme dans sa demeure, I, 91, 13.

Comme on l'a vu d'ailleurs au vers 9, cf. 8, de l'hymne VIII, 48, le Soma est, même sous sa forme terrestre, la seule que nous connaissions jusqu'ici, non-seulement personnifié, mais divinisé. Ajoutons-y le vers 12 : « A ce Soma que nous avons bu et introduit dans nos cœurs, ô pères, qui étant immortel, a pénétré chez des mortels, à ce Soma sacrifions une offrande, puissions-nous éprouver les effets de sa miséricorde et de sa bienveillance ! » cf. 15. Le vers I, 179, 5 est peut-être plus curieux encore : « Je m'adresse de près à ce Soma que j'ai bu et introduit dans mon cœur ; quelques fautes que nous ayons commises, qu'il les pardonne, car le mortel est plein de désirs. » Soma est encore appelé au vers IX, 91, 2 un « immortel » purifié par des « mortels », cf. IX, 3, 1 ; 13, 5 et *passim*.

Mais la liqueur enivrante que les hommes boivent et qu'ils offrent aux dieux dans le sacrifice, n'est qu'une des formes

1. Le verbe *dhâraya* me paraît devoir être sous-entendu dans le premier pâda, et construit dans les deux pâdas de deux manières différentes.

de Soma. Comme Agni, il a des formes célestes : là-dessus tout le monde est d'accord. J'ajoute que ses formes principales dans le ciel sont, comme celles d'Agni, le soleil et l'éclair. Sur ces deux points, sur le second surtout, je m'écarte des opinions reçues, et je devrai, en cherchant à les établir, examiner les objections que mon interprétation soulève. Avant tout, il me faut expliquer comment cette identification au soleil et à l'éclair, qui a dû paraître toute naturelle pour le feu, a pu être étendue au Soma.

Le Soma est un liquide, et, naturellement, ce caractère n'a pu être oublié dans les comparaisons dont il est l'objet. Les gouttes de Soma sont comparées aux flots des eaux, IX, 33,1, à des eaux, IV, 47,2; IX, 6, 4, à des rivières, V, 51, 7; IX, 17,1; cf. IX, 69, 7, suivant une pente. Soma lui-même (au singulier) est comparé aux eaux, IX, 88, 7 ; il joue comme le flot des eaux, IX, 108, 5, son flot se gonfle comme celui d'une rivière, IX, 107, 12, il coule comme le flot d'une rivière, IX, 80,5, comme une rivière suivant sa pente, IX, 97, 45, il rend le même son que le flot d'une rivière, IX, 50, 1. Il entre dans le cœur d'Indra, comme les rivières dans la mer, IX, 108,16; VIII, 81, 22, ou dans un lac, X, 43, 7.

Mais la nature liquide du Soma n'est pas le seul de ses caractères dont il faille tenir compte pour l'intelligence des mythes où il figure. Il en est deux autres dont l'importance n'est pas moindre. Nous connaissons déjà le premier. Le Soma est un breuvage enivrant qui allume des flammes dans le cœur de l'homme : « Fais-moi brûler, ô Soma, comme un feu allumé par le frottement. » Voilà donc une première propriété qui rapproche Soma d'Agni. L'autre est sa couleur brillante, IX, 105, 4 ; cf. 65, 8 ; 104, 4, qui l'assimile aux corps et aux phénomènes lumineux, comme la précédente aux corps et aux phénomènes brûlants. Cette couleur, qui paraît avoir été jaune, est désignée par les adjectifs *hari, arusha, aruna, babhru, çona* (voyez Grassmann, s. v.), appliqués dans le *R*ig-Veda aux différents phénomènes lumineux. Le premier, *hari*, est le plus employé. L'éclat du Soma est encore exprimé par les adjectifs *candra, darçata, dyumat, dyumnavat, çubhra, çuci*, et surtout *çukra*, par les formes verbales ou participiales tirées des racines *dyut*, IX, 64, 15; *râj*, IX, 61, 18, *çubh*, IX, 2, 7, par les substantifs *dyut*, IX, 54, 1, *ruc*, IX, 64, 13 et 28 ; 96, 24. Le vers IX, 66, 27 lui attribue des rayons, *raçmi*. Les indications relatives à la couleur

brillante du breuvage du sacrifice sont accumulées particulièrement dans l'hymne IX, 111, aux vers 1, 2, 3 ; cf. IX, 65, 4 ; 66, 25 et *passim*. Au vers IX, 107, 4, nous trouvons les allusions à la nature liquide et à l'éclat du Soma combinées dans l'expression pittoresque de « source d'or. »

D'ailleurs la nature liquide du Soma était d'autant moins un obstacle à son assimilation avec les corps ou les phénomènes brûlants ou lumineux, que le feu et la lumière sont souvent eux-mêmes dans les hymnes comparés à des torrents. L'aurore reçoit au vers I, 48, 6, l'épithète *odatì*, « jaillissante. » Elle a brillé comme le torrent d'une rivière, I, 92, 12. Ses splendeurs sont comparées aux flots brillants des eaux, VI, 64, 1. L'éclat répandu par Savit*ri* reçoit la qualification de *drapsa*, « goutte », IV, 13, 2, et n'est autre que l'éclat du soleil appelé aussi un flot bouillonnant, *arnava*, VII, 63, 2. Ces deux expressions sont également appliquées à l'éclat d'Agni, la première au vers VIII, 19, 31 (cf. X, 11, 4 ?), la seconde au vers III, 22, 2. Agni est aussi appelé un flot de lumière, X, 8, 3. Il est comparé au courant d'une rivière, I, 65, 6, et ses flammes sont comparées aux flots d'une rivière, I, 44, 12 ; cf. VIII, 92, 11, à des rivières brillantes, I, 143, 3. Lorsque le feu, dévorant le bois, est activé par l'offrande du beurre, il ressemble à des eaux brillantes qui suivent leur pente, III, 5, 8, et l'offrande qu'on y sacrifie est elle-même comparée à une île entourée par les eaux, I, 169, 3. Enfin, de même que le suc du Soma a été considéré comme un lait, IX, 62, 20, trait avec les pierres, IX, 34, 3 ; cf. 65, 15 ; 97, 11 ; X, 76, 7 ; cf. encore IX, 42, 4 ; 54, 1, comme le lait de la plante qui le produit, assimilée elle-même à une vache, V, 43, 4 ; VIII, 9, 19 ; cf. X, 94, 9 ; cf. encore X, 17, 14, comme le lait de vaches célestes (voir chapitre IV, l'explication des formules telles que celles des vers II, 13, 1 ; IV, 1, 19 ; VIII, 58, 6), de même Agni a été comparé au beurre brûlant de la vache, IV, 1, 6.

On comprend déjà par ce qui précède que le soleil ait pu être considéré comme une des formes célestes de Soma. Cependant cette assimilation semble au premier abord souffrir une difficulté. Soma a été en effet identifié dans la mythologie brahmanique avec un astre auquel il a même donné son nom : mais cet astre est la lune, dont les phases ont été expliquées par les repas que les dieux et les pères font successivement aux dépens de sa substance, l'ambroisie, originairement iden-

tique au Soma céleste. Nous verrons même tout à l'heure que les germes de ce mythe se rencontrent déjà dans le *R*ig-Veda. Toutefois l'identification du Soma à la lune n'exclut pas son identification au soleil, et celle-ci a une toute autre importance dans le système général de la mythologie védique. La lune n'y joue en effet, aussi bien que les étoiles, qu'un rôle très-restreint, du moins si nous en jugeons, comme nous sommes nécessairement conduits à le faire, par les textes où ces astres figurent sous leur nom vulgaire. C'est ce qu'une digression, dont l'occasion s'offre ici naturellement, va nous permettre de constater.

Les étoiles, dont Agni a orné le ciel[1], I, 68, 10, sont invoquées comme le soleil et avec lui, III, 54, 19, dans une énumération qui comprend en même temps la terre, le ciel, les eaux, l'atmosphère. On pose pour elles, comme pour la plupart des corps ou phénomènes célestes, la question de savoir ce qu'elles deviennent quand elles disparaissent, I, 24, 10: « Ces ours (les étoiles de la Grande Ourse), qu'on voit placés là-haut pendant la nuit, où sont-ils allés pendant le jour ? Les lois de Varu*n*a sont immuables; la lune s'avance brillante pendant la nuit. » Nous venons de voir les étoiles de la Grande Ourse déjà désignées par le nom d'ours. Il est possible que les étoiles en général aient été assimilées à des taureaux: c'est du moins l'idée que suggère la comparaison inverse des taureaux donnés aux prêtres, comme salaire du sacrifice, à des étoiles Vâl. 7, 2. Elles ont été certainement, de même que le soleil, considérées comme des yeux: les mille yeux par lesquels Agni regarde, X, 79, 5, peuvent donc être les étoiles, aussi bien que les yeux que le vers X, 127, 1 attribue à la nuit.

Les espions dont il est dit au vers I, 33, 8 qu'Indra les a entourés, c'est-à-dire a triomphé d'eux, avec le soleil, sont susceptibles de la même interprétation. De ce dernier passage, en effet, on peut rapprocher celui qui représente les étoiles s'enfuyant comme des voleurs à l'approche du soleil, I, 50, 2. Est-ce encore du soleil effaçant l'éclat des étoiles, ou est-ce de la lune brillant au milieu d'elles qu'il est question dans ce vers adressé à Mitra et Varu*n*a, V, 62, 1 : « Votre loi immuable a été tenue secrète selon la loi, là où on dételle les

1. Au vers I, 87, 1, où les Maruts sont comparés à des vaches ornées d'étoiles, je crois que ces vaches représentent les nuits (cf. chap. III).

chevaux du soleil ; mille autres étaient là, et je n'ai vu que cette forme, la plus belle des formes divines. » Quoi qu'il en soit, voilà à peu près tous les textes d'où il nous faudrait tirer l'explication des mythes stellaires, si le *R*ig-Veda en contenait. La suite de cette exposition montrera qu'en dehors du mythe de Varu*n*a et des *A*dityas, dont les espions peuvent, comme ceux dont il a été question plus haut, représenter les étoiles, on n'a guère l'occasion d'en faire usage. En général, la mythologie stellaire paraît être de formation secondaire. Ainsi l'on ne saurait considérer comme un mythe primitif l'application au couple formé d'Agni et Soma du nom de *punarvasû*, X, 19, 1, désignation de l'une de ces constellations qui ont formé plus tard les mansions lunaires, et dont une autre, *tishya*, est nommée au vers V, 54, 13 et invoquée au vers X, 64, 8. Nous en retrouverons tout à l'heure deux autres encore, *aghâ*h et *arjunyau*.

Quant à la lune, si on laisse de côté le nom de Soma, dont l'application à cet astre, dans la langue des hymnes, est précisément le point en question, pour s'en tenir au nom de *mâs*, identique au nom des mois dont elle détermine la durée[1], X, 138, 6, et à celui de *candra-mas* dont le second élément appartient à la même racine, *mâ* « mesurer », on trouve qu'elle ne tient guère plus de place que les étoiles dans les préoccupations ordinaires des *r*ishis. Nous l'avons déjà vue plus haut mentionnée avec les étoiles. Elle forme avec le soleil un couple, cf. X, 138, 4, ordinairement désigné par un composé duel *sûryâ-mâsâ*, VIII, 83, 2, ou *sûryâ-candramasau*, V, 51, 15. Des textes qui nous montrent les deux astres se levant l'un après l'autre, I, 102, 2, et par l'opération de B*r*ihaspati, X, 68, 10, on rapprochera le vers II, 24, 5 où les deux qui suivent sans effort, l'un après l'autre, les règles qu'a tracées Brahma*n*aspati, dieu identique à B*r*ihaspati, doivent être également le soleil et la lune. Ils sont nommés aux vers X, 190, 3 parmi les premiers objets créés, et d'après le vers X, 12, 7, les dieux ont mis dans le soleil une lumière appelée *jyoti*h, tandis que celle dont ils ont doté la lune est appelée *aktu*, nom qui

1. On a selon moi accepté beaucoup trop vite l'interprétation du vers I, 25, 8 d'après laquelle Varu*n*a connaîtrait, outre les douze mois, un mois intercalaire. « Celui qui naît ensuite » peut être tout autre chose qu'une division du temps, par exemple le Soma céleste qui tombe mêlé aux eaux du ciel (cf. p 165) quand revient la saison des pluies, *les douze mois étant* écoulés, cf. VII, 103, 9.

désigne souvent la nuit claire. Quoique la vraie étymologie des mots *mâs* et *candra-mas* n'échappe pas aux *ri*shis védiques, c'est sans doute par une sorte de jeu de mots, dont il y a d'autres exemples, que dans le vers X, 90, 13 où le soleil et la lune sont représentés naissant du corps du Purusha, tandis que le premier est, en vertu du rapport connu entre le soleil et l'œil, tiré de l'œil de cette victime mystique, la lune est, à cause d'un simple rapport de son entre la racine *man* « penser » et la racine *mâ* « mesurer », tirée de son intelligence, *manas*. Enfin le soleil et la lune sont invoqués ensemble dans des énumérations de dieux, X, 64, 3 ; 92, 12 ; 93, 5. Tels sont, sauf un petit nombre de textes que je réserve pour les développements qui vont suivre immédiatement, les seuls exemples que présentent les hymnes d'une mention de la lune sous l'un de ses noms vulgaires.

En contestant d'ailleurs que le nom de Soma soit déjà dans le *R*ig-Veda un nom vulgaire de la lune, je n'entends pas nier que Soma ne soit quelquefois déjà identifié à cet astre. Remarquons tout d'abord qu'au vers VIII, 71, 8, le Soma dans les cuves est comparé à la lune dans les eaux, cf. I, 105, 1. J'entends le vers VI, 34, 4 en ce sens que le Soma a pénétré dans Indra comme il pénètre dans le ciel uni à l'éclat de la lune. La lune serait donc comme le réceptacle du Soma. Nous verrons plus tard que le Soma paraît représenté au vers I, 84, 15 par cette « essence cachée de Tvash*t*ri » que le poëte place dans la demeure de la lune. Enfin Soma est identifié à la lune dans l'hymne X, 85, probablement déjà au vers 2 qui le place au milieu des étoiles, et certainement au vers 5 qui fait même allusion au mythe brahmanique des phases de la lune : « Quand les dieux te boivent, ô dieu, tu te gonfles ensuite de nouveau. » Comme pour écarter toute possibilité de doute, le même vers fait mention des mois qui sont « la forme des années ». Ajoutons que deux des constellations qui sont devenues des mansions lunaires, celles qu'on appelle *aghâ*h et *arjunyau*, sont placées au vers 13 sur le chemin par lequel Sûryâ est menée à son époux Soma. Enfin les vers 18 et 19 sont consacrés au soleil et à la lune ; ces deux vers, en relevant la propriété qu'a la lune de renaître sans cesse, rappellent le vers 5 où nous avons vu la même propriété attribuée à Soma. Nous verrons plus tard que le mythe du fils de la vierge mangé par les fourmis, IV, 19, 9, peut

s'expliquer par la combinaison des deux idées du suc du Soma et de la lune[1].

Mais ce n'est pas seulement Soma que les hymnes identifient, d'ailleurs passagèrement, à la lune. Nous avons déjà eu l'occasion de relever le vers X, 52, 3 où il est dit d'Agni qu'il naît de jour en jour et de mois en mois, et de l'interpréter en ce sens qu'Agni y est identifié successivement au soleil et à la lune. On peut se demander si l'auteur du vers I, 72, 10, en disant que les immortels ont donné à Agni un éclat brillant quand ils ont fait les deux yeux du ciel, c'est-à-dire apparemment le soleil et la lune, n'entend pas l'identifier à ces deux astres. En tout cas, l'assimilation d'Agni à la lune est probable au vers I, 144, 4 portant qu'il naît la nuit comme le jour, et lui donnant en même temps la qualification de « jeune homme chenu. » Ce dernier trait s'explique par deux autres passages qui montrent qu'il convient très-bien à la lune et qui peuvent d'ailleurs être rapportés, soit directement à l'astre, soit plutôt à Soma ou à Agni identifiés avec lui. Je veux parler du vers X, 32, 8 : « Il respirait aujourd'hui..., la vieillesse l'a atteint alors qu'il était jeune encore... » et du vers X, 55, 5 : « Courant veuf[2] (seul de son espèce) au milieu d'un grand nombre de mariés[3] (d'étoiles semblables), il a été, jeune encore, dévoré par le chenu (la vieillesse personnifiée ?). Vois la grande sagesse du dieu, (qui détermine ses phases) ; il est mort aujourd'hui, il respirait hier. » De notre vers I, 144, 4 d'après lequel Agni naît la nuit comme le jour, on peut rapprocher le vers I, 95, 1 qui lui attribue deux couleurs différentes désignées par les mots *hari* et *çukra*, l'une pour le jour, l'autre pour la nuit. La même attribution est faite à Soma, à cela près que la couleur nocturne est désignée par le mot *rijra*, IX, 97, 9. Cette distinction ne correspondrait-

1. Faut-il voir encore une allusion à la lune dans ce passage, IX, 74, 2. « La plante (du Soma) *pleine* fait le tour de l'univers ? » Enfin l'expression *viçvebhih somaparvabhih* au vers I, 9, 1 peut-elle s'interpreter « à chaque phase de la lune » ?

2. Le mot *vidhu*, devenu d'ailleurs un nom de la lune et qui est employé cette seule fois dans son sens étymologique, ou au moins avec allusion à ce sens, me paraît trouver son explication la plus satisfaisante dans le rapprochement du mot *vidhavâ* « veuve » qui n'est que le féminin de son dérivé. L'opposition du mot *samana* (voir la note suivante) semble décisive.

3. Littéralement au milieu du « mariage » d'un grand nombre. Ce sens est bien établi pour le mot *samana* par le vers VI, 60, 2 de l'Atharva-Veda, cf. *ibid.* II, 36, 1, et R. V. VII, 2, 5 ; cf. aussi IV, 58, 8 ; VI, 75, 4.

elle pas, pour l'un comme pour l'autre, à celle du soleil et de la lune ? On pourrait interpréter dans le même sens le vers I, 127, 5 portant que le coursier d'Agni est plus beau la nuit que le jour[1]. Nous aurions là un premier témoignage de la prédilection bien connue des Hindous pour la lune.

Ainsi Agni, comme Soma, paraît quelquefois identifié à la lune dans les hymnes. Plus généralement Agni et Soma représentent, comme nous le verrons tout à l'heure, un principe identique qui est celui de tous les corps ou phénomènes ignés ou lumineux. C'est à cette large conception qu'il faut avoir recours pour expliquer les différentes formes célestes de Soma aussi bien que celles d'Agni. L'une de ces formes sera la lune, je n'y ai pas contredit, mais l'identification particulière et définitive de Soma à la lune appartient, selon moi, à une formation mythologique secondaire, à peu près comme les mythes stellaires. Pour Soma, comme pour Agni, les mythes les plus anciens, et en tout cas les plus importants, sont ceux du lever du jour et de l'orage, reflétés dans le culte. Je reviens donc, après cette digression nécessaire, à mon premier point, c'est-à-dire à l'assimilation de Soma et du soleil.

Soma est d'abord simplement comparé au soleil, comme brillant, IX, 111, 1, comme visible à tous, IX, 66, 22, comme l'objet des désirs des hommes, IX, 94, 1 ; cf. IX, 98, 8. Il est dit également des Somas au pluriel qu'ils sont brillants comme des soleils, IX, 101, 12, qu'ils courent comme les rayons du soleil, IX, 69, 6. Quand Indra boit le Soma, la force remplit ce dieu comme le soleil remplit l'atmosphère de ses rayons, I, 84, 1.

Une remarque que nous avons faite pour Agni est applicable ici, il est telle formule de comparaison qu'on est tenté d'interpréter comme une identification : Soma se tient au-dessus de tous les êtres comme le dieu soleil, IX, 54, 3, il court dans le ciel comme le soleil, IX, 54, 2, quand il brille du haut du ciel, ses flots se répandent comme les rayons du soleil, IX, 64, 7 et 8, il court à travers la grande mer (céleste ?) comme le soleil brillant, IX, 86, 34, il est invité à remplir les deux mondes comme le soleil les remplit de ses rayons,

1. Une plus grande diversité de couleurs est d'ailleurs attribuée à Agni par d'autres passages, par exemple X, 20, 9 ; cf. 21, 3. Le vers III, 1, 4 lui en donne deux désignées par les adjectifs *çveta* et *arusha*, mais il les distribue entre le moment de sa naissance et le temps de son âge adulte.

IX, 41, 5, il hennit comme le soleil (substitué à l'éclair dans l'orage), IX, 64, 9, il est porté comme le soleil par les harits, X, 31, 8, enfin, le vers I, 135, 9, qualifie les Somas, au pluriel, de « difficiles à arrêter comme les rayons du soleil », après nous les avoir montrés volant entre les deux rivières, c'est-à-dire sans doute entre les eaux célestes et les eaux terrestres. Pour quelques-uns au moins de ces passages dont nous aurons l'occasion de citer de nouveau et plus complétement la plupart, on pourrait être tenté dans la traduction de substituer au mot « comme » les mots « en qualité de ». La même observation est applicable au vers IX, 97, 38 où Soma serait identifié, non plus au soleil, mais à un créateur, *dhâtri*, placé dans le soleil[1].

De quelque façon d'ailleurs qu'on interprète ces derniers textes, il en est d'autres où la particule comparative est supprimée. Le nom de soleil (*sûra*) est appliqué directement à Soma, IX, 65, 1 ; 67, 9 ; 91, 3 ; cf. 66, 18, et aux Somas, IX, 10, 5. Mais voici qui est plus décisif. Nous lisons au vers IX, 86, 32 que Soma s'est revêtu des rayons du soleil, au vers IX, 86, 29, qu'il dépasse le ciel et la terre et que son éclat est le soleil. De ce dernier trait on peut rapprocher la formule suivante dont il fournit l'explication, I, 46, 10 : « L'éclat est venu à la plante, un soleil pareil à l'or. » D'après le vers I, 135, 3, les rayons de Soma lui sont communs avec le soleil (cf. IX, 111, 3 ?), et il faut sans doute interpréter de même au vers IX, 2, 6 l'expression *sam sûryena rocate* « il brille avec le soleil ». Je n'entends pas autrement non plus le vers IX, 27, 5 : « Il court[2] dans le ciel avec le soleil. »

Dans les passages où Soma est représenté voyant ces demeures inférieures, IX, 96, 7, regardant (ou éclairant ?) le ciel et la terre, IX, 101, 7, et d'en haut les regardant, IX, 32, 4, contemplant enfin toutes choses, IX, 57, 2, il est déjà vraisemblable que le poëte l'identifie au soleil, œil du monde. La vraisemblance augmente dans les vers IX, 70, 3-5 dont l'auteur, en disant que Soma s'avance entre les deux mondes et contemple les

1 Remarquons à ce propos qu'au vers I, 191, 10, c'est le soleil, nommé dans le pâda précédent, qui paraît désigné comme le réceptacle, sinon du Soma, au moins de la liqueur enivrante appelée *surâ*.

2. Le sens de « rivaliser », adopté par MM. R. et Gr., ne me paraît pas suffisamment établi pour la racine *hâs*, simple développement de la racine *hâ* « aller », dont les emplois sont d'ailleurs très-peu nombreux.

deux races, ajoute que ses rayons immortels se répandent chez l'une et chez l'autre. L'identification de Soma au soleil est peut-être expresse dans l'hymne IX, 10 ; après le vers 8 que nous retrouverons plus loin, et où le soleil auquel Soma réunit l'œil de l'homme comme le nombril (du fils) au nombril (du père, cf. p. 35), paraît déjà considéré comme une forme de Soma lui-même, on lit au vers 9 : « Il coule (sous-entendu, cf. IX, 12, 8) dans le séjour aimé du ciel.... Soleil, il voit avec son œil. » Telle est, du moins, la traduction à laquelle on arrive en prenant *sûrah* pour le nominatif du thème *sûra*, et qui est suggérée par la comparaison du vers IX, 89, 3 : « Il surveille avec son (propre) œil. » Il est vrai que *sûrah* peut être aussi le génitif du thème *svar*, et nous verrons se reproduire plus d'une fois l'équivoque à laquelle cette forme peut donner lieu. Mais dans le cas présent la formule ainsi interprétée « Il voit par l'œil du soleil » garderait à peu près la même portée. Il me reste d'ailleurs à citer un texte qui ne laisse plus place à aucun doute, IX, 71, 8 : « Sa couleur devient brillante..... 9. Il a mugi comme un taureau en passant autour des troupeaux ; *il a revêtu l'éclat du soleil ;* l'oiseau divin contemple d'en haut la terre ; Soma surveille les races avec intelligence. »

On aura remarqué dans cette dernière citation une allusion à la course circulaire de Soma identifié au soleil. Un mouvement analogue est attribué à Soma autour de l'espace, IX, 68, 2 ; cf. 6 et 8, des deux mondes, IX, 18, 6, de la terre, IX, 72, 8, de la terre et du ciel, IX, 107, 24, de toutes choses, IX, 74, 2, ou, comme dans le passage ci-dessus, autour des vaches, IX, 87, 9, des femelles divines, IX, 103, 5, et il est permis de croire que dans ces textes encore, et surtout dans un autre qui le montre portant circulairement sa couleur brillante, IX, 97, 15 ; cf. IX, 86, 5 et 6, c'est le soleil qui est désigné sous son nom. Dans un vers que nous retrouverons plus loin, Soma, en même temps qu'il est représenté coulant autour de tous les êtres, est comparé au soleil poursuivant l'aurore, IX, 84, 2, et cette comparaison est de celles qui paraissent, selon la remarque faite plus haut, équivaloir à une identification pure et simple.

L'ascension de Soma dans le ciel, IX, 36, 6 ; 85, 9, est encore un mouvement qui suggère naturellement l'idée du soleil. Il est vrai qu'au vers IX, 17, 5, Soma montant dans le ciel est expressément distingué du soleil comme le mettant

en marche ; mais nous savons que le soleil peut être lui-même, sous son nom vulgaire de *sûrya*, distingué de l'astre, en tant que personnifié en un dieu qui le dirige. Il est plus difficile de préciser le corps ou le phénomène lumineux représenté par Soma dans les passages qui nous le montrent s'élançant du ciel dans l'espace, IX, 68, 9, traversant le ciel, IX, 3, 7 ; 8 ; 12, 8 ; 37, 3 ; cf. IX, 62, 14 ; 68, 4 ; 8, ou suivant son chemin dans l'espace, IX, 22, 4 ; 63, 6, sans indiquer la direction du mouvement, ou encore s'étendant en tous sens, IX, 80, 3, à moins que ces passages ne renferment quelque autre détail caractéristique, comme le vers IX, 86, 37 par exemple, d'après lequel le Soma traverse en maître les mondes, avec un attelage composé des harits ailées : les harits sont en effet les chevaux du soleil.

L'identification de Soma au soleil résulte encore de bien d'autres textes que nous aurons l'occasion de citer dans la suite de notre exposition.

Après avoir vu Soma représenté, sous la forme du soleil, dans les phénomènes qu'on peut rapporter au ciel, en prenant ce mot au sens le plus étroit, nous devons nous attendre à lui voir jouer aussi un rôle dans les phénomènes de l'atmosphère. J'ai annoncé déjà qu'il avait été, selon moi, identifié à l'éclair, mais en ajoutant que sur ce point, plus encore que sur celui de l'identification au soleil, ma théorie heurtait des opinions reçues. Ce n'est pas que mes devanciers aient refusé un rôle à Soma dans l'orage, mais il y représenterait selon eux les eaux du nuage, et non l'éclair qui brille au milieu d'elles. On entrevoit déjà le principe du différend. Ce principe n'est autre que la nature complexe de Soma que nous avons vu, en tant que liquide, comparé aux eaux, mais qui est aussi, à cause de sa couleur brillante et de ses effets comme breuvage enivrant, comparé et même identifié au soleil. Or il est clair que si, par ses deux dernières propriétés, il était appelé dans les phénomènes de l'orage à représenter l'éclair, la première semblait le destiner plutôt à représenter les eaux. Reste à savoir, de ces germes préexistants du mythe, lequel a fructifié et étouffé, ou du moins arrêté l'autre dans son développement. La question n'a pas même été posée, que je sache, par les mythologues, qui, depuis M. Kuhn dans son livre sur la descente du feu, ont tous identifié le Soma céleste à la pluie, en négligeant du reste le Soma-soleil aussi bien que le Soma-éclair. C'est cependant, dussé-je être taxé de

présomption, avec une entière confiance que je la résous dans un sens contraire à l'opinion reçue. Les préoccupations étrangères que la mythologie comparée a introduites dans l'étude du *R*ig-Veda ont seules pu, selon moi, obscurcir un point qui me paraît ressortir avec une clarté absolue d'un travail d'ensemble sur la religion védique, comme celui que j'ai entrepris dans ce livre.

Ce n'est pas que le Soma, déjà comparé, comme nous l'avons vu, aux eaux et aux rivières en général, ne le soit aussi particulièrement à une rivière céleste, la Rasâ, IX, 41, 6, aux pluies du ciel, IX, 57, 1 ; 62, 28 ; 89, 1, ou, ce qui revient au même, au nuage pluvieux, IX, 2, 9, et aux outres célestes, IX, 88, 6. Le bruit qu'il fait en coulant est aussi comparé à celui de la pluie, IX, 41, 3. Les Somas bus par Indra coulent en lui comme les pluies sur la terre, IX, 17, 2, et font sur lui l'effet de la pluie sur un champ de blé, X, 43, 7. D'un autre côté, la racine *pû*, qui exprime ordinairement la clarification du Soma, est au vers VII, 49, 1 employée à propos des eaux divines qui, d'après le vers VII, 47, 3, coulent par cent tamis.

L'opération même de la clarification du Soma, coulant par gouttes des trous d'un tamis, semble bien, étant donné l'esprit général du culte védique, tel que je m'attache à le faire ressortir dans cette première partie, une imitation de la chute de la pluie.

Mais le Soma terrestre, quand il passe à travers le tamis, est déjà mélangé à l'eau dont la plante a été arrosée dans l'opération du pressurage. C'est l'écoulement de ce mélange qui imite la chute de la pluie, et on comprend très-bien que le Soma céleste ait pu être distingué de la pluie à laquelle il aurait été uni, comme le Soma terrestre reste distinct par sa nature de l'eau dans laquelle il est contenu, ou, car cette manière de voir peut se justifier aussi bien que l'autre, qu'il contient lui-même. Il est peut-être permis d'expliquer dans ce dernier sens les passages où le Soma, qu'il s'agisse d'ailleurs du Soma terrestre ou du Soma céleste, est appelé une mer, IX, 101, 6 ; 109, 4, une mer qui se purifie dans son union avec les eaux, IX, 2, 5, un réservoir qui plaît aux déesses (aux eaux), IX, 9, 6. Nous retrouverons plus loin plusieurs passages, IX, 64, 8 ; cf. 19 ; 86, 29 ; 97, 40, où Soma reçoit encore le nom de mer, et qui, comme le dernier cité, doivent être certainement rapportés au Soma céleste.

Un premier argument qui, selon moi, serait à lui seul décisif en faveur d'une distinction du Soma céleste et des eaux de la pluie, c'est le sexe régulièrement attribué dans la mythologie védique à chacun de ces éléments. Nous verrons en effet que les eaux sont toujours femelles, et qu'au contraire, le Soma, soit céleste, soit terrestre, est essentiellement mâle. Car il n'y a pas d'importance à attacher aux passages où les Somas, en tant qu'abreuvant Indra, sont, comme les offrandes en général, comparés à des vaches, IX, 24, 2 ; 68, 1 ; cf. IX, 66, 12,[1] qui s'offrent d'elles-mêmes à leur veau, IX, 86, 2 ; cf. 13, 7 (cf. encore VI, 41, 1 ; IV, 34, 5). J'en dirai autant de celui qui nous montre les Somas, répandus pour Vâyu, ornés comme une épouse possédant un riche patrimoine, IX, 46, 2 ; cf. 82, 4. En revanche nous verrons, en étudiant les représentations ordinaires de Soma, qu'il est régulièrement considéré comme un élément mâle, et qu'il s'unit en cette qualité aux éléments femelles, soit dans le sacrifice, soit dans les phénomènes célestes, et en particulier aux eaux, non-seulement aux eaux terrestres, mais à ces eaux de la pluie auxquelles on veut, bien à tort, l'identifier.

L'idée d'un élément igné et lumineux, mêlé aux eaux de la pluie sans se confondre avec elles, et leur donnant, en même temps que la vertu enivrante propre à en faire le breuvage des dieux dans le ciel (cf. II, 24, 4 ; cf. aussi VII, 85, 3), le pouvoir fécondant qui leur est attribué dans leur chute sur la terre, n'est d'ailleurs pas nouvelle pour nous. Le mythe de la descente d'Agni, auquel nous aurons à comparer bientôt celui de la descente de Soma, nous l'a présentée une première fois. C'est qu'en effet Agni et Soma jouent un rôle essentiellement identique dans toute la mythologie védique, et cette identité, qu'on a déjà pu constater dans l'assimilation de l'un et de l'autre au soleil, et qu'on trouvera confirmée pour ainsi dire à chaque pas dans la suite de ce livre, est un second argument, non moins décisif que le premier, contre une assimilation pure et simple de Soma aux eaux de la pluie. Sans doute le feu et le breuvage ont sur la terre des attributs différents, et le vers IX, 88, 5, tout en les comparant l'un à l'autre, les distingue en ces termes : « Il (Soma) brille dans les rivières

1. Le mot *samudra* « mer » me paraît désigner là Indra, cf. IX, 108, 16.

(les eaux), comme Agni quand il s'élance sur le bois. » Mais ce texte même nous montre que c'est Soma qui représente le plus exactement sur la terre le feu de l'atmosphère, celui qui s'unit aux eaux, et que par conséquent il ne peut dans l'atmosphère être distinct d'Agni.

D'ailleurs le fait seul de la comparaison nous prépare à admettre l'identification. J'ajouterai donc à la dernière citation celle du vers IX, 22, 2, où les Somas sont comparés à la fois aux pluies du nuage à cause de leur nature liquide, et aux flammes d'Agni à cause de leur éclat. Inversement on trouve aux vers I, 65, 10; X, 115, 3, la comparaison d'Agni à Soma, et au vers X, 46, 7, celle des Agnis aux Somas.

Les personnages d'Agni et de Soma semblent se confondre dans les divinités célébrées aux vers 1, 2 et 3 de l'hymne *Aprî*, IX, 5, que l'épithète *samiddha* « allumé », le nom de Tanûnapât, et l'emploi de la racine *îd* dans l'épithète *îlenya* « digne d'être invoqué », non moins que la comparaison des autres hymnes *Aprî*, identifient à Agni, tandis que l'épithète *pavamâna* suggère l'idée du Soma qui se clarifie, désigné en effet par elle aux vers suivants. Une observation analogue est applicable aux vers IX, 66, 19 ; 20 ; 21 ; X, 3, 5, dans lesquels la même épithète *pavamâna* ou d'autres formes de la racine *pû* sont appliquées à Agni.

Du reste, nous voyons le vers VII, 6, 2 appliquer à l'Agni céleste la qualification de breuvage, *dhâsi*, en même temps que celle de splendeur de la montagne (du nuage), et au vers I, 96, 1, la « coupe » est nommée comme un de ses lieux d'origine. Rappelons à ce propos qu'Agni a été comparé au beurre de la vache, IV, 1, 6, et ajoutons qu'au vers III, 26, 7, un même être mythique s'identifie lui-même à la fois à Agni et à l'offrande.

Dans le vers VIII, 3, 20: « Les feux sont sortis brillants ; le soleil, le Soma breuvage d'Indra sont sortis brillants, » il semble bien que le Soma soit, comme le soleil, l'un de ces feux nommés d'abord au pluriel.

Ce ne peut être, à ce qu'il me semble, que comme identifié à Agni, que Soma est appelé la hache du bois, IX, 96, 6. On peut encore chercher au moins une allusion à cette assimilation dans le vers IX, 98, 3, qui le montre, non-seulement brillant, mais debout, *ûrdhva*, dans le sacrifice[1].

1. Cf. encore le vers 12 du même hymne où l'épithète *pûroruc* « qui brille

Les meilleurs arguments en faveur de l'identification du Soma et d'Agni ne sont pas d'ailleurs les quelques textes isolés que je cite ici, uniquement parce que je n'aurai pas d'autre occasion de les produire, mais bien les applications innombrables de ce principe qui seront, comme je l'ai annoncé déjà, répandues à travers le livre entier. Je dois cependant signaler tout particulièrement l'identité des rapports conçus entre l'un et l'autre personnage et les eaux du ciel; ce fait auquel il a déjà été fait allusion plus haut, et sur lequel nous aurons plusieurs fois à revenir, ressortira surtout avec une entière évidence de l'étude que nous consacrerons à Apâm Napât, le fils des eaux, identifié tour à tour à Agni et à Soma. Nous verrons du reste que ce fils des eaux peut représenter le soleil, dans lequel nous avons reconnu déjà une forme commune d'Agni et de Soma, mais qu'il représente surtout l'éclair dont l'identité avec Agni n'est contestée par personne, et dont les observations précédentes ont dû déjà nous préparer à admettre l'assimilation à Soma. C'est ce dernier point que je vais chercher à établir directement, après deux dernières remarques sur l'assimilation de Soma et d'Agni. L'une est que l'existence d'un couple Agni et Soma, désigné par le composé duel *agnishomâ*, X, 19, 1; 66, 7, et auquel est consacré un hymne entier, I, 93, ne prouve rien contre cette assimilation, non plus que les vers V, 44, 14 et 15 par exemple, qui présentent les deux personnages comme des amis, cf. VIII, 61, 2. Le feu et le breuvage étaient en effet nécessairement distingués sur la terre, et il était inévitable que cette distinction fût quelquefois étendue à leurs formes célestes, par exemple dans le mythe du sacrifice des dieux, cf. X, 88, 1. D'ailleurs, si au vers 6 de l'hymne I, 93, que nous retrouverons plus loin, la descente d'Agni et celle de Soma sont présentées comme deux mythes distincts, l'analyse que nous donnerons du second prouvera qu'il est en réalité équivalent au premier. Mon autre remarque est que si dans l'hymne II, 1, où Agni est successivement identifié à tous les dieux, Soma n'est pas nommé, la seule conclusion qu'on puisse tirer de cette omission est que l'identité du feu sous ses deux formes principales n'avait pas même besoin d'être indiquée. Soma en effet, et c'est

en avant » est donnée à Soma, et l'expression *yajnasya ketuh*, « étendard du sacrifice, » qui lui est appliquée, IX, 86, 7, comme elle l'est si souvent à Agni.

ainsi que je résumerai toute cette digression, n'est autre chose que *le feu à l'état liquide.*

L'assimilation du Soma à l'éclair peut seule expliquer, selon moi, le vers VII, 69, 6, adressé aux Açvins : « Vers l'éclair, comme deux bœufs altérés, vers nos libations, venez ô héros ! » Il me semble en effet également impossible d'introduire l'idée de l'éclair dans la comparaison, comme si les deux bœufs prévoyaient en effet que la chute de la pluie doit suivre l'apparition de l'éclair, ou d'attribuer pour ce seul passage au mot *vidyut*, comme le font MM. Roth et Grassmann, le sens « d'eau étincelante. » D'ailleurs, indépendamment des textes où le Soma est comparé à un serpent, IX, 77, 3; 86, 44, et qui suggèrent encore assez naturellement l'idée d'une assimilation à l'éclair, nous avons à citer ceux où il est comparé directement à ce phénomène, et où cette comparaison, comme tant d'autres qu'on peut relever dans le *R*ig-Veda, équivaut peut-être à une identification pure et simple. Je veux parler du vers IX, 76, 3, où le Soma est invité à faire gonfler (à remplir de richesses) les deux mondes comme l'éclair fait gonfler les nuages, et surtout du vers IX, 87, 8, où le Soma sortant de la montagne suprême est comparé à l'éclair du ciel tonnant dans les nuages. Au vers I, 187, 7, le Soma paraît être appelé « la lueur » ou « le lumineux des montagnes », apparemment des montagnes célestes ou nuages, ce qui équivaudrait à une assimilation à l'éclair.

En traitant de l'identification du Soma au soleil, j'ai eu l'occasion d'indiquer quelques textes où la marche du Soma dans le ciel est décrite en des termes qui ne permettent pas de préciser la forme sous laquelle il y est représenté. Je puis ajouter maintenant qu'il n'y a guère, selon moi, de choix à faire qu'entre le soleil et l'éclair. Celui-ci d'ailleurs me paraît désigné dans d'autres passages où le Soma, s'avançant entre les deux mondes, est qualifié de retentissant, IX, 70, 5 et 6; 97, 13. Il est vrai qu'un texte déjà cité nous montre le Soma « hennissant comme le dieu soleil », IX, 64, 9. Mais nous ne devons pas oublier pour cela que le bruit du tonnerre, que ce texte paraît rapporter accidentellement au soleil, est un attribut essentiel de l'éclair, auquel d'ailleurs les rayons du soleil sont peut-être identifiés dans une conception de ce genre. Il serait même possible que le Soma, *comparé* dans ce vers au soleil, cf. *ibid.* 7, et nommé une « mer » (cf. p. 164) au vers 8 qui le représente brillant du haut du ciel, fût l'éclair lui-

même. Quoi qu'il en soit, le vers IX, 68, 8 insiste encore sur le son rendu par le Soma céleste, et les vers IX, 12, 6 et 14, 1, sur le son rendu par le Soma dans la mer. Ces derniers, lors même que la « mer » n'y serait autre que la cuve où coule le Soma terrestre, garderaient leur intérêt, comme allusion au bruit du Soma dans la mer céleste. Nous retrouverons plus loin le vers IX, 72, 6 où des sages qui paraissent être des sacrificateurs célestes « traient » la plante « tonnante » et inépuisable.

Personne ne conteste que la foudre d'Indra représente l'éclair. Or, Soma est appelé la foudre d'Indra, IX, 77, 1; 72, 7 (cf. IX, 111, 3 ?). Il est vrai qu'il a pu, ainsi que nous le verrons, recevoir cette appellation en qualité de breuvage du sacrifice, comme donnant à Indra un pouvoir équivalent à celui que ce dieu tient de la foudre, cf. I, 121, 12. On doit remarquer pourtant que, comme le même nom donné à l'hymne X, 153, 4 éveille naturellement l'idée du bruit du tonnerre dont nous constaterons l'assimilation à la prière, de même, appliqué à Soma, il paraît faire allusion à sa forme céleste d'éclair. L'allusion est surtout transparente au vers IX, 47, 3, où précisément l' « hymne » représente la voix du tonnerre : « Soma, le breuvage d'Indra, est devenu la foudre qui conquiert mille biens, quand son hymne retentit. » D'ailleurs, au vers V, 48, 3, c'est, à ce qu'il semble, du dieu même porteur de la foudre, qu'il est dit : « Il a, *avec les pierres...*, *fait couler* la foudre sur le rusé (le démon). » Ajoutons que les allusions au Soma sont peut-être combinées avec les allusions à la foudre dans la description de cette flèche qui reçoit au vers VI, 75, 15 les épithètes de « divine » et « faisant couler la semence du nuage », et qui est décrite en ces termes au vers 11 du même hymne : « Elle se revêt de l'oiseau; un animal sauvage est sa dent ; unie aux vaches, elle vole en avant. » L'oiseau, qui rappelle les barbes de la flèche, est une représentation commune du Soma et de l'éclair ; on en peut dire autant de l'animal sauvage ; les « vaches » auxquelles la flèche est unie, et qui représentent la corde de l'arc, suggèrent surtout, comme on le verra, l'idée des femelles du Soma.

Dans l'hymne IX, 41 où le Soma céleste remplissant les deux mondes (vers 5) est comparé successivement au soleil (*ibid.*) et à la rivière céleste nommée Rasâ (vers 6), on lit au vers 3 après la comparaison déjà citée « On entend son

bruit pareil à celui de la pluie », ces mots : « Les éclairs courent dans le ciel. » La manifestation de Soma a évidemment lieu ici dans le phénomène de l'orage, et, d'après ce que nous avons dit plus haut, ce sont les éclairs qui doivent le représenter. Au vers IX, 84, 3, je crois que la phrase *â vidyutâ pavate dhârayâ sutah* peut être traduite hardiment : « Il se clarifie, exprimé en un torrent qui est l'éclair. »

Rappelons enfin qu'au vers 11 de l'hymne VII, 33, le *r*ishi Vasish*th*a, personnification du feu identifiée d'après le vers 10 à l'éclair, est appelé une goutte tombée par l'effet de la prière divine que les dieux ont reçue dans la cuiller. L'identité d'Agni et de Soma, sous la forme de l'éclair, ressort avec évidence de ce passage[1].

En dehors des textes où les formes célestes de Soma sont déterminées par leur assimilation au soleil ou à l'éclair, il en est qui constatent en termes généraux l'existence d'un Soma céleste. J'ai déjà eu l'occasion de citer ceux où il est question d'un mouvement du Soma dans le ciel. Je n'insisterai pas sur le nom de « breuvage du ciel », IX, 51, 2 ; 110, 8, ou « breuvage céleste », IX, 109, 3, qui peut désigner le Soma terrestre, bien qu'il ne lui ait été en tout cas attribué qu'à cause de son identité avec un Soma céleste. Le nom de vase (*dhishanâ*) divin donné à la cuve où l'on presse le Soma, I, 109, 4 ; cf. IV, 34, 1, s'explique de la même manière. L'épithète *dyuksha*, « habitant le ciel » (ou simplement céleste ?), III, 40, 5 ; IX, 52, 1, et surtout celle de *rajastur*, « traversant l'espace, » IX, 108, 7 (cf. *aptur*, « traversant les eaux, » *ibid.*), semblent devoir se rapporter plus directement au Soma céleste. Au vers IX, 48, 1, Soma est formellement placé dans les demeures du grand ciel, cf. X, 85, 1. Le vers I, 187, 4, nous montre ses sucs répandus dans les espaces et séjournant dans le ciel comme les vents, et d'après le vers IX, 108, 11, il a été « trait » du ciel. Nous aurons à signaler dans les paragaphes suivants un grand nombre d'autres passages relatifs au Soma céleste, parmi lesquels l'hymne IX, 26 mérite une mention particulière. Remarquons encore que l'épithète *vâtâpi*, I, 187, 8-10, dont l'inter-

1. Au vers I, 161, 9 où la fabrication des coupes par les *R*ibhus suggère assez naturellement l'idée du Soma, n'est-ce pas ce dernier qui serait désigné par un nom (*vadharyanti* « celle qui frappe, blesse ») qui paraît être une épithète de l'éclair (féminin, *vidyut*) ? L'un des trois frères préfère les eaux et le second le feu ; le troisième préférerait le feu dans les eaux, c'est-à-dire l'éclair, pour le verser dans les coupes sous forme de Soma.

prétation me paraît tout à fait arbitraire chez MM. Roth et Grassmann, et que je traduis « ami du vent » (littéralement « qui a pour ami le vent[1] »), peut sans doute s'expliquer par l'oblation fréquente du Soma terrestre à Vâyu, qui, d'après les vers I, 134, 6 ; IV, 46, 1 ; VII, 92, 1 ; cf. VIII, 27, 25, le boit le premier, mais peut tout aussi bien rappeler les relations entre le Soma céleste et le vent, auxquelles paraissent faire allusion le vers I, 135, 9, et les vers VI, 37, 3 ; X, 186, 3, où d'ailleurs ce Soma serait désigné par le mot *amrita*, « ambroisie. » Et en effet le vers 4 du même hymne I, 187 nous montre les sucs du Soma répandus dans le ciel comme les vents, cf. IX, 22, 2. Enfin nous pourrions ajouter aux textes déjà cités sur le Soma céleste, ceux où il est désigné par ce nom d'*amrita* qui vient d'être mentionné pour la première fois. Mais ils seront mieux à leur place dans le paragraphe où nous traiterons du Soma comme breuvage donnant l'immortalité.

J'ai parlé jusqu'à présent d'une identité du Soma terrestre et des corps ou phénomènes célestes qu'on rencontre dans les hymnes désignés par le même nom, particulièrement du soleil et de l'éclair. Pour prouver qu'il s'agit bien d'une identité de nature, et non pas seulement de nom, il me reste à montrer que le Soma terrestre est descendu du ciel. Je cite d'abord les textes formels. On lit au vers IX, 66, 30 que le « lait » du Soma a été apporté du ciel, au vers IX, 61, 10, que le Soma, né là-haut d'une plante, et habitant le ciel, a été reçu par la terre, au vers IX, 63, 27, que les Somas ont été répandus du ciel et de l'atmosphère sur la surface de la terre (cf. I, 91, 19 ; IX, 68, 9 ?). C'est évidemment Soma qui est appelé à la fois dans les vers X, 17, 11-13 une plante et une « goutte tombée ». Nous verrons plus loin que les vers IX, 12, 7 et 8 peuvent s'entendre de telle sorte que le premier fasse allusion à la descente de Soma, et le second à son

1. Ce sens convient au mot dans son application aux dieux T. S. 3, 5, 8, 1, et surtout à Indra *Çânkh. Br.* 27, 4. Quant au mot *vâtâpya*, je le prendrais aux vers IX, 93, 5 et X, 26, 2 aussi bien qu'au vers X, 105, 1 comme substantif, et les trois fois dans le sens d' « amitié du vent ». On comprend très-bien, d'une part, que le Soma, ami du vent, procure l'amitié du vent, IX, 93, 5 ; X, 105, 1, et par suite les dons célestes que le vent distribue, de l'autre que l'amitié du vent soit appelee « la grandeur de Pûshan », X, 26, 2, ce dieu étant dans cet hymne même clairement assimilé à Soma. Au vers I, 121, 8, il semble bien que le même mot est appliqué comme adjectif à Soma, dans le même sens que *vâtâpi*.

retour dans le ciel. C'est encore la chute du Soma céleste qui semble décrite dans le vers IX, 89, 1 : « Le rapide a coulé par ses chemins; il a coulé en se clarifiant comme la pluie du ciel; Soma, en milliers de gouttes, s'est arrêté chez nous, dans le sein de la mère (la terre) et dans le bois (la cuve ou la plante). » Nous retrouvons ici, comme plus haut, la comparaison du Soma avec la pluie. Mais c'est le cas de nous rappeler ce qui a été dit de la chute d'Agni mêlé aux eaux du ciel. Aux textes qui ont été cités pour Agni, nous pouvons d'ailleurs en ajouter un autre non moins clair pour Soma, IX, 84, 3 : « Lui qui est répandu avec les vaches dans les plantes ..... se clarifie, exprimé en un torrent qui est l'éclair. » La seconde partie de cette citation avait déjà été relevée plus haut. La traduction que j'en avais proposée me paraît maintenant justifiée par la première partie; dans celle-ci en tout cas, il ne semble pas douteux que les vaches, avec lesquelles Soma est répandu dans les plantes, représentent les eaux de la pluie auxquelles il est mêlé en qualité d'élément igné.

Ces plantes dans lesquelles entre le Soma céleste sont avant tout celles dont les hommes le tirent ensuite sous forme de breuvage enivrant, comme ils tirent le feu céleste des plantes où il s'est également introduit; ou plutôt, un élément unique, contenu dans les eaux de la pluie et pénétrant avec elles dans les plantes, est extrait de certaines d'entre elles sous forme de feu, et d'une autre sous forme de breuvage. Soma, fils de Parjanya ou du nuage[1], IX, 82, 3, et, ce qui revient au même dans le langage mythologique, semence du cheval mâle, I, 164, 34 et 35, ou lait du taureau[2], X, 100, 2, est évidemment au vers VII, 101, 1, le veau dont le taureau Parjanya fait un fœtus des plantes, et au vers V, 83, 1, la semence qu'il dépose comme un fœtus dans les plantes, cf. *ibid.*, 7 ; VI, 52, 16. Si l'on se rappelle qu'Agni est aussi appelé le fœtus des plantes, III, 1, 13, on constatera une fois de plus l'identité fondamentale des mythes d'Agni et de Soma, et on verra dans l'application de cette formule au Soma tombé du ciel, l'indication que les plantes où il entre sont bien celles d'où il doit être extrait.

1. Voir la quatrième partie, ch. I, sect. IV.
2. Du taureau-vache, cf. *ibid.* Il n'y a aucune raison de s'écarter ici avec MM. R. et Gr. du sens que le mot *gaura* a partout ailleurs dans le *Rig-Veda*.

Au vers IX, 82, 3, qui donne Parjanya pour père à Soma, l'allusion à la plante du Soma est dans le trait « Il a pris pour séjour les montagnes ». C'est en effet, comme nous l'avons dit, sur les montagnes que croît ordinairement cette plante.

Cependant le Soma doit entrer avec la pluie dans toutes les plantes, sinon pour y prendre lui-même une forme nouvelle, au moins pour les féconder. C'est en ce sens que peuvent s'entendre le vers IX, 55, 1, qui lui demande de faire prospérer les blés, et le vers I, 23, 15, d'après lequel les Somas tiennent lieu de six bœufs attelés pour labourer le champ de blé. On peut expliquer ainsi la qualification de « maître (époux ?) des plantes » qui lui est donnée au vers IX, 114, 2, et celle de « mâle des plantes » par laquelle il me paraît désigné au vers X, 51, 8.

Le Soma, fils de Parjanya, que nous avons vu prendre pour séjour les montagnes, IX, 82, 3, est dans le même texte appelé un animal ailé. Nous verrons en effet, en étudiant les représentations de Soma, qu'il est souvent comparé ou assimilé à un oiseau. Sans sortir ici de notre sujet nous pouvons citer encore le vers IX, 38, 4, disant, avec une allusion évidente à la descente de Soma, que, pareil à un aigle, il se pose chez les races humaines. Il nous fournit une transition naturelle au mythe de Soma apporté du ciel par un oiseau, IX, 86, 24, ordinairement appelé *çyena* « aigle ».

Ce mythe s'est fixé dans les épithètes *çyenabhrita* « apporté par l'aigle », I, 80, 2 ; VIII, 84, 3 ; IX, 87, 6, et *çyenajûta* « mis en mouvement par l'aigle », IX, 89, 2, appliquées à Soma. Il est parallèle à celui d'Agni apporté par Mâtariçvan, et ce parallélisme est même expressément indiqué au vers 6 de l'hymne I, 93 à Agni et Soma : « Mâtariçvan a apporté l'un du ciel, l'aigle a fait sortir l'autre de la montagne (céleste, par une sorte de barattage, *amathnât*). » D'ailleurs, de même que Mâtariçvan ne diffère pas primitivement du feu qu'il apporte, il est vraisemblable que l'aigle qui apporte le Soma n'est autre que le Soma lui-même que nous venons de voir, dans sa descente sur la terre, comparé à cet oiseau. Nous verrons bientôt que le Soma a été, comme Agni, assimilé à un sacrificateur, et nous savons déjà que les sacrificateurs ont été quelquefois représentés comme des oiseaux ; notre mythe pourrait donc s'expliquer par un dédoublement de la

conception de Soma, analogue à celui que nous avons constaté pour celle d'Agni dans le mythe de Mâtariçvan.

Dans un vers qui semble encore faire allusion au premier, V, 45, 9, l'aigle paraît être le soleil ; mais le soleil n'est autre lui-même qu'une forme de Soma.

Selon M. Kuhn, dans le livre sur la descente du feu, l'aigle porteur du Soma représenterait le dieu Indra. Nous verrons qu'en effet ce dieu a été comparé à un aigle, I, 32, 14, et j'admettrai même qu'il est désigné au vers X, 99, 8, sous la figure de l'aigle aux griffes de fer qui s'empare du Soma et tue les démons, cf. 7 et 9. Mais c'est là, selon moi, une identification purement accidentelle. Il faut bien en tout cas distinguer l'aigle d'Indra, quand c'est à Indra lui-même, car le mythe, comme nous le verrons, revêt aussi cette forme, que le Soma est apporté par l'oiseau, IV, 18, 13 (cf. I, 80, 2, cité plus haut). Au moins n'aurions-nous à invoquer à l'appui d'un dédoublement du personnage d'Indra en un buveur du Soma et un messager qui apporte le Soma à ce buveur, aucune analogie aussi concluante que celle qui milite en faveur du dédoublement de Soma. Les deux passages les plus étendus du *R*ig-Veda où il soit question de notre mythe, se rencontrent dans les hymnes IV, 26 et 27. Ils présentent malheureusement, le second surtout, des obscurités, et nous aurons d'ailleurs plus d'une occasion d'y revenir, particulièrement à propos du mythe de l'archer dont la flèche atteint l'oiseau, IV, 27, 3 et 4, et à propos du mythe de Bhujyu, *ibid.* 4. Bornons-nous à en signaler ici quelques traits. L'aigle a ravi la plante au plus haut du ciel, IV, 26, 6, et a apporté « lui-même et sans roue » à Manu, IV, 26, 4, cette offrande agréable aux dieux, *ibid.*, cf. IV, 27, 5. Dans son vol il a « traversé les vents », IV, 27, 2, et il a « crié du haut du ciel », IV, 27, 3. Ce dernier trait l'assimile évidemment à l'éclair, soit, dans notre interprétation, au Soma-éclair. Remarquons encore sur le vers IV, 27, 1, que M. Kuhn met dans la bouche d'Indra, qu'un être qui, avant de s'envoler sous forme d'aigle, était retenu par cent forteresses d'airain, représente plutôt le Soma délivré, comme nous le verrons, par Indra, que le libérateur lui-même. Cet autre trait « Étant dans la matrice, j'ai connu toutes les races des dieux », convient aussi parfaitement à Soma qui, ainsi que nous le verrons bientôt, est, comme Agni, le théologien par excellence.

Nous passons maintenant, selon l'ordre déjà suivi pour Agni, aux textes qui mentionnent en termes plus ou moins généraux les formes diverses, les différents lieux d'origine de Soma. Il est parlé au vers X, 25, 2 de « toutes les essences (*dhâman*) de Soma », objets des désirs de l'homme, au vers I, 91, 19 de toutes ses essences qui doivent entourer (protéger) le sacrifice, cf. encore IX, 69, 6 (et 66, 5?). Les passages où il est question des Somas exprimés pour Indra dans les lieux voisins et dans les lieux éloignés, IX, 39, 5; Vâl. 5, 3; cf. IX, 44, 2, peuvent sans doute faire allusion à divers sacrifices terrestres. Mais l'opposition pourrait s'entendre aussi des Somas terrestres et des Somas célestes. Le mot *janeshu* « chez les races », au vers Vâl. 5, 3, ne serait pas un obstacle à cette interprétation. Il fait songer en effet à l'expression « Somas (littéralement ivresses) de toutes les races », VI, 36, 1; celle-ci suggère elle-même l'idée des cinq races (cf. ci-après IX, 65, 23), et par suite des cinq régions dont l'une, comme nous le verrons, est le ciel; en fait elle semble opposée dans le passage dont il s'agit à celle de richesses terrestres. Quoi qu'il en soit, les quatre points cardinaux d'où Indra est appelé, sont, dans les vers VIII, 54, 1 et 2, opposés au torrent du ciel dont on suppose qu'il s'enivre chez *Svarnara*.

En général, le mythe du sacrifice céleste qui, ainsi que nous le prouverons bientôt, comprend le pressurage du Soma, comme l'allumage du feu, démontre la possibilité de rapporter au ciel aussi bien qu'à la terre les Somas pressés en divers lieux pour Indra. Et en effet, nous verrons en temps et lieu qu'Indra boit le Soma chez différents personnages divins, chez Vish*n*u, chez Trita *Â*ptya, chez les Maruts, VIII, 12, 16, pour ne rien dire d'Aditi, *ibid.* 14, et que Trita est dans les vers Vâl. 4, 1 et 2 mentionné dans les mêmes conditions avec plusieurs sacrificateurs dont quelques-uns au moins, ainsi que Tugrya (Bhujyu) nommé au vers VIII, 32, 20, ont un caractère mi-partie humain, mi-partie divin. Au vers VIII, 3, 8, le pressurage du Soma, exécuté autrefois pour Indra par Vish*n*u, est opposé à la cérémonie que les hommes célèbrent aujourd'hui en son honneur.

L'opposition des Somas pressés dans les lieux voisins et dans les lieux éloignés se retrouve encore au vers IX, 65, 22; le même vers et le suivant énumèrent parmi les préparateurs divers du Soma, outre les cinq races, des personnages dési-

gnés, l'un au singulier par le nom de *Çaryanâvat*, les autres au pluriel par celui d'*Arjîka*. Ce dernier nom, au singulier, est encore rapproché du premier dans les mêmes conditions aux vers IX, 113, 1 et 2. Il a donné un dérivé qui est au masculin *ârjîkîya* et au féminin *ârjîkîyâ*. La seconde forme est un nom de rivière compris au vers X, 75, 5 dans une énumération de rivières terrestres, mais qui a pu être à l'origine comme ceux de Sarasvatî, Rasâ, etc., celui d'une rivière céleste. La même observation s'applique au nom de *sushomâ* compris dans la même énumération, et rapproché au vers VIII, 53, 11 du nom d'*Arjîkîya* (masculin) et de celui de *Çaryanâvat* dans une énumération de préparateurs et de lieux d'origine du Soma qui comprend aussi, au vers précédent, la race humaine. Il a aussi une forme masculine correspondante, *sushoma*, rapprochée au vers VIII, 7, 29 du nom d'Arjîka et de celui de Çaryanâvat, lequel est encore au vers VIII, 6, 39, rapproché de Svarnara, toujours comme préparant le Soma pour Indra. C'est seulement plus loin, en traitant de la préparation du Soma par des sacrificateurs célestes, que je pourrai déterminer le sens de ces différents mots qui me paraissent désigner, les uns des préparateurs, les autres des récipients célestes du Soma. Les textes où ils sont rapprochés et dont quelques-uns auraient pu être réservés aussi pour figurer parmi ceux qui opposent le Soma terrestre au Soma céleste, m'ont paru néanmoins devoir figurer ici, comme étant au nombre des plus caractéristiques parmi les énumérations de formes ou d'origines diverses du Soma.

Toutes les essences de Soma ne composent d'ailleurs ensemble qu'une seule nature, à la fois élevée et profonde, I, 91, 3; cf. 4. C'est un seul et même être qui prend tantôt une forme, tantôt une autre (cf. IX, 71, 8; 74, 7; 92, 2; 86, 22?), sauf à atteindre sa plus grande gloire dans le ciel, I, 91, 18. Quand on dit qu'il entre dans toutes les formes, IX, 25, 4, dans toutes les essences, IX, 28, 2, il faut entendre qu'il les prend lui-même, cf. IX, 34, 4; cf. encore IX, 64, 8. Les formes qu'il entoure toutes, IX, 86, 5; 111, 1, sont, comme le prouve le vers IX, 66, 3; cf. 2, ses propres formes, ses manifestations diverses auxquelles il est supérieur, qui sont renfermées en lui comme en leur principe. Nous verrons que c'est lui encore qui est représenté au vers IX, 85, 12, sous le nom de Gandharva, comme contemplant lui-même toutes ses formes. Au vers IX, 71, 2, il manifeste, il délivre lui-même

son essence d'Asura, celle apparemment qui habite le séjour attribué à Soma dans le ciel suprême, IX, 86, 15.

Les différents séjours ou lieux d'origine de Soma sont désignés d'une façon plus précise dans les passages suivants, I, 91, 4 : « Avec celles de tes essences qui sont dans le ciel, avec celles qui sont sur la terre, avec celles qui sont sur les montagnes, dans les plantes, dans les eaux, avec elles toutes sois-nous favorable, etc. » IX, 59, 2 : « Clarifie-toi en coulant des eaux, ô toi qui ne peux être trompé, en coulant des plantes, en coulant des cuves. » Les eaux, en tant que séjour de Soma opposé à d'autres, et surtout les eaux d'où il coule, ne peuvent être simplement celles auxquelles il est mêlé dans sa préparation sur la terre. Elles sont le séjour atmosphérique de Soma, en sorte que le vers I, 91, 4 se trouve contenir la mention de ses séjours dans les trois mondes. Celle des montagnes et des plantes qui peuvent d'ailleurs, les premières surtout, être placées dans le ciel (comme nuages) aussi bien que sur la terre, n'ajoute rien à l'énumération qui ne soit déjà compris dans ces divisions générales. Des citations analogues sur Agni ont donné lieu plus haut à des observations du même genre.

Le chiffre trois joue du reste dans le mythe de Soma un rôle analogue à celui que nous avons constaté dans le mythe d'Agni. Je ne prétends pas pourtant qu'il n'y puisse faire allusion qu'aux trois mondes. Dans le sacrifice du Soma, ce breuvage est exprimé trois fois dans la même journée, et c'est certainement la cérémonie du soir qui est désignée par le terme de « troisième pressurage, » au vers 5 de l'hymne III, 28, à Agni, où ce terme est opposé à celui de « pressurage de midi », *ibid.* 4. Il n'y a aucune raison d'interpréter autrement le troisième pressurage auquel on invite Indra, III, 52, 6, les Açvins, Vâl. 9, 1, les *R*ibhus, I, 161, 8 ; IV, 33, 11 ; 34, 4 ; 35, 9 ; cf. IV, 37, 3. On pourrait voir une allusion à ces trois cérémonies dans la mention des trois étangs de Soma bus par Indra, V, 29, 8, qui sont appelés une fois tous ensemble les étangs de Manus, *ibid.* 7, tandis qu'ailleurs ce sont les dieux Maruts, soit seuls, VIII, 7, 10, soit avec les dieux Pûshan et Vish*n*u, VI, 17, 11, qui en tirent la liqueur. Dans ces derniers cas, un rite du sacrifice terrestre aurait été transporté à la préparation du Soma dans le ciel, d'autant plus facilement d'ailleurs qu'il était lui-même emprunté aux trois divisions de la journée réglées sur les trois étapes de la

course diurne du soleil. Il faut remarquer pourtant, d'une part, que le personnage de Manus a un caractère mythologique assez accusé pour que ses trois étangs de Soma ne doivent pas de toute nécessité être rapportés à la terre seule, de l'autre que des nombres correspondant primitivement à des divisions épuisant l'univers ont été souvent, en vertu d'une loi que nous étudierons au chapitre de l'*Arithmétique mythologique*, et dont nous trouvons une application dans le triple ciel, séjour de Soma, IX, 113, 9, attribués tout entiers aux espaces supraterrestres.

En fait l'intervention de Vish*n*u, dans un texte relatif aux trois étangs de Soma, suggère naturellement l'idée des trois pas de ce dieu, « pleins d'une douce liqueur, » I, 154, 4, lesquels, ainsi qu'on le verra, correspondent ordinairement aux trois mondes. La même idée se retrouve au vers II, 22, 1, dans la mention du Soma exprimé par lui pour Indra dans les trois coupes (*trikadrukeshu*). Il n'y a pas de conclusion particulière à tirer des textes portant simplement qu'Indra a bu le Soma dans ces trois coupes, I, 32, 3 ; II, 11, 17 ; 15, 1. Mais les trois coupes à travers lesquelles vole Yama, X, 14, 16, ne peuvent guère être que des divisions de l'univers, comme les « six larges » et « l'unique élevé » mentionnés dans ce même vers sur lequel nous reviendrons d'ailleurs. J'en dirai autant des trois tonnes, sinon de celles dont il est question au vers VII, 2, 8, en même temps que de trois cuves pleines, et dans lesquelles trois Somas sont pressés pour Indra dans sa demeure, *ibid.* 7, au moins des trois tonnes pleines de liqueur nommées avec les trois cieux, les triples eaux et tous les êtres, comme comprises en Parjanya, VII, 101, 4. Remarquons encore à propos des tonnes, *koça* (cf. IX, 75, 3 ; IX, 103, 3), que Soma est prié d'ouvrir la tonne « intermédiaire », IX, 108, 9, apparemment pour en sortir lui-même : la tonne intermédiaire sera celle de l'atmosphère. Au vers VI, 47, 4, les trois penchants de montagnes où Soma entretient la liqueur, sont évidemment aussi identiques aux trois mondes nommés dans le même vers. Citons encore le vers X, 27, 23, où les trois étangs qui « échauffent » la terre doivent être des étangs renfermant un élément igné, en d'autres termes des réservoirs de Soma : deux de ces étangs, mentionnés ensuite séparément, rappellent les deux bûches d'Agni qui vont vers leur sœur, cf. p. 140, et par conséquent les deux mondes supérieurs opposés à la terre.

Mais revenons à des textes et à des termes plus clairs. Soma reçoit l'épithe *triprishtha* « qui a trois plateaux », c'est-à-dire « qui coule de trois plateaux », VII, 37, 1 ; IX, 71, 7 ; 75, 3 ; 90, 2 ; 106, 11 (cf. IX, 62, 17), et il faut entendre par là les trois mondes comme le prouve le vers IX, 86, 27, qui place le troisième plateau de Soma en haut du ciel. On l'appelle aussi *trishadhastha* « qui a trois demeures », VIII, 83, 5, comme Agni, et on dit qu'il prend trois demeures en se clarifiant, IX, 103, 2, ou, ce qui revient sans doute au même, qu'il passe par trois tamis, IX, 97, 55. Au vers IX, 73, 8, je crois comprendre que ces trois tamis sont renfermés en lui, c'est-à-dire les trois mondes dans l'élément divin qui les dépasse[1]. Soma reçoit encore l'épithète *tridhâtu* « triple », IX, 1, 8 ; 70, 8, et cette expression est en quelque sorte commentée dans le vers IX, 86, 46, où nous lisons que Soma coule triple « autour des mondes ».

Quant à l'épithète *tryâçir*, V, 27, 5, je ne crois pas qu'on doive l'interpréter, comme le fait M. Roth, après Sâya*n*a, dans le sens de « qui est mêlé à trois produits différents du lait », ni, comme on pourrait y songer aussi, par le rapprochement des épithètes *gavâçir* « mêlé aux vaches » (au lait), *yavâçir* « mêlé au froment », en ajoutant, je suppose, les eaux au froment et au lait. Je l'expliquerais plutôt dans le même ordre d'idées que les épithètes *tridhâtu*, *trishadhastha* et *triprishtha*, « qui se mêle à trois sortes de lait ou d'eaux dans les trois mondes. » On en peut rapprocher cette expression du vers IX, 108, 12, « Il prend un vêtement triplement (ou trois fois) », le liquide auquel Soma s'unit étant souvent, comme nous le verrons, appelé son vêtement[2].

Trois essences, *dhâman*, sont au vers IX, 67, 26, attribuées à Soma en même temps qu'à Agni et à Savit*ri*, et nous retrouverons les vers IX, 96, 18 et 19, qui à la troisième essence de Soma en ajoutent encore une quatrième. Au vers IX, 73, 1,

1. Cette interprétation, en dépit du vers suivant, me semble convenir mieux au contexte que cette autre : « Il prend (passe par) trois tamis dans le cœur de l'homme. » — De même, bien que le terme *tryavi* signifie « âgé d'un an et demi », il me semble difficile de ne pas reconnaître un jeu de mots dans l'application de cette épithète au veau que lèche la vache céleste, III, 55, 14, et, si on la traduit alors « qui a trois tamis, » de ne pas identifier le veau à Soma.

2. Ce serait peut-être aller trop loin que de chercher une allusion à la même idée dans cette autre expression : « Il se revêt d'une triple protection dans les eaux, » IX, 97, 47.

Soma prend, pour se laisser saisir, trois têtes qui correspondent probablement aux trois mondes. Notons aussi, quoique nous n'ayons pas encore traité du Soma sous le nom d'*amrita*, que d'après le vers VI, 44, 23, Indra a trouvé la triple ambroisie cachée dans les espaces du ciel (sans doute pour la répandre dans les deux autres mondes). Enfin nous verrons en étudiant le mythe du cheval du sacrifice, que ce cheval, symbole de Soma, a pareillement trois formes, ou selon l'expression du vers X, 56, 1, trois « splendeurs, celle qui est ici, la supérieure, et la troisième. »

J'ai donné, en traitant une première fois des nombres mythologiques à propos des différentes formes d'Agni, les raisons qui m'ont déterminé à étudier d'ordinaire le nombre trois avant le nombre deux. Celui-ci n'a pas une moindre importance dans le mythe de Soma que dans celui d'Agni. On se rappelle que l'opposition du Soma terrestre et d'un Soma céleste ressortait déjà de quelques-uns des textes cités pour établir, d'une façon générale, la diversité des formes de Soma. Elle est plus nette dans celui-ci, X, 116, 3 : « Enivre-toi, ô Indra, du Soma divin ; enivre-toi de celui qui est exprimé chez les habitants de la terre. » « Tu règnes sur l'univers, » dit le vers IX, 66, 2 à Soma, « avec tes deux formes (*dhâman*) qui se font face l'une à l'autre. » C'est encore une allusion aux deux mondes qu'il faut voir dans le vers IX, 86, 6, d'après lequel les rayons de Soma partent de deux côtés. Au vers IX, 65, 27, le pronom *anayâ* désigne une splendeur « éloignée » de Soma qui se trouve implicitement opposée à sa forme terrestre[1]. Les deux Somas sont opposés au vers IX, 85, 11, sous la forme de deux oiseaux dont il est dit expressément que l'un vole dans le ciel et que l'autre est arrêté sur la terre.

D'après le vers IX, 38, 5, le suc enivrant, le fils du ciel, regarde d'en haut le Soma qui a pénétré par le tamis. Ici, le Soma céleste paraît être soleil. Le vers IX, 79, 4 oppose encore, quoiqu'en termes assez obscurs, le séjour céleste de Soma à son séjour terrestre. Les trois coupes et les trois tonnes de Soma ont été plus haut identifiées aux trois mondes. Les deux cuves, *camû*, sont certainement le ciel et la terre aux vers IX, 69, 5 et 71, 1 qui représentent le Soma prenant

1. L'opposition est mieux marquée au vers IX, 65, 12, seulement elle ne porte plus sur les formes de Soma lui-même, mais sur celles de la prière qui l'accompagne.

entre elles un vêtement ou une chevelure de nuages. On peut voir au moins une allusion aux deux mondes dans les autres mentions de ces deux cuves, IX, 36, 1 ; 72, 5. Le duel du mot *onî* qui, quel que soit son sens précis, désigne deux ustensiles servant à la préparation du Soma, IX, 16, 1, suggère inévitablement l'idée du ciel et de la terre dans la formule *dhartâram onyoh*, IX, 65, 11, appliquée à Soma qui est si souvent appelé « celui qui soutient les deux mondes[1]. »

Nous retrouverons sous d'autres chefs le vers IX, 70, 2, opposant le Soma (terrestre) qui mendie la précieuse ambroisie et le Soma (céleste) qui se revêt des eaux brillantes quand on a trouvé sa demeure ; le vers IX, 12, 5, d'après lequel le Soma (céleste) qualifié ailleurs de *parisrut* « coulant tout autour », IX, 1, 6 (cf. IX, 68, 1 ; cf. aussi l'épithète *parijman* appliquée à Agni), « embrasse » le Soma (terrestre) qui a coulé dans les cuves; enfin ce vers si curieux, IX, 64, 30 : « Que tu sois séparé de lui, ô Soma, ou que tu lui sois réuni, sage du ciel, clarifie-toi, pareil au soleil, pour notre salut. » Nous verrons aussi qu'on peut identifier au Soma aussi bien qu'à l'Agni terrestre le personnage qui semble appelé au vers V, 44, 6 le reflet du soleil (cf. 7) dans les eaux, et qui est dans le même hymne opposé sous le nom d'inférieur (vers 2), à « l'aîné » (vers 1). La mention de « l'aîné » se retrouve dans un hymne à Soma, IX, 97, 22, et il y semble implicitement opposé au Soma terrestre. Citons encore dans le même ordre d'idées le « nombril céleste » de Soma, VI, 39, 4, expression qui d'ailleurs éveille l'idée de père plutôt que celle de frère aîné.

L'assimilation de Soma à la foudre permet de lui rapporter encore le vers X, 27, 21, qui oppose à la foudre répandue en divers lieux au-dessous des eaux du soleil (au Soma terrestre) une forme glorieuse (littéralement une gloire) supérieure. Enfin l'opposition du Soma terrestre et du Soma céleste n'est nulle part relevée avec plus de force que dans le vers X, 85, 3 : « On croit avoir bu le Soma quand la plante a été exprimée ; mais le Soma que connaissent les prêtres, personne ne l'atteint, » cf. 4. Ce vers fait d'ailleurs partie d'un texte où,

1. Je mentionne ici seulement pour mémoire les textes d'après lesquels Soma donne les richesses des deux mondes, IX, 14, 8 ; 19, 1 ; 29, 6 ; 63, 30 ; 97, 51 ; 100, 3, la double richesse, IX, 4, 7 ; 40, 6 ; 100, 2. Ils rappellent pourtant la double nature de Soma quand celui-ci est représenté comme apportant lui-même ces biens du ciel et de la terre, IX, 57, 4 ; cf. 31, 2. Nous aurions pu citer plus haut d'autres passages d'après lesquels Soma procure les richesses du ciel, de la terre et de l'atmosphère, IX, 36, 5; 64, 6.

comme nous l'avons reconnu, le Soma céleste est identifié à la lune.

Remarquons pour Soma, comme nous l'avons fait pour Agni, que la croyance à une forme céleste de cet élément a dû singulièrement favoriser la distinction du breuvage sacré et d'un dieu qui y préside. Cette distinction est devenue assez complète pour que le dieu Soma, non-seulement soit invité au sacrifice[1], I, 91, 10; cf. IX, 65, 5 et *passim*, pour y goûter les offrandes, I, 91, 4; cf. IX, 77, 3; 114, 4, qui le fortifient comme les autres dieux (*âhutîvridh*, IX, 67, 29; cf. IX, 4, 9; 47, 1 et tout l'hymne 47), mais encore soit compris dans l'énumération des dieux qu'Agni est prié d'amener au sacrifice pour y boire le Soma, V, 51, 9.

En attendant que nous puissions continuer au chapitre de l'*Arithmétique mythologique* l'étude des nombres qui figurent dans le mythe de Soma, remarquons encore qu'il est, par son titre de *diçâm pati* « maître des régions », IX, 113, 2, mis en relation avec les quatre points cardinaux, lesquels paraissent bien être représentés au vers V, 47, 4 par les quatre personnages (masculins !) qui le portent et l'hébergent, et au vers IX, 74, 6 par les quatre ouvertures ou sources (*nâbh*), situées au bas du ciel, qui portent l'offrande immortelle[2].

§ II. — SUITE DU PRÉCÉDENT

Il a été prouvé dans le paragraphe précédent que le breuvage du sacrifice est de même nature que le soleil et l'éclair. Ainsi se poursuit la démonstration d'un des points principaux que nous avons en vue dans cette première partie ; c'est à savoir que le sacrifice est une imitation des phénomènes célestes. Ajoutons ici, comme nous l'avons fait au début du paragraphe correspondant de la section consacrée à Agni, quelques remarques qui se rattachent au même ordre d'idées. J'ai déjà constaté que les trois pressurages du Soma exécutés dans une même journée correspondent aux trois positions que prend successivement le soleil le matin, à midi et le soir. Il n'est

1. Il faut peut-être interpréter dans le même sens les passages où Soma est invité à s'asseoir sur le barhis, IX, 55, 2 *et passim*.
2. Cf. encore les quatre mers de la richesse procurées par Soma, IX, 33, 6.

pas impossible qu'une allusion à la course circulaire du soleil soit également renfermée dans l'emploi fréquent de verbes signifiant courir, IX, 24, 5, couler, IX, 68, 10, tout autour, cf. IX, 63, 10, pour exprimer l'écoulement du Soma terrestre. Enfin le choix que les Aryas védiques faisaient d'une plante croissant sur les montagnes pour en tirer le breuvage du sacrifice, ne leur avait-il pas été suggéré par le mythe du Soma, venu de la montagne suprême, IX, 87, 8, c'est-à-dire du ciel et particulièrement des nuages du ciel, I, 187, 7? Nous nous en tenons pour le moment à ces observations qui n'auraient pas facilement trouvé place ailleurs. Mais c'est dans les relations que le Soma entretient, en tant qu'élément mâle, avec les éléments femelles du sacrifice, que l'imitation des phénomènes célestes apparaîtra dans toute son évidence.

Nous passons aux rapports de Soma avec les sacrificateurs. Comme Agni, il est à la fois leur père et leur prototype. Le premier caractère s'explique par le fait même de l'assimilation de Soma à Agni, particulièrement dans le mythe où il est conçu comme descendant du ciel mêlé aux eaux de la pluie. Je ne répéterai pas ici ce que j'ai dit d'Agni à ce sujet. Remarquons seulement encore que Soma entre dans le corps du père, non pas seulement transformé en nourriture comme Agni, mais sous sa forme visible, et venons immédiatement aux textes. Ces paroles d'un *rishi* « Vous êtes mes pères, ô Somas, » IX, 69, 8, pourraient se prendre simplement au sens moral. Mais il en est autrement du vers IX, 97, 40, d'après lequel Soma, roi du monde et assimilé à une mer (voir p. 164), a fait entendre un grand bruit, lors de la première organisation du monde, en engendrant les créatures. Cet acte, d'ailleurs, n'a pas été accompli par lui une fois pour toutes. On lui demande la semence d'où sort la postérité, IX, 60, 4. Il est le donneur de semence répandu dans les mondes (ou dans les êtres?), IX, 86, 39. Il est lui-même la semence, et c'est en cela, conformément à l'interprétation donnée plus haut du mythe pour Agni, que consiste sa paternité, IX, 86, 28: « Voici ta postérité, ô toi, semence divine; tu règnes sur l'univers entier. » On lui applique l'épithète *jâvant*, VIII, 83, 5, qui peut s'interpréter dans deux sens : « ayant » ou « donnant une postérité » ; ces deux sens reviennent d'ailleurs essentiellement au même. Il semble identifié à son propre père (cf. p. 100) dans le vers IX, 74, 5,

portant qu'il dépose dans le sein d'Aditi un fœtus qui ne paraît être autre que lui-même, puisque c'est par ce fœtus que les hommes deviennent pères d'une nombreuse postérité. C'est peut-être ce père qui se désigne lui-même au vers X, 183, 3, comme déposant un fœtus dans les plantes (cf. Parjanya, p. 172) et comme engendrant une postérité sur la terre. En tant que procédant directement de lui, les anciens sacrificateurs ont pu être appelés les frères de Soma, *somajâmayah*, X, 92, 10. Ils sont au contraire appelés ses fils au vers X, 56, 6, si l'Asura dont il est là question est le même que le cheval, évidemment identique à Soma (cf. p. 222) célébré dans les trois premiers vers de l'hymne (cf. p. 221). Je suis porté à identifier aussi à Soma le personnage accomplissant le sacrifice comme un sage (voir ci-après), qui a engendré les sept poëtes, IV, 16, 3; cf. 1 et 2. Une allusion au même mythe pourrait être cherchée dans le vers I, 121, 2. Mais n'insistons pas sur ces textes obscurs et terminons par deux citations qui vont nous montrer dans Soma, père des hommes, le lien qui rattache la terre au ciel. La première nous a déjà servi à reconnaître le sens du mot « nombril » dans les textes qui établissent une filiation, IX, 10, 8 : « Il (Soma) a réuni notre nombril à son nombril, et notre œil au soleil ; il a tiré du sage une postérité. » Voici l'autre qui rappelle la précédente, en même temps que la qualification de « tête du ciel » appliquée à Soma, I, 43, 9 : « Ta descendance, ô immortel, selon l'institution suprême de la loi, reçois-la avec amour sur ton nombril, ô Soma, toi qui es la tête (du ciel); sois attentif aux hommages qu'elle te rend. »

L'assimilation à un sacrificateur paraît au premier abord beaucoup plus étrange pour Soma que pour Agni. C'est en effet par Agni que se consomme le sacrifice, c'est lui qui porte l'offrande à sa destination ; mais Soma est l'offrande même. Si nous nous rappelons pourtant la confusion si fréquente dans un même personnage mythologique des attributs du feu et des fonctions d'allumeur ou de porteur du feu, nous nous étonnerons moins que dans certains mythes dont l'un, du reste, celui de la descente du ciel, nous est déjà connu, le préparateur ou le porteur du Soma ne soit autre originairement que le Soma lui-même. Il suffisait pour que la conception du Soma se dédoublât ainsi en celles d'un breuvage et d'un préparateur du breuvage, qu'il pût être par quelque côté considéré comme un prêtre. Or indépendam-

ment de son identité essentielle avec Agni qui pouvait lui faire attribuer toutes les fonctions mythologiques de ce dernier, il était particulièrement appelé à remplir ses fonctions sacerdotales par un attribut qui lui appartient en propre et qu'Agni lui a peut-être même emprunté : la sagesse.

Les textes qui rapportent l'inspiration des poëtes à l'ivresse du Soma ont été déjà cités. On dit encore qu'il remplit l'intelligence, IX, 72, 5, donne l'activité à la pensée, IX, 21, 7, ouvre la voie à l'hymne nouveau comme il l'a ouverte à l'ancien, IX, 91, 5 ; cf. 9, 8, qu'il conduit les pensées ou les prières par le plus droit chemin, I, 91, 1, qu'il est le premier inventeur de la prière, IX, 91, 1, le cocher de l'intelligence, IX, 16, 2, qu'en coulant et en se clarifiant il donne toutes les sagesses, IX, 57, 2 ; 62, 25 ; 63, 25 ; 66, 1. C'est lui qui, connaissant les régions (*diçah*, cf. *diçâm pati*), les indique à celui qui l'interroge, IX, 70, 9, qui a appris au poëte que tous les remèdes sont dans les eaux, I, 23, 20. Dans l'hymne X, 94, sur les pierres qui pressent le Soma, la prière suivante du vers 14 est sans doute adressée au Soma lui-même : « Délie la pensée de celui qui t'a exprimé. »

Maître de l'esprit, IX, 11, 8 ; 28, 1, gardien de la prière, VI, 52, 3, et de la sagesse antique, IX, 6, 8, Soma doit nécessairement puiser en lui-même la science qu'il communique aux autres. Faisant les *rishis*, IX, 96, 18, il a lui-même l'esprit d'un *rishi*, *ibid.* Il n'est pas seulement appelé un sage, IX, 84, 5 ; cf. IX, 7, 4 ; cf. encore I, 91, 2 ; IX, 15, 2, un *rishi*, VIII, 68, 1 ; cf. 4 ; IX, 35, 4 ; 87, 3 ; 96, 6 ; cf. 18, le sage du ciel, IX, 64, 30. Les textes qui lui donnent ces qualifications rappellent quelquefois en même temps sa nature de liquide, IX, 18, 2 ; 54, 1, et de breuvage, IX, 65, 29, c'est-à-dire l'origine même du mythe. On lui attribue aussi à lui-même l'éloquence, VI, 39, 1, qu'il communique à ceux qui le boivent. Il est comparé à un chantre, IX, 71, 7, ou reçoit directement le nom de chantre, IX, 7, 6 ; 66, 9. Ici, du reste, le mythe trouve un nouveau point d'appui dans le fait matériel du son que rend le Soma en coulant par le tamis, IX, 96, 17 ; 106, 14, pour ne rien dire du bruit qui l'accompagne dans le ciel sous forme d'éclair ; c'est peut-être à ce dernier qu'il est fait allusion au vers IX, 97, 7 où Soma est représenté comme un sanglier.

Les chants de Soma sont naturellement des hymnes ; sa science est avant tout la science sacrée, la science du sacri-

fice. Gardien de la loi, IX, 48, 4, connaissant la première loi, la loi céleste, IX, 70, 6, sur laquelle ont été réglés, comme nous le verrons en étudiant l'idée de loi, les rites du sacrifice, il découvre les noms ou les essences secrètes des dieux pour qu'on les proclame sur le gazon du sacrifice, IX, 95, 2; il les proclame lui-même, IX, 97, 7 ; il dit où sont les dieux, IX, 39, 1, il nomme Indra, IX, 63, 9. En cette qualité déjà il a droit au titre de *hotri* qui, dans le *R*ig-Veda, désigne ordinairement le sacrificateur en général, mais qui le désigne surtout en tant qu'invoquant (*hû*) les dieux et les invitant au sacrifice. Il est seulement comparé à un hot*r*i aux vers IX, 92, 2 et 6, ainsi qu'aux vers IX, 97, 1 et 47, dans ces derniers d'ailleurs avec mention de ses chants. Mais on dit de lui, avec une allusion évidente au titre de *hotri* dans le choix de la racine employée (*hû*), qu'il invoque, cf. IX, 84, 1, et fait descendre du ciel les dieux, IX, 80, 1, et particulièrement Indra, IX, 96, 1. Nous retrouverons plus loin le passage où les Somas sont comparés à des hot*r*i sacrifiant dans le ciel, IX, 97, 26.

Ajoutons que comme Agni auquel il est assimilé, non-seulement d'une façon générale en tant qu'élément igné et dans ses formes célestes, mais dans le culte même en tant qu'étendard du sacrifice, IX, 86, 7, il sert de messager, IX, 45, 2 ; cf. 99, 5, et plus généralement d'intermédiaire entre l'homme et les dieux, cf. IX, 94, 3. Il est en effet comme Agni un dieu descendu sur la terre, à la fois ami d'Indra, par exemple, et des hommes, IX, 97, 43.

Pour toutes ces raisons, Soma a été considéré aussi bien qu'Agni comme le véritable sacrificateur. Il partage avec lui la qualification de *yajna-sâdhana* « qui accomplit le sacrifice », IX, 72, 4, et celle de *svadhvara* à laquelle on s'accorde à donner le même sens dans son application si fréquente à Agni (voir Gr. s. v.), et qu'il n'y a aucune raison [1] d'interpréter autrement dans son application à Soma, IX, 86, 7 ; IX, 3, 8. Il est expressément prié au vers IX, 44, 4, de faire en se clarifiant un sacrifice agréable, et au vers IX, 74, 2, d'honorer par le sacrifice les deux mondes. On va jusqu'à dire qu'il répand le gazon, IX, 5, 4, probablement celui du sacrifice céleste. Nous l'avons déjà vu comparé à un hot*r*i. Il reçoit aussi

1. L'expression *svadhvaram janam* désigne au vers VIII, 5, 33 les sacrifiants terrestres, et au vers I, 45, 1 les ancêtres divinisés. Il n'y a donc pas lieu non plus d'attribuer au mot le sens de « qui reçoit bien les sacrifices ».

le nom de *potri*, IX, 67, 22, et celui de *brahman* parmi les dieux, IX, 96, 6. Je ne parle pas du nom de *vipra* (cf. Gr. s. v.) qui désigne ordinairement les prêtres, mais dont l'application est beaucoup plus large que celle des mots précédents. L'un des textes les plus intéressants pour le sujet qui nous occupe est celui où Soma reçoit à la fois les noms d'offrande, *havih*, et de sacrificateur, *havishmat* (qui fait l'offrande), IX, 83, 5, (cf. 96, 12), rapprochés avec une intention évidente. Il montre que la contradiction signalée par nous dès le début n'échappait pas aux *rishis* védiques, mais qu'elle ne les arrêtait pas non plus. Elle flattait plutôt leur goût pour ces paradoxes qu'ils présentent si souvent sous forme d'énigmes.

Aux mythes d'Agni prêtre et d'Agni père des hommes, nous avons rattaché ceux d'Agni maître de maison et d'Agni chef de tribu. Soma est aussi le chef des tribus, IX, 108, 10, le pasteur des hommes, IX, 35, 5, le roi de la demeure, IX, 97, 10; 23; cf. 18, celui qui veille sur elle, IX, 82, 4, et fait prospérer le domaine, IX, 104, 2; cf. VII, 54, 2. Il est invoqué sous le nom de *Vâstosh pati* « maître de la demeure » dans l'hymne VII, 54, où il reçoit en outre au vers 2 l'un de ses noms vulgaires (*indu*), et en outre au premier vers de l'hymne VII, 55.

Pour que notre étude du personnage de Soma reste dans toutes ses parties parallèle à celle que nous avons consacrée à Agni, c'est encore ici que nous devons citer les textes relatifs à son antiquité. Et en effet cette antiquité intéresse, au moins par un côté, le mythe de Soma père des hommes, et celui de Soma sacrificateur et prototype des sacrificateurs. Or Soma est, il est vrai, souvent comparé, comme l'est aussi Agni, à un petit qui vient de naître, IX, 74, 1; 105, 1; 109, 12, et représenté pour cette raison jouant dans la cuve, IX, 6, 5; 45, 5, jouant comme un petit, IX, 110, 10. Nous le verrons léché comme un veau par ses mères, IX, 100, 1 et 7; cf. 85, 11. On le compare aussi à un beau jeune homme, IX, 14, 5, et il est appelé lui-même un jeune homme, IX, 9, 5; 67, 29, car il est devenu grand en naissant, IX, 59, 4.

Mais sa naissance dans chaque cérémonie nouvelle n'est qu'une renaissance. Il a coulé autrefois pour Manu, IX, 96, 12, et généralement pour les anciens sacrificateurs, IX, 67, 31; 97, 51, comme il coule pour les nouveaux. Le récipient où il s'arrête est sa demeure ancienne, IX, 107, 5, et les che-

mins qu'il suit à travers le tamis sont ses anciens chemins, IX, 52, 2. Aussi lui donne-t-on à lui-même la qualification d' « antique » en même temps que celle de « naissant », IX, 96, 10. Il est le breuvage antique, IX, 6, 3 ; cf. 36, 3, et le premier-né de deux jeunes parents qui, comme nous le verrons, sont le ciel et la terre, IX, 68, 5. Nous savons déjà qu'il est le premier inventeur de la prière. Il est aussi appelé le premier législateur *dhâmadhâ*, IX, 86, 28. C'est donc lui qui a établi cette loi ancienne que suivent ceux qui l'honorent, IX, 97, 5 ; cf. 3, 9 ; 42, 2, et qu'il suit lui-même, IX, 111, 3; cf. encore IX, 23, 2 ; 54, 1.

Il me resterait à montrer que Soma l'ancien, Soma le maître de la demeure, Soma le prêtre, Soma l'ancêtre des hommes, est, comme Agni, représenté dans la mythologie védique par divers personnages légendaires de sacrificateurs. Mais tandis que dans le chapitre consacré à Agni, tout en réservant ceux des personnages de ce genre dont la légende est dans une relation particulièrement étroite avec les mythes d'Indra et des Açvins, j'en ai trouvé encore un certain nombre qui ont pu dès lors faire l'objet d'une étude spéciale; en ce qui concerne Soma au contraire, j'en suis à peu près réduit, pour ne pas anticiper sur les sujets de la seconde et de la troisième partie de ce livre, à prier le lecteur d'attendre jusque-là la confirmation d'un fait que je ne pouvais me dispenser de signaler ici. Cependant on a vu déjà que le *r*ishi Vasish*th*a, dans l'hymne VII, 33, où il est assimilé à l'éclair (vers 10), paraît être assimilé aussi à Soma dont l'une des formes est d'ailleurs l'éclair : « Tous les dieux t'ont reçu dans la cuiller, goutte tombée par l'effet de la prière divine » (vers 11). La vérité est que l'idée du feu et celle du Soma, confondues, comme nous l'avons vu, dans les formes célestes de ces éléments, se retrouvent souvent aussi confondues dans la conception des sacrificateurs mythologiques. C'est ainsi encore que Soma est appelé comme Agni « le plus A*n*giras », IX, 107, 6, ce qui revient à faire de lui le chef de la troupe des A*n*giras, le premier A*n*giras.

Remarquons aussi que le mot *peru*, désignant au vers IX, 74, 4, les préparateurs du Soma, peut passer pour un nom du Soma lui-même (voir p. 191).

§ III. — RETOUR DU SOMA AU CIEL. — MYTHES DE L'AUTRE VIE

Descendu du ciel avec les eaux de la pluie auxquelles il est mêlé, Soma y remonte par le sacrifice. Il faut se rappeler ici d'abord les deux modes de participation des dieux au sacrifice qui ont été décrits à propos de l'ascension d'Agni au ciel. Souvent les dieux sont conçus comme venant s'asseoir sur le gazon du sacrifice. On peut interpréter en ce sens les textes qui les invitent à se diriger vers le Soma pour le boire, IX, 97, 20, qui constatent qu'ils sont en effet venus vers lui, IX, 61, 13, qui invitent Soma à exciter le cœur d'Indra pour qu'il vienne s'asseoir dans le séjour de la loi, IX, 8, 3. Mais en revanche on dit aussi que Soma va, IX, 71, 8 ; IX, 101, 4, coule, IX, 44, 1, s'élance vers les dieux, IX, 11, 1, particulièrement vers Indra, Vâyu, les Açvins, IX, 7, 7 ; 8, 2 ; 25, 5 ; 96, 16, qu'il va vers les dieux comme un cheval, IX, 71, 6, qu'il va tout autour d'eux en les enivrant, IX, 98, 7, qu'il monte dans Vâyu, IX, 63, 22, enfin qu'il va au rendez-vous d'Indra, IX, 15, 1 ; 61, 25, d'Indra et de Vâyu, IX, 13, 1, des dieux, III, 62, 13 ; IX, 78, 1. Sans doute le lieu de ce rendez-vous peut être la place même du sacrifice, et le mouvement de Soma peut n'être autre que celui qui lui est imprimé dans les différentes manipulations dont il est l'objet et auxquelles font d'ailleurs allusion plusieurs des passages cités. Cependant puisqu'il est, de même que les autres offrandes, sacrifié dans le feu, et puisque le feu, souvent conçu, il est vrai, comme amenant les dieux au sacrifice, est tout aussi souvent et beaucoup plus naturellement supposé porter les offrandes au ciel, on doit reconnaître que les formules en question peuvent faire allusion à un transport analogue du Soma sacrifié. En fait, les Somas offerts à Vâyu reçoivent au vers I, 134, 2, l'épithète *abhidyavah* « dirigés vers le ciel », dont on peut rapprocher l'épithète *ûrdhva* « dressé », donnée au Soma brillant dans le sacrifice, IX, 98, 3. D'ailleurs le Soma, même lorsqu'il est bu par les dieux sur l'autel même, n'en remonte pas moins au ciel. Il y remonte avec les dieux eux-mêmes, et c'est peut-être à une conception de ce genre que font allusion certains

textes qui le représentent monté sur le char d'Indra, IX, 96, 2; 87, 9; 103, 5. Sans doute le Soma dont il s'agit dans les passages de ce genre pourrait être le Soma céleste. Mais il n'y a, ce me semble, aucune raison de ne pas s'en tenir à l'idée du Soma terrestre dans le vers IX, 97, 6, où le parallélisme de la formule « Que ton suc enivrant aille trouver Indra » semble éclairer suffisamment celle qui nous intéresse ici : « Va sur le même char que les dieux pour nous faire des dons. »

Du reste ces observations, qu'en raison de l'intervention des dieux auxquels est offert le sacrifice, je n'ai pu présenter dans cette première partie que par une légère dérogation à mon plan, n'avaient d'autre objet que de préparer le lecteur à mieux apprécier la portée des textes relatifs au retour direct de Soma dans le ciel. Certaines citations qui ont été faites plus haut à propos de l'identification de Soma au soleil pourraient déjà contenir des allusions à ce mythe. Je veux parler de celles qui nous ont représenté Soma montant dans le ciel, et des formules constatant son union, nous dirions dans ce cas, sa réunion au soleil. Mais rien n'y indiquait qu'il partît en effet de la terre. Le vers IX, 64, 30 déjà cité « Que tu sois séparé de lui, ô Soma, ou que tu lui sois réuni, sage du ciel, clarifie-toi, pareil au soleil, pour notre salut », est déjà plus significatif, cf. encore IX, 65, 27. Mais voici les textes décisifs. IX, 65, 16 : « Le roi s'avance avec les prières, se clarifiant chez Manu, pour aller dans l'atmosphère. » IX, 63, 8 : « Il a attelé l'Etaça[1] du soleil, se clarifiant chez Manu, pour aller dans l'atmosphère. » *Ibid.* 9 : « Et il a attelé les dix harits du soleil pour aller (dans l'atmosphère), lui, Indu, en prononçant le nom d'Indra. » Laissons de côté le dernier trait où nous avons déjà relevé plus haut une allusion aux fonctions de Soma comme hotṛi. Remarquons qu'en dépit du caractère mythologique de Manu, son séjour, dans la pensée du poëte, ne peut être ici que la terre. Rappelons-nous enfin le vers IX, 86, 37, déjà cité, d'après lequel Soma attelle les harits (chevaux) du soleil auquel il est identifié, et parcourt avec elles les mondes. Nous verrons alors dans les trois vers qui viennent d'être rapprochés, les traces évidentes d'un mythe qui représentait le Soma terrestre s'élevant dans les airs, comme le feu lui-même, pour y prendre la forme du

1. Cheval du soleil.

soleil. La réunion du Soma terrestre au sôleil est encore indiquée dans le vers IX, 97, 33 qui, après avoir montré Soma, d'abord sous la forme d'un oiseau divin regardant du haut du ciel, puis sous celle du breuvage coulant dans la cuve, ajoute : « Marche en hennissant vers le rayon du soleil. » Il faut en rapprocher un vers où interviennent de nouveau la mention d'Indra et celle de Vâyu, mais qui montre précisément l'opportunité des citations faites en tête de cette section et leur intérêt pour le sujet que nous y traitons, IX, 61, 8 : « Une fois exprimé, il passe à travers le tamis et se réunit à Indra, à Vâyu, aux rayons du soleil. » Nous lisons encore qu'il se rend au lieu où se tiennent les immortels « en prenant toutes les formes », IX, 25, 4, et il se pourrait que tel passage où nous voyons le breuvage du Soma se transformer en foudre (IX, 47, 3 ; cf. p. 169) dût être pris en ce sens que le Soma terrestre va se réunir à l'éclair comme il se réunit au soleil. Quoi qu'il en soit, je crois que l'élément désigné par le mot *peru*, que la terre lance comme un cheval hennissant, V, 84, 2, est encore le Soma. (Voir *Revue critique*, 1875, II, p. 390.) Ajoutons que la réunion de la forme terrestre du Soma à l'une de ses formes célestes est exprimée en termes formels, ainsi que nous le verrons plus loin, sous la figure du cheval du sacrifice.

Au mythe de l'ascension d'Agni au ciel a été rattachée plus haut la croyance des Aryas à une vie future dans les mondes supérieurs. Soma joue aussi son rôle dans cette croyance, non pas sans doute un rôle identique à celui du feu, transportant effectivement les morts dans leur nouvelle demeure, mais le rôle qui pouvait être naturellement assigné à un breuvage déjà considéré comme préservant des maladies sur la terre, celui d'assurer l'immortalité. On peut même, comme nous le verrons, préciser davantage et dire que le Soma, qui s'assimilait au corps de l'homme, I, 187, 10, en constituait l'essence immortelle. En ce sens c'était le Soma qui remontait au ciel dans la personne des morts. C'eût été pour nous une raison, indépendamment du parallélisme que nous désirons maintenir entre les différents paragraphes des deux sections consacrées à Agni et à Soma, de rapprocher, dans la seconde comme dans la première, le retour de l'élément en question dans le ciel et son rôle dans les mythes de la vie future.

Soma donne aux chantres la force et la beauté, et revêtus

de cette beauté, ils sont allés à l'immortalité, IX, 94, 4. Dans l'hymne VIII, 48 auquel nous avons déjà emprunté un long fragment, on lit au vers 3 : « Nous avons bu le Soma, nous sommes devenus immortels, nous sommes arrivés à la lumière, nous avons atteint les dieux; que pourrait maintenant sur nous la malveillance? Que pourrait sur nous, ô immortel, la perfidie d'un mortel? » Il ne paraît pas douteux que ce vers ne soit mis par le poëte, comme les suivants, dans la bouche des hommes. Immédiatement après, il est vrai, les mêmes suppliants demandent seulement à Soma la prolongation de la vie (vers 4), en sorte qu'on pourrait croire que l'immortalité n'est là rien de plus que l'éloignement de la mort naturelle. C'est sans doute en ce sens qu'il faut interpréter le vers 18 de l'hymne VI, 75 sur les armes : « Je couvre tes membres d'une cuirasse; que le roi Soma te revête d'immortalité[1]. » Toutefois, dans la citation précédente, ce trait « nous avons atteint les dieux », qui est d'ailleurs une anticipation à mettre sur le compte de l'ivresse produite par le Soma, éveille bien l'idée de la vie future. Il ne peut en tout cas y avoir de doute sur la portée du vers 6 de l'hymne funéraire X, 16 où Soma, le Soma « qui a pénétré dans les brâhmanes », est prié, en même temps que le feu du bûcher, de réparer le dommage causé au corps du trépassé par différents animaux qui représentent peut-être les messagers de la mort[2]. Enfin nous devons citer tout un fragment de l'hymne IX, 113, où la croyance à l'immortalité, et à l'immortalité obtenue par Soma, est exprimée dans les termes les plus clairs. Nous supprimerons seulement dans la traduction le refrain commun à tous les vers de l'hymne, « Coule, ô Indu (Soma), pour Indra. »

6. « Là où le prêtre (céleste, Brahmâ?), ô toi qui te clarifies, prononçant des paroles rhythmées, presse magnifiquement le Soma avec la pierre, répandant la joie avec ce Soma.

7. « Là où est la clarté impérissable, dans le monde où est déposée la lumière, dans ce monde immortel et indestructible, ô toi qui te clarifies, place-moi.

8. Là où est le roi fils de Vivasvat (Yama), là où est la partie la plus reculée du ciel, là où sont ces eaux lointaines toujours jaillissantes, en ce lieu rends-moi immortel.

1. La cuirasse pourrait être le Soma lui-même. Au vers 19, c'est la prière qui est considérée comme une cuirasse. Cf. encore *ibid.* 8.
2. Sur « l'oiseau » en particulier, voir p. 92.

9. « Là où l'on se meut à son gré, dans le triple firmament, dans le triple ciel du ciel, là où sont les mondes resplendissants, en ce lieu rends-moi immortel.

10. « Là où sont les objets de tous les désirs, là où est le séjour élevé du brillant, là où l'on se rassasie de la *svadhâ* (offrande aux mânes), en ce lieu rends-moi immortel.

11. « Là où sont les joies, les plaisirs, les satisfactions, là où le désir atteint ses objets, en ce lieu rends-moi immortel. »

Le « séjour du brillant » est aussi mentionné au vers VIII, 58, 7, et c'est là, ou, comme le porte encore le même vers, dans les trois fois sept séjours de son ami[1], que l'homme espère aller avec Indra, après avoir bu comme lui le Soma. L' « ami », peut-être aussi le « brillant », n'est autre que Soma lui-même. Remarquons encore à ce propos que le séjour céleste où l'on n'arrive, ainsi que nous l'avons vu plus haut, qu'après avoir été brûlé, renferme un « tamis », IX, 83, 1, le tamis « du brûlant », *ibid.* 2, qui éveille encore naturellement l'idée de Soma. Le ciel où Soma fait arriver les morts est en effet son propre séjour. Il y a une allusion à ce mythe en même temps qu'à celui de Soma père des hommes, dans le vers déjà cité, IX, 10, 8 : « Il a réuni notre nombril à son nombril, et notre œil au soleil. »

D'après ce qui précède, Soma avait à peu près les mêmes titres qu'Agni à la dignité de roi des morts. Il figure en effet au vers VIII, 48, 13, en compagnie des pères, et il ne serait pas impossible que l'idée de Soma se fût confondue avec celle d'Agni dans le personnage de Yama.

J'ai dit en commençant que le Soma bu par l'homme constituait l'essence immortelle de son corps. Cette idée me paraît se rattacher au mythe de l'*amrita* qu'on a rapproché de celui de l'ambroisie chez les Grecs, et dont j'ai différé l'étude jusqu'ici. Ce mythe, qui tient une beaucoup plus grande place dans la mythologie brahmanique proprement dite que dans la mythologie védique, se confond en somme avec celui de Soma. Dans ces recherches limitées aux hymnes du *Ri*g-Veda, nous n'avons à lui consacrer une étude particulière que pour chercher à déterminer la signification primitive du terme *amrita* lui-même.

Ce mot est d'abord un adjectif signifiant « immortel » et

1. *Trih sapta pade* pour *padeshu*.

appliqué aux éléments naturels tels que le feu, la lumière et les eaux, aux dieux qui les représentent ou qui y président, enfin aux hommes parvenus dans le séjour des dieux. Il est aussi pris substantivement, non-seulement au masculin pour désigner les dieux en tant qu'immortels, mais au neutre: c'est ce dernier emploi qui nous intéresse ici. Dans beaucoup de cas, le neutre *amrita* peut se prendre au sens d' « immortalité » comme l'abstrait *amritatva*. Dans un certain nombre d'autres, il paraît désigner une substance identique au Soma. Il n'a pas, quoi qu'on en ait dit[1], d'autres significations, ou plutôt les deux sens qui viennent d'être indiqués se ramènent eux-mêmes à une acception primitive unique, celle d'essence, de principe immortel.

Les dieux, comme procédant de ce principe, sont appelés les fils de l'am*r*ita, VI, 52, 9 ; X, 13, 1, et ce sont eux encore qui sont désignés dans cette prière adressée aux Maruts « Donnez-nous à la descendance de l'am*r*ita », VII, 57, 6, c'est-à-dire « faites-nous arriver chez les dieux[2]. » L'épithète *amritabandhavah* que les dieux reçoivent au vers X, 72, 5, fait allusion à la même filiation, si l'on admet le sens que j'ai déjà donné à *bandhu* dans l'épithète correspondante des

1. MM. R. et Gr. veulent qu'il désigne en outre « l'ensemble des immortels » et « le monde de l'immortalité ou des dieux ». Mais dans les vers I, 35, 2 ; — III, 25, 2; 34, 2; VIII, 31, 9; — I, 13, 5; 170, 4, où ils croient trouver le premier de ces deux sens, le mot *amrita* peut être masculin et désigner au singulier les immortels, comme en français « l'homme » pris absolument signifie « les hommes. » Au vers I, 35, 2 en particulier, il est difficile de comprendre pourquoi MM. R. et Gr. expliquent l'accusatif singulier *amritam* autrement que l'accusatif singulier *martyam* « le mortel » qui lui est opposé. Dans tel autre des passages cités, par exemple au vers III, 34, 2, il est même possible que notre mot désigne une seule divinité, soit Indra. Dans ceux pour lesquels M. R. a imaginé le sens de « monde des dieux » adopté par M. Gr., le mot *amrita* est bien neutre, mais il s'y explique très bien dans le sens d'immortalité ou d'essence, de principe immortel. Au vers I, 125, 6, il est dit que ceux qui donnent la dakshi*n*â ont en partage l'immortalité. L'erreur est ici évidente et peut être considérée comme un simple *lapsus* de M. Gr. dans son lexique. Au vers I, 91, 18 où Soma est invité à prendre ses formes glorieuses et suprêmes dans le ciel, on peut comprendre qu'il se gonfle « pour l'immortel », c'est-à-dire pour le dieu auquel il est offert, ou « pour l'immortalité », c'est-à-dire pour prendre sa forme immortelle, divine. Nous retrouverons le vers X, 53, 10 où la mention des couteaux avec lesquels les sages « façonnent pour l'immortalité » rappelle le mythe du cheval du sacrifice. L'expression *amritasya lokah*, X, 85, 20, où l'idée de monde est exprimée par un mot particulier *loka*, ne peut servir à prouver que le mot *amrita* signifie à lui seul « le monde de l'immortalité. » Les autres expressions où M. Gr. croit encore trouver ce sens sont discutées dans le texte.

2. Cf. la prière également adressée aux Maruts : « Placez-nous dans l'immortalité, *amritatve*, » V, 55, 4.

hommes, *mrityubandhavah* « fils de la mort ». Le principe immortel ou l'immortalité réside avant tout dans Agni, dans Soma, dans le beurre, identifié peut-être à Soma, que nous avons vu déjà assimilé au lait de la vache céleste, dans Aditi qui est cette vache elle-même ; c'est pourquoi Agni, III, 17, 4, Soma (et Pûshan), II, 40, 1, le beurre, IV, 58, 1, Aditi, VIII, 90, 15, reçoivent la qualification de « nombril » de l'am*r*ita : cette expression signifie que l'am*r*ita tire d'eux son origine (voir p. 35). Le « nombril de l'am*r*ita » sur lequel reposent les chemins qu'embrassent la terre et le ciel, V, 47, 2, est également le lieu d'origine du principe immortel, la patrie de l'immortalité. L'aurore est l'étendard, la manifestation de ce principe, III, 61, 3 ; cf. VI, 7, 6 [1]. Les rois de l'am*r*ita, comme les vers I, 122, 11 ; X, 93, 4, nomment les Adityas, les maîtresses de l'am*r*ita [2] qui sont les aurores IV, 5, 13, et plus généralement ceux qui règnent sur l'am*r*ita, qui en sont les maîtres, comme Agni, V, 28, 2, les Açvins, I, 112, 3, les Maruts, V, 58, 1, sont ceux qui disposent du principe immortel, et qui avant tout jouissent eux-mêmes de l'immortalité. On lit en effet au vers I, 71, 9, que Mitra et Varu*n*a, au vers I, 72, 6, que les anciens sacrificateurs, dieux ou ancêtres, célébrés dans l'hymne entier, gardent pour eux-mêmes l'am*r*ita, c'est-à-dire l'immortalité, en d'autres termes se conservent immortels [3]. Le terme de gardien (*rakshitri*, VI, 7, 7, *gopâ*, VI, 9, 3 ; VIII, 42, 2) de l'am*r*ita, appliqué à Agni et à Varu*n*a, peut s'expliquer dans le même ordre d'idées.

La convenance de notre interprétation du mot *amrita* comme signifiant « essence immortelle » apparait surtout dans les emplois qui en sont faits au pluriel dans les vers I, 35, 6 et III, 38, 4. Ces emplois rappellent les formules, si fréquentes

1. Il se pourrait aussi qu'au vers VI, 7, 6, le mot *amritasya* fût, non pas un substantif dépendant de *ketanâ*, mais un adjectif se rapportant à *vaiçvânarasya*.

2. Si l'expression ne signifie pas « épouses de l'immortel (du soleil) ».

3. L'exactitude de cette interprétation me parait prouvée : 1° par la comparaison du vers I, 96, 6 où la racine *raksh* est employée pareillement au moyen, et où l'abstrait *amritatva* remplace le mot *amrita* ; 2° par le rapprochement des trois fois sept places cachées au moyen desquelles les héros de l'hymne I, 72 gardent pour eux *l'amrita*, et des places cachées au moyen desquelles (*yena* pour *yebhih*) les dieux ont atteint l'immortalité, *amritatva*, X, 53, 10. Au vers I, 71, 9 le mot *goshu* ne dépend pas de *rakshamânâh*, mais exprime la situation de Mitra et Varu*n*a au milieu des vaches (voir quatrième partie, ch. I, sect. IX). Cf. encore l'expression *rakshamânâ asuryam*, II, 27, 4.

dans le *Rig*-Veda, où les dieux et les personnages mythologiques qu'on leur assimile sont représentés prenant leurs essences, leurs formes (*nâma*, *dhâmâni*, etc.) sacrées, *yajniyâni*, cachées, *guhyâ*, etc. Le neutre de l'adjectif *amrita* lui-même est ainsi employé dans les locutions *amritâni nâma*, X, 123, 4, *dhâmâny amritâ*, III, 55, 10, « essences immortelles. » Au vers III, 38, 4, le pluriel du mot *nâman* pourrait même être facilement sous-entendu, puisque le singulier du même mot est exprimé dans le pâda précédent. Je n'hésite donc pas à traduire « L'essence du mâle, de l'Asura, est grande ; celui qui a toutes les formes a pris[1] ses essences (ses formes) immortelles », et au vers I, 35, 6, « Ils se sont emparés des essences immortelles, s'en servant comme de l'essieu d'un char » (pour apparaître dans le ciel? cf. p. 97). On dit à peu près de même d'Agni qu'il est maître de mainte essence immortelle, *amritasya bhûreh*, VII, 4, 6, c'est-à-dire qu'il peut la prendre, et qu'il a fait pour lui-même, qu'il a pris, toutes les essences, les formes immortelles, *cakrâno amritâni viçvâ*, I, 72, 1. Le Gandharva a proclamé, annoncé les essences immortelles, *amritâni*, des rivières, X, 139, 6.

En résumé le mot *amrita*, employé substantivement au neutre, s'explique dans un grand nombre de passages, pour la plupart desquels MM. Roth et Grassmann ont proposé d'autres sens, comme se rapportant à un mot *nâman*, *dhâman*, etc. sous-entendu, ou mieux à l'idée d'essence, de nature, de forme, exprimée par ces mots. Cette signification d' « essence, nature, forme immortelle » est en même temps la transition naturelle à celle d' « immortalité[2] » avec laquelle elle se confond du reste dans la plupart des cas. Je crois qu'elle rend compte aussi du sens, d'ailleurs relativement rare[3] dans le

1. Cf. l'emploi de la racine *sthâ* accompagnée du préfixe *â* avec le mot *dhâman* (essence, et non demeure, voir quatrième partie, ch. III, sect. I) pour régime direct, X, 13, 1. C'est probablement dans la même combinaison de *â sthâ* avec le mot *amrita* qu'il faut chercher le sens du vers Vâl. 4, 7, dont la construction me paraît d'ailleurs difficile.

2. Voir dans le lexique de M. Gr. s. v. les autres passages où le mot prend ce sens.

3. Plus rare, selon moi, que n'en ferait juger le lexique de M. Gr. Au vers X, 122, 5, l'expression *hûyamâno amritâya* paraît signifier « appelé à l'immortalité », cf. IX, 108, 3. Les vers V, 3, 4 ; X, 11, 9, où le mot paraît signifier « l'immortel », les vers III, 23, 1 ; VI, 75, 18, où il signifie certainement « l'immortalité », semblent cités par erreur. (Voir pour le premier et les deux derniers la traduction de M. Gr. lui-même.) Je réserve l'inter-

*R*ig-Veda, qu'on rend d'ordinaire par le terme, emprunté à la mythologie grecque, d' « ambroisie ».

Remarquons d'abord qu'en dépit de la parenté certaine des noms et de la ressemblance évidente des mythes, nous avons le droit, en cherchant à préciser le sens du sanskrit *amrita*, de négliger le grec ἀμβροσία, qui, renfermant un suffixe dérivatif, ne lui correspond pas exactement. Ajoutons que nous ne songeons pas à donner pour base au mythe de l'am*r*ita l'idée vague et abstraite d'essence, de principe immortel, mais l'idée beaucoup plus précise et plus concrète d'essence, de nature immortelle de tel ou tel élément particulier à déterminer. Tout le monde a admis depuis M. Kuhn que cet élément était l'eau du ciel, l'eau immortelle, c'est-à-dire toujours jaillissante. Nous avons en effet rencontré plus haut une application aux eaux du pluriel neutre *amritâni* dans le sens d' « essences immortelles », X, 139, 6, et la qualification d'immortelles leur est donnée aux vers I, 62, 10 ; IV, 3, 12 (cf. X, 95, 9 ?). Mais les *r*ishis attribuent la même épithète à la lumière, VII, 76, 1, et particulièrement à l'aurore, I, 113, 13 ; VII, 75, 3. D'autre part, on est d'accord pour identifier l'am*r*ita au Soma, qui est appelé en effet l'offrande immortelle, IX, 74, 6, la liqueur immortelle, X, 123, 3, et qui, sous la figure du Purusha (voir chap. III), a quatre pieds dont l'un est tous les êtres, et dont les trois autres sont l'am*r*ita dans le ciel, X, 90, 3. L'am*r*ita, « nombril (principe) de la loi, » qui naît lorsque le nuage donne son lait, IX, 74, 4, semble être le Soma, célébré dans l'hymne entier. Un passage concernant les relations du Soma avec le vent, I, 135, 9, a déjà été rapproché des vers VI, 37, 3 ; X, 186, 3, où le nom d'*amrita* paraît substitué à celui de Soma. Enfin l'am*r*ita, mis au vers III, 26, 7 dans la bouche d'Agni, paraît bien être le breuvage sacré versé dans le feu[1]. Soma est, il est vrai, distingué de l'*amrita* au vers VI, 44, 23, d'après lequel il a trouvé cette substance « cachée dans les espaces du ciel », jouant ainsi le rôle attribué ailleurs aux flammes d'Agni, III, 1, 14. Mais ce vers fait peut-être allusion à l'action du Soma terrestre sur le Soma céleste, comme un

prétation des vers I, 164, 21 ; V, 2, 3 ; X, 12, 3, qui me semblent obscurs. Une dizaine d'autres passages où M. Gr. croit encore, à tort selon moi, devoir donner au mot *amrita* le sens d' « ambroisie » sont interprétés dans le texte.

1. La coupe de Soma offerte à Indra reçoit elle-même l'épithète *amrita* « immortelle ».

autre vers déjà cité, IX, 70, 2, où le Soma « mendiant le précieux amrita[1] » est opposé à celui qui « se revêt des eaux brillantes, quand on a trouvé sa demeure », c'est-à-dire au Soma céleste identique à ce même *amrita*. Nous savons d'ailleurs que le personnage de Soma est sujet à un dédoublement dont nous avons eu un exemple dans le mythe du Soma apporté sur la terre par un aigle. Or, j'ai montré que le Soma n'est pas identifié à la pluie elle-même, mais bien à l'élément igné contenu dans les eaux de la pluie, et cette observation me paraît applicable à l'amrita. C'est en ce sens que j'interprète le vers I, 23, 19, qui place l'amrita dans les eaux, et le vers X, 30, 12, d'après lequel les eaux portent l'amrita.

En somme, je crois que l'*amrita*, en tant qu'élément matériel, est l'essence immortelle du Soma contenue dans les eaux du ciel, à laquelle le breuvage du sacrifice est identique, tant par son origine que par ses effets. C'est cette essence immortelle qui, lorsque le corps mortel de l'homme se l'assimile, le transforme et le rend lui-même immortel. L'immortalité des dieux eux-mêmes n'a pas d'autre principe d'après les vers IX, 106, 8 et 108, 3, dont l'un porte que les dieux ont bu le Soma pour l'immortalité, l'autre que Soma a appelé à l'immortalité les races divines.

§ IV. — LE SACRIFICE CÉLESTE

On attribue au Soma céleste la même origine qu'au Soma terrestre. Nous avons déjà remarqué qu'il vient aussi d'une montagne, seulement cette montagne est la montagne suprême, IX, 87, 8, c'est-à-dire le ciel même ou le nuage. Il est la « lueur des montagnes (célestes) », I, 187, 7. C'est également d'une plante qu'il est tiré, IX, 61, 10 : « Celle de tes formes qui est née là-haut d'une plante et qui séjournait dans le ciel a été reçue par la terre. » Il sort des plantes pour parcourir le vaste espace[2] (en passant à travers un tamis, voir ci-après),

1. *Amritasya cdrunah*. Cette formule désigne probablement aussi dans ses autres emplois, IX, 70, 4; 108, 4; 110, 4, le Soma céleste. Les « lois de l'amrita » que suit Soma, IX, 70, 4; 110, 4, seront ses propres lois. Peut-être faut-il entendre de même l'expression *amritasya dhâma*, IX, 94, 2; 97, 32.

2. Le terme de « vaste espace » en supposant qu'il ait pu désigner la

IX, 68, 2. C'est une plante qui paraît donner la liqueur mêlée aux eaux dont les Maruts inondent la terre, V, 54, 8. Le Soma céleste est, comme il arrive souvent pour le Soma terrestre, désigné lui-même par le terme de plante. Il est la plante qui fait le tour de toutes choses, IX, 74, 2; cf. 68, 6 et 2, la plante « tonnante », IX, 72, 6. C'est sous la forme d'une plante qu'il a été apporté à la terre par l'aigle, IV, 26, 6. Le vers où la plante prend la forme du soleil a été déjà cité, I, 46, 10 : « Un éclat est venu à la plante, le soleil brillant comme l'or. » La plante que Varu*n*a paraît conduire à l'homme pour qu'il voie la lumière, VII, 88, 2, est sans doute aussi le Soma-soleil. Au vers X, 94, 3, les pierres du pressoir dévorent « la branche de l'arbre brillant ». Qu'il s'agisse là du Soma céleste ou du Soma terrestre, il est certain que le mythe de l'arbre céleste, dont M. Kuhn a longuement traité dans son livre sur la descente du feu et du breuvage des dieux, se rattache à celui du Soma. Il tient d'ailleurs fort peu de place dans le *R*ig-Veda. On peut cependant citer entre autres le vers X, 135, 1 qui représente Yama sous un arbre aux larges feuilles, le vers I, 164, 20; cf. 22, sur lequel nous reviendrons, et ceux où les dieux Maruts sont représentés « pillant l'arbre », V, 54, 6, et « secouant le fruit brillant », *ibid.* 12.

Dans le ciel, comme sur la terre, le suc de la plante est exprimé avec des pierres. Quelques traits au moins de l'hymne X, 94, consacré tout entier aux pierres du pressoir (rapprochées au vers 1 des montagnes, c'est-à-dire sans doute des nuages), ne peuvent convenir qu'à des pierres célestes. Ces pierres dont le bruit sort de bouches « brillantes » (vers 2), ne font pas seulement retentir la terre (vers 4), mais ceux qui les mettent en mouvement font retentir la terre et le ciel (vers 12), et ce qui est plus caractéristique encore, elles font pousser les blés comme si elles en semaient la graine (vers 13, cf. I, 23, 15; 117, 21; 176, 2, quatrième partie, chap. I, sect. II, *R*ijrâçva). Les pierres que Savit*r*i est prié de mettre en mouvement, X, 175, 1 et 4; cf. X, 100, 8; 9, lors même que le poëte entendrait par là les pierres du sacrifice

cuve où coule le Soma terrestre, ne l'aurait désigné en tout cas que par allusion aux espaces célestes qu'elle représente. Toutes les objections du même genre que soulèveraient mes interprétations donneraient lieu à une réponse analogue. La description de la préparation du Soma terrestre en des termes qui feraient allusion à celle du Soma céleste pourrait, au point de vue où nous nous plaçons, c'est-à-dire au point de vue de l'analyse mythologique, remplacer la description de la préparation céleste elle-même.

terrestre, ne seraient sans doute que la représentation de celles que le même dieu devait employer en qualité de préparateur du Soma céleste (voir quatrième partie, ch. I, sect. VI). C'est en ce sens que j'interprète le vers 3 du même hymne X, 175 ; les pierres terrestres y sont désignées comme étant placées « chez les inférieurs », c'est-à-dire chez les hommes.

Nous avons vu déjà à propos des trois formes de Soma, qu'il passe par trois tamis correspondant aux trois mondes. C'est ici le lieu de développer cette idée qu'il est clarifié dans les mondes supérieurs de la même manière que sur la terre. Je n'insisterai pas sur l'emploi de la racine *pû* et particulièrement du participe *pavamâna* « se clarifiant » dans les textes concernant le Soma céleste. Mais à ces indications se joint la mention formelle du tamis, *pavitra*, dans le vers IX, 86, 30 : « O Soma qui te clarifies, tu es clarifié pour les dieux sur le tamis, lors de l'organisation du monde (*littéralement* de l'espace, cf. IX, 97, 40). » Le tamis céleste est même désigné comme le terrestre par le terme de « laine de brebis », aux vers IX, 12, 4, « Soma se réjouit sur le nombril du ciel, sur la laine de brebis, » et IX, 37, 3 : « Il traverse en se clarifiant les espaces du ciel, la peau de brebis [1]. » Le tamis avec lequel, comme nous le verrons plus tard, le Soma est purifié par la « fille du soleil », est appelé « la laine éternelle », IX, 1, 6. L'expression « les *grandes* brebis », IX, 109, 7, s'applique peut-être également au tamis céleste. On dit au vers X, 31, 8 d'un personnage représentant évidemment Soma, qu'il prend la peau (le ciel ou le nuage), pour tamis, quand les harits le portent comme le soleil, ou plutôt en qualité de soleil. C'est encore au soleil que Soma paraît identifié quand « ses rayons brillants » traversent le tamis au haut du ciel, IX, 66, 5. Aux vers IX, 10, 5 ; 91, 3, les Somas traversent le tamis sous le nom même de soleils. Le Soma « allant avec le soleil », c'est-à-dire réuni à cet astre (voir p. 161 [2]), se clarifie sur le tamis dans le ciel, IX, 27, 5.

1. Je ne vois aucune raison de croire qu'il s'agisse là de deux séjours différents de Soma.

2. Si la racine *hâs* est, comme le croit M. Grassmann, un simple développement de *hâ*, il me semble inutile de lui attribuer avec MM. Roth et Grassmann le sens de « rivaliser », celui d' « aller » convenant parfaitement à tous ses emplois. Voyez surtout A. V. IV, 36, 5.

Dans un vers déjà cité où Soma paraît, non pas identifié au soleil, mais placé dans le soleil, IX, 97, 38, en qualité de créateur[1], il reçoit également l'épithète *punâna*, « qui se clarifie. » Il semble que le soleil ait été lui-même considéré comme le tamis par lequel passe le Soma, identifié alors à la lumière du soleil. Ainsi s'expliqueraient les fils « brillants » de ce tamis « du brûlant », tendu dans l'espace du ciel, IX, 83, 2, et qui ne peut être atteint, comme nous l'avons vu, que par ceux qui ont été « cuits. », c'est-à-dire par les morts incinérés dont l'un des principaux séjours dans l'autre vie est en effet le soleil. Remarquons à ce propos qu'un tamis est parallèlement tendu dans les flammes d'Agni, IX, 67, 23 ; 24.

Un mythe plus curieux encore que celui qui fait des rayons du soleil les fils d'un tamis, serait celui qui en ferait des doigts occupés à faire couler le Soma céleste. Les doigts jouent, comme nous le verrons, un grand rôle dans les formules relatives à la préparation du Soma, et il est naturel qu'ils ne soient pas oubliés dans celles qui concernent le Soma céleste. En fait, ils sont suffisamment désignés par le nombre dix au vers IX, 92, 4, où ils interviennent dans la préparation d'un Soma que la mention des « sept rivières », où il se purifie, nous oblige à placer dans le ciel, et il est dit expressément au vers IX, 86, 27, que les doigts purifient Soma sur le troisième plateau, dans l'espace brillant du ciel. Or nous lisons au vers IX, 38, 3, que les dix harits actives purifient le Soma et le font briller. Dans cette formule le nombre « dix », non moins que l'acte de « purifier », éveille nécessairement l'idée des doigts ; quant au nom de « harits », c'est celui des chevaux du soleil qui, comme nous l'avons vu, représentent ses rayons. Le Soma céleste figurant presque à chaque vers de l'hymne IX, 38, c'est probablement de lui qu'il est aussi question au vers 3. Il y serait représenté, sous la forme du soleil, purifié par ses propres rayons assimilés à des doigts. Cette conception est d'autant plus facile à admettre qu'au vers VIII, 61, 16, les sept rayons du soleil servent à exprimer un liquide qui paraît être également le Soma céleste. Le doute n'est pas possible au vers 4 de l'hymne IX,

1. Cf. le vers IX, 97, 40 où Soma, appelé « la mer qui a mugi lors de la première organisation (du monde) » et passant à travers le tamis, est considéré comme engendrant les créatures.

76, à Soma. On y voit celui-ci, appelé le roi de l'univers, « purifié par le trait du soleil. » Les rayons du soleil sont ici désignés par le terme de « trait, flèche » comme ils l'étaient tout à l'heure par le nom de harits. Ils sont en même temps assimilés à des doigts par l'acte de « purifier le Soma » qui leur est attribué. L'image des doigts du soleil n'est d'ailleurs pas plus étrange que celle des mains du soleil admise par tous les mythologues.

Quant à notre première formule, celle où l'idée des doigts est encore plus directement suggérée par le nombre dix, lors même qu'elle devrait être appliquée au Soma terrestre, nous pourrions toujours y voir une trace, non plus, il est vrai, de l'assimilation des rayons du soleil à des doigts, mais bien de l'assimilation inverse, et en somme équivalente, des doigts aux rayons. Les doigts auraient, dans la préparation du Soma terrestre, *représenté* les rayons du soleil[1]. On peut, je crois, trouver une autre trace de cette conception dans le nom de *kship* ou *kshipâ* donné aux doigts, IX, 14, 7 ; 79, 4 ; 86, 27, aux dix doigts, V, 43, 4 ; IX, 8, 4 ; 15, 8 ; 46, 6 ; 61, 7 ; 80, 4 ; 5 ; 85, 7 ; 97, 12 ; 57, en tant qu'ils sont occupés à la préparation du Soma (ou du feu, III, 23, 3, qui, au point de vue mythologique, et en ce qui concerne les allusions aux phénomènes célestes, ne diffère pas du Soma). Ce mot auquel M. Grassmann attribue la signification étymologique vague, et mal justifiée par le sens de la racine *kship*, de « mobile », est susceptible d'une explication très-précise dans l'ordre d'idées qui nous occupe. La racine *kship* signifie lancer, particulièrement lancer une arme de jet ; des mots *kshipanu* et *kshipra* qui en sont formés, l'un paraît désigner la flèche ou l'archer, l'autre est une épithète de l'arc et de la flèche (voir Gr. *s. v.*). Je crois donc que le mot *kship*, *kshipâ* a signifié primitivement « flèche » et qu'il n'a désigné les doigts occupés à préparer le Soma que par allusion aux flèches, c'est-à-dire aux rayons du soleil, que nous avons tout à l'heure vus désignés par un terme équivalent dans l'opération ana-

1. Nous verrons que les doigts sont aussi assimilés à des chevaux portant le Soma, comme les harits qui le traînent dans le ciel sous sa forme de soleil, X, 31, 8. Ce qui m'engage, dans notre exemple, à ne pas m'arrêter à l'idée des harits cavales, et à remonter jusqu'à celle des rayons qu'elles représentent, c'est qu'il n'y est pas question de traîner, mais de purifier le Soma. Les *hari* purifiant le Soma, qui paraissent également désigner les doigts au vers IX, 96, 2, peuvent suggérer aussi, par l'intermédiaire de l'idée de cheval céleste, celle des rayons du soleil.

logue qui leur est attribuée, IX, 76, 4. M. Grassmann a reconnu lui-même l'assimilation des doigts à des flèches dans certains emplois des mots *çarya, çaryâ* qui n'ont certainement par eux-mêmes que le second sens[1]. Mais il en a cherché l'explication dans l'assimilation du bras lui-même à un carquois dont les doigts seraient les flèches. Cette explication qui n'est nullement suggérée par les textes où les bras sont nommés en même temps que les flèches représentant les doigts, IX, 110, 5; X, 61, 3, a en outre le défaut de ne se rattacher à rien dans l'ensemble des mythes du Soma. Au contraire, l'assimilation des doigts et des rayons du soleil nous a paru déjà résulter d'autres formules, et n'est d'ailleurs qu'un trait de plus de l'assimilation générale des cérémonies du sacrifice aux phénomènes célestes. Les flèches désignées par le mot *çaryâ* ne figurent encore que comme terme de comparaison au vers IX, 110, 5, où le Soma est représenté « porté dans les bras comme par des flèches ». La particule comparative est supprimée au vers X, 61, 3, où les flèches semblent appelées ses propres flèches, *çaryâbhis... asya*. En tout cas, je crois qu'on ne peut interpréter autrement l'expression *çaryâni tânvâ*[2] du vers IX, 14, 4 ; ce sont bien là ses propres flèches que le Soma « abandonne » pour couler. Or que peuvent représenter les flèches de Soma, si ce n'est les rayons du soleil, soit que nos deux dernières citations se rapportent en effet au Soma-soleil, soit que des formules qui ne conviendraient bien qu'au Soma céleste y aient été appliquées au Soma terrestre, par allusion au premier? Primitivement au moins, le Soma qui « abandonne ses

1. M. R. avait proposé le sens de « natte de roseaux » pour les passages où j'admets avec M. Gr. le sens métaphorique de flèches et le sens réel de doigts. Le primitif *çara* signifie en effet roseau, d'où flèche de roseau. Mais on ne trouverait pas d'autre mention dans le *Rig-Veda* d'une natte de roseaux servant à tamiser le Soma.

2. M. R. explique le mot *tânva*, ici et au vers IX, 78, 1, comme résultant de l'allongement métrique de l'*a* radical d'un mot *tanva* « tissé » dont il n'y a pas d'ailleurs d'autre exemple. M. Gr. admet cette interprétation en ajoutant au sens de « tissé » celui de « tendu. » mais sans chercher, à ce qu'il semble, à la faire concorder avec celle qu'il avait, dans son Lexique, adoptée pour le mot *çarya*, pris par M. Roth dans le sens de « natte de roseau », et qu'il a abandonnée dans sa traduction de ce passage. Je crois qu'ici, comme en beaucoup d'autres cas, on peut se dispenser de l'hypothèse d'une homonymie. Le mot *tânva* dérive de *tanû*, qu'on rencontre au vers III, 31, 2, s'explique au vers IX, 14, 4 comme nous l'indiquons dans le texte. Au vers IX, 78, 1, la « brebis propre » de Soma suggère pareillement l'idée des rayons du soleil considérés, non plus comme des flèches, mais comme les fils d'un tamis. (Voir plus haut, p. 201.)

propres flèches » ne peut être que le Soma qui, au lieu de couler des doigts représentant sur la terre les flèches, c'est-à-dire les rayons du soleil auquel il est identifié, coule en flots de lumière de ces rayons mêmes. Remarquons d'ailleurs à ce propos que les flèches de Soma l'assimilent, toujours sans doute en qualité de soleil, à un archer «frappant avec des flèches », *çaryahan*, IX, 70, 5; cf. 68, 2.

Nous avons vu déjà que les divers récipients du Soma, cuves, coupes, etc., se retrouvent dans les mondes supérieurs comme sur la terre, ou plutôt que les différents mondes sont assimilés à ces récipients. La cuve appelée *kalaça* figure au vers IX, 86, 22 avec le tamis dans la préparation du Soma sous ses formes divines, *divyeshu dhâmasu*. Ajoutons que dans cette préparation, comme dans celle qui a lieu sur la terre, il est mêlé aux eaux : « Il a coulé du ciel sur le tamis dans les flots de la mer, » IX, 39, 4 ; cf. 85, 10. C'est une nouvelle preuve qu'il n'est pas identifié purement et simplement aux eaux du ciel. Les « vaches » dont Soma est enveloppé quand les doigts le purifient sur le troisième plateau, dans l'espace brillant du ciel, IX, 86, 27, peuvent représenter, comme nous le verrons, soit les eaux, soit le lait auquel le suc de la plante est mêlé dans le sacrifice. Le même texte fait mention des acclamations, représentant les prières, qui accompagnent cette préparation du Soma céleste.

Ainsi tous les détails de la préparation du Soma sont les mêmes dans le ciel que sur la terre. Les phénomènes célestes où intervient le Soma sont déjà par là matériellement assimilés au sacrifice. Le dernier trait surtout est caractéristique à ce point de vue. L'assimilation du reste va paraître plus complète encore dans les textes concernant les préparateurs célestes du Soma. Faisons seulement avant de les aborder une dernière remarque : l'image de la « chaîne » du tisserand, consacrée pour représenter le sacrifice, est appliquée à la manifestation de Soma dans le ciel, de Soma « tendant la chaîne suprême », IX, 22, 6, et la faisant retentir, *ibid.* 7 ; *cf.* encore IX, 69, 6.

Les préparateurs du Soma dans le ciel sont évidemment considérés comme des sacrificateurs dans l'hymne IX, 26, dont les trois premiers vers au moins leur sont consacrés : « 1. Les prêtres ont purifié le cheval (Soma) sur le sein d'Aditi (du ciel ou de la femelle céleste, voir quatrième partie, ch. I, sect. IX), avec leurs doigts, avec leurs prières. —

2. Les vaches (les prières) ont acclamé l'inépuisable aux mille gouttes, Soma qui supporte le ciel. — 3. Ils ont avec sagesse mis en mouvement le pieux (Soma), se clarifiant dans le ciel, puissant, nourricier. » Dans l'hymne VII, 103, les préparateurs célestes du Soma sont représentés par des grenouilles (*Revue critique*, 1875, II, p. 393) ; mais ces grenouilles elles-mêmes sont, au vers 7, comparées à des brâhmanes chantant auprès du Soma pressé la veille, et au vers 8 appelées directement des brâhmanes : « Les brâhmanes, qui ont pressé le Soma, ont élevé la voix. » La voix des grenouilles qui accomplissent le sacrifice céleste est naturellement le tonnerre.

La similitude des formules concernant les préparateurs célestes ou terrestres du Soma en rend souvent très-difficile ou même impossible l'attribution exclusive aux uns ou aux autres. Cependant la représentation de Soma comme « lumière digne de louange » au vers IX, 29, 2, et surtout comme « plante tonnante », au vers IX, 72, 6 (voir plus haut), l'épithète *dyuksha* « habitant le ciel » qui lui est donnée au vers IX, 71, 4 ; cf. 5), permettent de rapporter ces textes aux premiers.

Mais qui sont ces sacrificateurs célestes? La réponse à cette question a été donnée d'avance dans le chapitre consacré à Agni. Elle va être confirmée par les textes concernant particulièrement Soma.

Tout d'abord les préparateurs célestes du Soma peuvent être les ancêtres des hommes continuant dans le ciel l'œuvre qu'ils ont accomplie autrefois sur la terre. Nous avons déjà cru trouver dans la grenouille, dont nous venons de constater le rôle dans le sacrifice du Soma céleste, une représentation des morts parvenus au ciel. Les pierres à presser, déjà citées comme celles avec lesquelles on fait retentir « le ciel et la terre », sont mises en mouvement par les pères « qui ne vieillissent pas », X, 94, 12. Enfin ceux qui, d'après le vers 1 de l'hymne IX, 83, ont atteint le « tamis » céleste (cf. 2), après avoir été brûlés, et qui sont nommés les « pères » au vers 3 du même hymne, sont représentés au vers 2 montés, grâce à leur sagesse, sur le sommet du ciel et « aidant » celui qui clarifie le Soma sur le tamis en question, c'est-à-dire Brahma*n*as pati (cf. 1).

La dernière citation nous a montré un dieu véritable clarifiant le Soma dans le ciel. Outre ce personnage divin dont

les fonctions sont, comme nous le verrons, purement sacerdotales, la plupart des dieux ont été aussi considérés, chacun en particulier, comme des préparateurs du Soma céleste. C'est ce que prouvera l'étude que nous consacrerons à chacun d'eux. On verra le même rôle joué par un personnage femelle, Sûryâ, la fille du soleil, IX, 1, 6. Mais ici je n'ai à relever que les textes concernant les dieux en général. Je ferai une seule exception pour ceux qui présentent les noms déjà cités de Çarya*n*âvat, d'*A*rjîka et de Svar*n*ara, afin de ne pas retarder plus longtemps l'explication de ces noms, et bien que les personnages qu'ils désignent aient été peut-être assimilés à Rudra et aux Maruts. Il n'est pas douteux que le second ne désigne en effet des êtres animés au vers IX, 65, 23 où il est accompagné de l'épithète *kritvan* « actif », et la même interprétation peut être étendue au mot *çaryanâvat* qui, de même qu'*ârjîka*, s'emploie au pluriel, X, 35, 2, aussi bien qu'au singulier. Je crois donc que dans les passages cités plus haut (p. 176), l'un et l'autre sont les noms de préparateurs célestes du Soma, et que le sens de « récipient du Soma céleste » doit être réservé pour le dérivé d'*ârjîka*, *ârjîkîya*. Le mot *çaryana* dont *çaryanâvat* est formé par l'addition du suffixe *vat*, et que nous ne trouvons pas employé à l'état isolé [1], a pu signifier « flèche » comme les mots *çarya*, *çaryâ*, dérivés du même primitif, *çara*, que nous avons vus figurer déjà dans les mythes du Soma. Çarya*n*âvat serait donc l' « archer ». Le mot *A*rjîka, dont le primitif *rijîka* ne se rencontre qu'en composition, peut s'expliquer de même. Ce primitif, de même racine que le mot *riju* « droit, qui va droit, » aurait comme *çaryana* signifié « flèche », sens qui convient très-bien au composé *bhârijîka* « qui a pour flèche son éclat » appliqué à Agni, I, 44, 3 ; III, 1, 12 et 14 ; X, 11, 2, dont l'éclat est au vers I, 148, 4, comparé à une flèche, *çaryâ*, et non moins bien, malgré l'incohérence toute védique des métaphores, au composé *gorijîka* « qui a pour flèche la vache » appliqué à Soma. Nous verrons que cette flèche ou vache est la prière, considérée, tantôt comme une vache, tantôt comme une flèche

1. Les sens donnés au mot *çaryana* dans le commentaire de Sâya*n*a sur le vers VIII, 6, 39, et dans un des *gana* annexés à la grammaire de Pâ*n*ini, où il figure sous la forme, probablement fautive, *çaryâna*, ont été vraisemblablement tirés du mot *çaryanâvat* lui-même par les interprètes du *Rig*-Veda.

sur l'arc, IX, 69, 1, et le mot *rijîka* fait, dans le composé en question, exactement pendant au mot *çarya* « flèche » dans *goçarya*, employé d'ailleurs uniquement comme nom propre, VIII, 8, 20; Vâl. I, 10; 2, 10. Le troisième emploi du même mot dans le composé *âvirrijîka* « dont les flèches apparaissent », appliqué au cheval Dadhikrâvan, IV, 38, 4, donne lieu à un troisième rapprochement avec le mot *çarya, çaryâ*. Nous constaterons en effet, dans le chapitre de la troisième partie consacré aux Açvins, que ce cheval représente le Soma-soleil, dont les flèches, *çarya*, sont les rayons, et qui, sous la forme du cheval de Pedu, est lancé au ciel par les mêmes flèches, I, 119, 10. On pourrait par suite identifier Çarya*n*âvat et *A*rjîka au soleil, si l'emploi de l'un et l'autre nom au pluriel ne nous engageait plutôt à les rapporter, dans ce dernier cas, aux archers Maruts, et quand ils sont employés au singulier, à l'archer Rudra, père des Maruts. Quant à Svar*n*ara, chez lequel, ainsi que nous l'avons vu, Indra s'enivre, cf. VIII, 54, 2, au torrent du ciel, et chez lequel Agni est aussi invité à s'enivrer, VIII, 92, 14, il porte un nom qui est plusieurs fois appliqué à Agni lui-même, II, 2, 1; VI, 15, 4; VIII, 19, 1, mais qui, au pluriel, est aussi expressément appliqué aux Maruts, V, 54, 10 [1]. Ce nom qui, au singulier, désigne dans les passages cités un préparateur céleste du Soma [2], paraît signifier « le héros du ciel. »

Les dieux semblent figurer comme préparateurs du Soma dans la formule où le Soma exprimé, et se clarifiant, est appelé un dieu venant des dieux, *devo devebhyas pari*, IX, 42, 2; cf. 65, 2. Ce sont encore les dieux qui paraissent l'engendrer au vers IX, 102, 6; cf. 5; cf. VIII, 58, 3. L'allusion au sacrifice est plus claire au vers IX, 110, 6, où des personnages « divins » ont « acclamé » Soma.

Il y a mieux : d'après le vers IX, 62, 20, les dieux préparent le Soma pour les dieux. On peut songer à expliquer

1. Dans le texte, sous la forme *svar narah*. Mais c'est là sans doute, comme le suppose M. Roth, une fausse leçon pour *svarnarah*. La fin du pâda suivant, *divo narah*, explique cette erreur.

2. Voir encore plus loin, IX, 70, 6; cf. V, 18, 2? Une formule comme celle du vers IV, 21, 3, où l'ablatif *svarnarât* « de chez Svar*n*ara » est rapproché des noms des différents mondes d'où le prêtre évoque Indra, explique peut-être l'emploi qui en est fait au vers X, 65, 4; cf. V, 64, 4, où il paraît désigner un monde. Svar*n*ara figure aussi, comme tant d'autres préparateurs mythiques du Soma, parmi les protégés d'Indra, VIII, 3, 12; 12, 2.

ce passage par l'opposition déjà signalée des dieux nouveaux et des anciens dieux. Ailleurs, et surtout dans les textes réservés qui concernent les Maruts ou d'autres préparateurs spéciaux du Soma céleste, c'est à Indra que le breuvage est destiné. Le vers IX, 101, 5 « Le Soma se clarifie pour Indra, ainsi ont parlé les dieux » fait sans doute allusion à cette forme du mythe.

Mais d'un autre côté Indra lui-même est peut-être celui qui presse le Soma au vers V, 48, 3, où ce Soma est d'ailleurs appelé une foudre que le personnage en question « fait jaillir à l'aide des pierres sur le rusé (le démon) ». Plus généralement on peut dire que la notion du sacrifice céleste n'implique pas nécessairement l'intervention d'un personnage auquel il soit adressé. Ce sacrifice, selon la remarque déjà faite dans la section consacrée à Agni, est avant tout le prototype indispensable du sacrifice terrestre. Nous avons vu les hommes suivre en préparant le Soma, et celui-ci observer lui-même la loi ancienne (p. 188). Or la première loi qu'ait connue Soma, c'est celle qu'il a suivie quand il a « choisi » (pour son prêtre) Svar*n*ara, IX, 70, 6, l'un des préparateurs célestes du breuvage.

L'institution du sacrifice paraît se confondre avec la découverte de Soma comme avec celle d'Agni. Soma s'est revêtu des eaux très-brillantes quand on a découvert sa demeure, IX, 70, 2, et les sages se sont alors emparés de lui, *ibid.* 3. Il est souvent bien difficile dans les formules de ce genre de décider si ceux qui prennent possession du Soma sont des dieux ou des hommes, ou encore ces ancêtres mythologiques de la race humaine dont le caractère est mi-parti humain, mi-parti divin[1]. Au vers IX, 68, 6, on pourrait induire, — sinon de la mention des « rivières » où le Soma est purifié par les sages qui l'ont trouvé quand l'aigle l'a apporté de loin, — peut-être de l'épithète *pariyantam*, « allant tout autour », appliquée à la plante, — qu'il s'agit du Soma céleste, bien que l'épithète puisse, comme le terme de rivières, renfermer une simple allusion aux formes supérieures du Soma. Mais il resterait encore à savoir si les personnages qui découvrent le Soma

1. Nous laissons naturellement de côté les passages où ce sont des dieux particuliers, Pûshan, I, 23, 13-15, ou les Maruts, I, 87, 2; cf. 62, 6, qui paraissent découvrir le Soma.

céleste sont placés dans le ciel ou sur la terre. Leur succès s'expliquerait dans le second cas par l'action du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes. Ce genre d'équivoque s'attache encore à un texte tel que le vers IX, 108, 11, d'après lequel des personnages innommés ont tiré Soma du ciel[1]. Cependant si ceux dont il est question dans les vers 7 et 8 de l'hymne IX, 110 sont, comme il est vraisemblable, les mêmes qui figurent au vers 6, nous pouvons dire que là du moins, les « premiers sacrificateurs (7) » qui ont « tiré Soma du ciel (8) » sont des personnages divins (6). Le caractère équivoque des sacrificateurs nommés Uçij (voir p. 57) paraît se déterminer aussi dans le sens divin au vers IX, 86, 30, déjà cité, où le Soma qu'ils ont saisi les premiers est représenté coulant « lors de l'organisation du monde » et « pour les dieux ».

Ce dernier trait nous engage à nous poser une autre question qui reste insoluble dans un bon nombre de textes : le Soma découvert ou préparé dans les espaces célestes, coule-t-il pour les dieux ou pour les hommes ? Nous venons pourtant d'en voir un s'ajouter à ceux, déjà cités, qui la tranchent dans le premier sens, et on en peut trouver aussi où les préparateurs célestes du Soma paraissent travailler pour la terre, par exemple le vers IX, 79, 1 « Que les gouttes brillantes pressées chez ceux qui habitent le haut du ciel, coulent d'elles-mêmes pour nous », et le vers IX, 74, 4, où le Soma, désigné par le nom d'*amrita* et assimilé au lait du nuage, est honoré (proprement réjoui) par des personnages qui le font couler en bas, *ava mehanti*.

Le Soma des sacrificateurs célestes, quand il tombe sur la terre, est naturellement l'élément igné mêlé aux eaux de la pluie. Quand il se manifeste dans le ciel, il peut représenter, soit le soleil ou sa lumière, comme au vers IX, 83, 2; cf. 3, où il passe par un tamis qui n'est autre que le soleil lui-même, soit l'éclair comme au vers IX, 72, 6, où il est appelé la plante tonnante.

Les textes relatifs aux rapports de Soma avec les deux races des hommes et des dieux sont de portée très-inégale. Certaines formules le représentent contemplant les deux races, IX, 70, 4, distillant l'héroïsme humain et la force di-

1. Si, comme le donne à penser la leçon correspondante du Sâma-Veda, *divoduham*, la forme *divo*, d'ailleurs mal accentuée dans le texte, est un ablatif dépendant de *duhuh*.

vine avec ses rayons immortels qui s'étendent sur les deux races, *ibib.* 3, ou le proclament roi des hommes et des dieux, IX, 97, 24 ; elles ne font que célébrer sa grandeur, avec ou sans allusion à ses formes célestes d'éclair ou de soleil, sous lesquelles il séjourne entre les deux mondes, IX, 70, 5, et les contemple, *ibid.* 6. Le rôle de messager, qu'il remplit comme Agni, IX, 45, 2 ; 99, 5, explique les passages d'après lesquels il atteint les deux races, IX, 81, 2, s'avance entre les deux races, celle des hommes et celle des dieux, IX, 86, 42. Mais il en est d'autres qui semblent faire allusion au double sacrifice céleste et terrestre, comme celui qui le prie de donner son enseignement à ceux des deux races, I, 91, 3, et celui qui le montre attaché à deux jougs, X, 101, 10 et 11 (cf. VIII, 33, 18 ; X, 28, 6, le joug supérieur) ; cf. encore VIII, 48, 1 ; IX, 72, 2. Enfin le rapprochement et l'opposition de préparateurs célestes et de préparateurs terrestres du Soma sont quelquefois formels. Au vers IV, 37, 3, les *R*ibhus divinisés sont opposés sous le nom d' « habitants du haut du ciel » aux « races inférieures » chez lesquelles le prêtre sacrifie le Soma en même temps qu'eux. Les *A*yus, dont nous avons constaté le caractère équivoque, semblent au contraire représenter les hommes par opposition aux dieux dans le vers I, 135, 2, d'après lequel le Soma est sacrifié pour Vâyu chez les uns et chez les autres ; cf. IX, 62, 20. Les deux sortes de sacrificateurs dont Vâyu est prié de boire le Soma au vers VIII, 90, 10, sont peut-être aussi les hommes et les dieux, et on peut interpréter de même l'expression *mithunâsa*h *adhvaryava*h au vers IX, 97, 37, où les sacrificateurs ainsi désignés honorent Soma. On lit au vers IX, 79, 4 : « Pour toi qui y as été reçu sous ta forme suprême, les doigts (par conséquent les sacrificateurs) sont montés (se sont placés) sur le ciel ton nombril (ta patrie) ; pour toi ils sont montés (se sont placés) sur la surface de la terre. » Mais les deux passages où l'opposition dont il s'agit est le mieux marquée sont les vers 9-11 de l'hymne IX, 85 et l'hymne IX, 73 presque entier.

Voici la traduction du premier : « 9. Le taureau brillant (Soma) est monté dans le ciel, le sage a fait briller les espaces du ciel ; le roi traverse le tamis en mugissant ; ceux qui voient les hommes font couler (comme le lait) le breuvage du ciel. — 10. Les amantes incomparables qui ont la liqueur sur la langue (les prières), traient le taureau montagnard

dans l'espace du ciel ; (elles font couler) la goutte savoureuse qui s'est accrue au sein des eaux, dans la mer, dans la vague du fleuve, sur le tamis. — 11. Les voix nombreuses des amantes ont imploré l'oiseau qui s'est envolé dans le ciel ; les prières lèchent le petit merveilleux, l'oiseau d'or qui se tient sur la terre.» Nous nous contenterons de résumer l'hymne IX, 73. Le second et le troisième vers paraissent être consacrés aux sacrificateurs célestes. Le doute n'est pas possible pour le quatrième où le ciel est expressément désigné comme le lieu où des personnages, qui semblent d'ailleurs identifiés aux espions de Varu*n*a, ont fait retentir les prières devant le Soma aux mille gouttes. Enfin le vers 5, en nous entretenant des exploits accomplis par ceux qui ont fait retentir un son partant « du père » et « de la mère », c'est-à-dire du ciel et de la terre, fait évidemment allusion à des sacrificateurs placés, les uns dans le ciel, les autres sur la terre. Le vers 7 confirme cette interprétation en opposant aux sages qui purifient la voix, c'est-à-dire qui chantent (sur la terre), les espions célestes de ces mêmes sages, identifiés d'ailleurs aux Rudras ou Maruts. Ainsi s'explique aussi le vers 1, d'après lequel les « nombrils » se sont réunis dans le séjour de la loi (la place du sacrifice). Si l'on se rappelle le vers IX, 10, 8, portant que Soma réunit le nombril des hommes à son nombril, et leur œil au soleil, on ne doutera guère que la liaison des nombrils ne représente, ici aussi, l'union des sacrificateurs terrestres avec les sacrificateurs célestes, ancêtres ou dieux. La mention dans le même vers des trois têtes que le Soma prend pour se laisser saisir, jointe à l'emploi du pluriel du mot *nâbhi*, peut d'ailleurs donner à penser qu'il s'agit là de trois troupes de sacrificateurs correspondant aux trois mondes.

On peut trouver des allusions à trois sacrifices du Soma correspondant aux trois mondes dans le vers IX, 86, 32, d'après lequel il tend la triple chaîne, et dans l'épithète *tritantu* « ayant, tissant une triple chaîne », qui lui est donnée au vers X, 30, 9. Nous verrons que le char à trois fonds, auquel il est attelé par les sept prières des *r*ishis, IX, 62, 17, est vraisemblablement aussi le sacrifice, cf. IX, 89, 4, soit le triple sacrifice des trois mondes.

Soma est aussi pressé chez les cinq races, IX, 65, 23, honoré par les cinq races, IX, 14, 2, vers lesquelles il se dirige, IX, 92, 3, et qui sont sous sa loi, IX, 86, 29.

§ V. — ACTION DU SACRIFICE TERRESTRE SUR LES PHÉNOMÈNES CÉLESTES

Les formules diverses qui célèbrent la grandeur et la puissance de Soma peuvent faire allusion à ses formes célestes d'éclair et de soleil, ou reposer en partie sur la conception qui fait de lui, comme d'Agni à qui il est essentiellement identique en mythologie, l'élément principal de l'univers. Cependant il n'en reste pas moins en même temps, et même avant tout, le breuvage du sacrifice, soit terrestre, soit céleste. La forme terrestre de Soma participe nécessairement aux louanges dont le personnage complet est l'objet. Par cette seule raison, les textes en question auraient déjà leur intérêt pour le sujet qui va nous occuper, à savoir la puissance du sacrifice, et du sacrifice terrestre, en tant qu'elle est rapportée particulièrement à Soma. Mais ce que nous savons déjà de cette puissance du sacrifice nous permettrait de croire qu'elle est l'un des principes mêmes, que dis-je, le premier principe de la grandeur et de la puissance de Soma, lors même que les formules qui les célèbrent ne seraient pas conçues parfois, ainsi que nous allons le constater, dans des termes qui ne peuvent s'appliquer qu'au Soma terrestre. N'oublions pas d'ailleurs en les appréciant dans leur ensemble un terme qui semble les résumer, celui de « sacrifice efficace » appliqué à Soma, IX, 7, 3.

Je ne puis songer à relever tous les textes qui attribuent à Soma des bienfaits analogues à ceux des autres dieux : ils sont innombrables. Tous ses dons, dons de vaches, IX, 20, 2 ; 49, 2, de vaches, de chevaux, d'enfants mâles, IX, 2, 10 ; 9, 9, de gloire, de sagesse, de lumière, *ibid.*, ses bienfaits qui se répandent à la fois sur les hommes, sur les vaches, sur les chevaux, sur les plantes, IX, 11, 3, se résument en cette formule : « Il porte dans ses mains tous les biens désirables », IX, 18, 4.

On dit de Soma comme de beaucoup d'autres dieux qu'il a séparé et soutenu les deux mondes, IX, 101, 15, qu'il a soutenu le ciel avec un grand étai, VI, 47, 5, on le prie de faire que les deux mondes tiennent solidement, IX, 97, 27, on l'appelle celui qui soutient le ciel, IX, 26, 2, les deux coupes (? *onyoh*,

IX, 65, 11, voir p. 181), c'est-à-dire encore les deux mondes. Il est lui-même l'étai solide, IX, 2, 5 ; 74, 2, l'étai suprême, IX, 86, 35 ; 108, 16, du ciel, l'étai solide du ciel et de la terre, IX, 87, 2 ; 89, 6. Les formules de ce genre rappellent quelquefois en même temps sa nature de breuvage, IX, 86, 46 ; 109, 6, de suc, IX, 76, 1, coulant à travers un tamis, IX, 2, 5. Mais les plus caractéristiques sont celles qui représentent Soma, non-seulement sur un tamis de laine de brebis, IX, 86, 8, qui pourrait être, comme nous l'avons vu, un tamis céleste, mais sur le nombril de la terre, *ibid.* et IX, 72, 7, placé là comme l'étai du ciel. Ces formules ne peuvent s'appliquer qu'au Soma du sacrifice terrestre.

« Séparer et étayer » les mondes, c'est souvent dans le langage mythologique une expression équivalente à « créer » les mondes. Et en effet, non-seulement c'est par Soma que la terre est grande, X, 85, 2, mais c'est lui-même qui a « fait » l'espace de la terre et celui du ciel, VI, 47, 4, soutenant en même temps l'atmosphère, *ibid.; cf.* I, 91, 22, qui a « engendré » les espaces brillants du ciel, IX, 42, 1. Il est appelé le « père » du ciel et de la terre, IX, 96, 5, des deux mondes, IX, 90, 1, quoique ailleurs, ainsi que nous le verrons, il soit considéré comme leur fils. Enfin au vers IX, 98, 9, et c'est ce passage qui est le plus intéressant pour nous, il est dit que Soma a engendré les deux mondes « dans les sacrifices ».

Nous lisons encore que Soma a mesuré les « six larges » (les six mondes, voir le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*), qui comprennent tous les êtres, VI, 47, 3, mesuré et conquis les deux mondes, IX, 68, 3, conquis l'espace, IX, 68, 9. Il est le maître du ciel, IX, 86, 11 ; 33 ; 89, 3, le maître, V, 51, 12 ; IX, 31, 6, le roi, IX, 97, 56, du monde, le maître des régions, IX, 113, 2. Le ciel et la terre sont sous ses lois, IX, 86, 9, lois inviolables, IX, 53, 3, et identifiées à celles de Varuṇa, I, 91, 3, auxquelles sont soumises toutes les races, IX, 35, 6, les cinq points cardinaux, IX, 86, 29. Tous les mondes, ou tous les êtres (*bhuvanâni*) lui sont soumis, IX, 86, 30.

La grandeur de Soma est quelquefois décrite en termes encore plus magnifiques. Il dépasse le ciel et la terre, IX, 86, 29 ; 100, 9 ; 110, 9, et tous les êtres, au milieu desquels il est comme le taureau dans le troupeau, IX, 110, 9. Toutes les races sont dans sa main, IX, 89, 6. Non-seulement Soma,

grand dès sa naissance, dépasse tous les êtres en général, IX, 59, 4, mais les dieux eux-mêmes sont sous sa loi, IX, 102, 5. Il est même le père des dieux, IX, 87, 2; 109, 4[1], qu'il a engendrés en hennissant, IX, 42, 4, et il reçoit ce titre dans un vers, IX, 86, 10, où il est appelé d'ailleurs la liqueur qui se clarifie et la splendeur du sacrifice.

De toutes les manifestations de la puissance de Soma, son rôle lumineux et son action sur les eaux du ciel sont celles qu'il paraîtra le plus naturel de rapporter directement au soleil et à l'éclair, sous la réserve toutefois des allusions au breuvage sacré que le nom seul de Soma semble nécessairement impliquer. En ce qui concerne par exemple le rôle lumineux de Soma, les passages qui le représentent faisant briller les deux mondes ses parents, IX, 85, 12 ; cf. 9, 3, conquérant, IX, 4, 2 ; 7, 4 ; 9, 9 ; 35, 1 ; 59, 4 ; 74, 1, et donnant, IX, 97, 39, la lumière, la faisant resplendir, IX, 36, 3, aujourd'hui comme autrefois, IX, 9, 8; 49, 5, faisant le jour, IX, 92, 5, chassant l'obscurité, IX, 100, 8, et engendrant en même temps la lumière, IX, 66, 24, brûlant l'obscurité avec la lumière, IX, 108, 12, faisant briller les aurores, IX, 83, 3, moins brillantes que lui-même, IX, 75, 3, ne donnent lieu à aucune observation spéciale, si ce n'est que la plupart renferment, ne fût-ce que dans l'épithète *pavamâna* « se clarifiant », une allusion expresse au breuvage. D'ailleurs dans ceux mêmes où nous voyons le Soma qui fait briller les deux mondes pressé par les pierres, IX, 75, 4, celui qui brille lui-même et fait briller passant par un tamis, IX, 39, 3, celui enfin qui engendre la lumière mis en mouvement par des pressureurs, IX, 107, 26, le mythe du sacrifice céleste laisse subsister la possibilité d'une assimilation directe au soleil. Cette assimilation paraît certaine au vers IX, 85, 9, déjà cité, où Soma est représenté montant au haut du ciel dont il fait resplendir les espaces. Au vers IX, 10, 5, les Somas traversant le tamis, qui paraissent engendrer l'aurore, sont expressément appelés des soleils.

De même quand Soma est appelé celui qui conquiert les eaux, IX, 65, 20, qui met en mouvement la mer (céleste), IX, 35, 2, qu'ailleurs il est prié d'« accroître », IX, 29, 3; 61, 15, quand les rivières coulent, IX, 62, 27, en même

1. Le « frère » d'Indra dont les dieux sont fils d'après le vers X, 55, 1; cf. 7, est sans doute aussi Soma.

temps que les vents soufflent, pour lui, IX, 31, 3, quand les eaux suivent sa loi, IX, 82, 5, quand on le prie de faire couler la pluie du haut du ciel, IX, 49, 1, la pluie du ciel, IX, 8, 8 ; 39, 2 ; 108, 10, la pluie divine, IX, 97, 17 ; cf. *ibid.*, 21, nous pouvons croire, soit qu'il est identifié à l'éclair, soit tout au moins qu'il lui emprunte ces fonctions. Les Somas qui au vers IX, 65, 24, sont priés de faire couler la pluie du ciel, et que les vers précédents placent en différents lieux, particulièrement chez les Arjîkas et chez Çaryanâvat, sont en tout cas des Somas célestes, en tant du moins qu'ils séjournent chez ces personnages. L'allusion, sinon l'identification à l'éclair, paraît certaine au vers IX, 74, 7, qui représente Soma prenant une forme brillante et fendant la tonne d'eau du ciel, et surtout au vers IX, 62, 26, d'après lequel il a mis en mouvement les eaux de la mer, et fait retentir, en les précédant lui-même, les voix (du tonnerre). Le vers IX, 52, 3, n'est pas moins significatif ; nous y voyons Soma invité à employer ses traits, ses armes pour faire couler les dons renfermés dans une sorte de vase qui n'est autre que le nuage, cf. IX, 97, 15.

Mais dans d'autres textes, Soma est distingué, soit de l'éclair, soit du soleil, comme exerçant une action sur l'un ou sur l'autre. On lui demande le soleil, IX, 4, 5, il l'a fait briller, IX, 28, 5 ; cf. 23, 2, il l'a en naissant, orné d'une multitude de rayons, IX, 97, 31. De même il paraît engendrer l'éclair dans le vers suivant, IX, 61, 16 : « Il a, en se clarifiant, engendré la haute lumière commune à tous les hommes, comme un tonnerre brillant du ciel. »

A la vérité nous avons vu déjà que le personnage de Soma pouvait se dédoubler comme celui d'Agni, et plus généralement comme tous ceux qui représentent un élément, un phénomène naturel, un corps céleste, le dieu étant distingué de l'élément, du phénomène, du corps auquel il préside. C'est ainsi que la forme céleste du Soma primitivement identique au soleil, aurait pu être distinguée de cet astre. En fait nous avons déjà eu l'occasion de citer un passage où le Soma qui met en mouvement le soleil, est en même temps représenté comme montant lui-même dans le ciel, IX, 17, 5. Les vers IX, 37, 4 ; et 42, 1 et 2, d'après lesquels Soma a fait briller le soleil, a engendré le soleil dans les eaux, en ajoutant qu'il se clarifie sur le plateau de Trita, qu'il coule clarifié de

chez les dieux, font allusion au breuvage, mais au breuvage céleste.

D'ailleurs il est une observation que je dois faire ici, et que je prie le lecteur de se rappeler toujours dans les analyses pareilles à celle qui précède, lors même que je ne la renouvelle pas expressément. En mettant à contribution dans ce livre une multitude de formules pour en tirer en somme un petit nombre d'idées simples, non-seulement je ne prétends pas qu'une de ces idées simples puisse être retrouvée dans les termes mêmes de chaque formule, mais j'admets parfaitement que l'indétermination de la formule ait correspondu souvent à l'indétermination de la pensée chez celui qui l'employait, ou même qui faisait œuvre d'auteur en la modifiant. Soma par exemple, j'espère l'avoir démontré, est tantôt le breuvage du sacrifice, tantôt le soleil, tantôt l'éclair ; mais il peut être aussi tout cela à la fois, ou plutôt le personnage divin de Soma, tout en empruntant ses attributs mythologiques aux formes diverses qu'on lui assigne, peut devenir dans une certaine mesure une conception abstraite, où les attributs de ces diverses formes soient confondus. Je n'ai pas ici particulièrement en vue les textes qui célèbrent à la fois sa double action sur la lumière du jour et sur les eaux, I, 91, 22 ; IX, 86, 21 ; 90, 4, le rôle météorologique qui appartient en propre à l'éclair étant quelquefois attribué au soleil lui-même. J'ai d'ailleurs entrepris de démontrer que cette double action peut être attribuée au Soma du sacrifice terrestre. Les allusions au breuvage sacré et à sa préparation, quand elles accompagnent une représentation du Soma comme soleil ou comme éclair, peuvent s'expliquer, non par une confusion proprement dite, mais par un mythe particulier, celui du sacrifice céleste. Si donc j'admets le fait de la confusion, c'est moins que j'y sois contraint par quelque texte non susceptible d'une autre explication, que pour obéir, si je puis ainsi parler, aux suggestions du bon sens, lequel m'interdit de croire que des formules susceptibles de plusieurs applications aient toujours eu dans chacun de leurs emplois un sens unique et précis.

Ces réserves faites sur la portée à attribuer à certaines de mes interprétations, je ferai remarquer que les formules vagues et indéterminées n'en ont pas moins leur intérêt pour nous, comme ayant leur origine première dans une ou plusieurs idées précises, et peuvent à ce titre figurer dans notre

étude à côté des autres formules qui nous fournissent ces idées précises et qui nous font ainsi connaître les applications possibles des premières. En ce qui concerne l'action du Soma sur les phénomènes célestes, nous savons déjà que les formules qui la constatent ont été quelquefois réellement appliquées au Soma représentant le soleil ou l'éclair. Je vais montrer qu'elles l'ont été aussi au breuvage du sacrifice, et du sacrifice terrestre.

Nous avons vu plus haut dans deux des textes où Soma est considéré comme le support du ciel, qu'il remplit cette fonction « sur le nombril de la terre ». Le vers IX, 74, 3, en appelant Soma le conducteur des eaux ajoute qu'il commande « d'ici » à la pluie. Il paraît résulter également du rapprochement des vers IX, 110, 3; 4 et 5, que Soma a engendré le soleil, lui mortel, chez les mortels, et, toujours sans doute du même lieu, a fait couler comme une source le breuvage des hommes (les eaux célestes). Rappelons à ce propos un vers déjà cité, IX, 63, 8, d'après lequel c'est Soma lui-même, se « clarifiant chez Manu », qui paraît s'être transformé en soleil, puisqu'il a attelé pour courir dans l'atmosphère l'Etaça (cheval), ou selon le vers suivant, les dix harits (cavales) du soleil. Nous avons reconnu là le mythe du retour de Soma au ciel où il s'unit au soleil. Mais le vers précédent où il est dit simplement que Soma a fait briller le soleil, montre l'étroite liaison de ce mythe avec celui de l'action exercée sur le soleil par le Soma terrestre.

Dans le vers IX, 63, 9, que j'ai traduit « Et il a attelé les dix harits du soleil, pour aller (dans l'atmosphère), lui Indu, en prononçant le nom d'Indra », l'intervention d'Indra, quoiqu'il soit difficile d'en préciser l'objet, nous fait songer à un mythe dont l'étude est, dans notre plan, renvoyée à la seconde partie, et qui semble pourtant l'explication la plus simple de l'action du Soma terrestre sur les phénomènes célestes. Je veux parler de l'ivresse héroïque qu'Indra doit au breuvage du sacrifice, et qui fait rapporter à ce breuvage, comme à leur agent *médiat*, toutes les œuvres du dieu. C'est là en effet, non pas, comme je le montrerai bientôt, la seule, mais l'une des deux explications possibles des œuvres du Soma terrestre. Il n'en reste pas moins intéressant, dans les formules où Indra intervient effectivement comme buveur du Soma, de voir ses œuvres attribuées directement au Soma lui-même. Soma a donné la force à Indra et a fait briller le

soleil, IX, 97, 41, ce qui a pu le faire appeler à la fois le père d'Indra et le père du soleil (en même temps d'ailleurs que d'Agni, de Vish*n*u), IX, 96, 5. Les Somas se sont réfugiés dans Indra comme des oiseaux dans un arbre feuillu, et alors leur armée a conquis la lumière, X, 43, 4. De même Soma, en se clarifiant pour Indra, conquiert les eaux, IX, 85, 4; cf. 109, 22; cf. encore 97, 44; il entre dans le cœur d'Indra et soulève la mer (céleste) avec les vents, IX, 84, 4; il est la boisson d'Indra qui fait les eaux, qui fait pleuvoir le ciel, IX, 96, 3. Une action sur la lumière du jour et sur les eaux est attribuée à Soma dans des conditions semblables aux vers VI, 47, 5 (cf. les vers précédents) et IX, 86, 19; cf. IX, 69, 9. Il va sans dire que le breuvage sacré a pu être offert à Indra dans le ciel aussi bien que sur la terre; dans le vers IX, 86, 22, rappelant que le Soma, entré dans le ventre d'Indra, a fait monter le soleil dans le ciel, le breuvage est invité à couler sous ses formes divines, *divyeshu dhâmasu.*

Ailleurs la mention particulière d'Indra est remplacée par la mention générale des dieux, tout à fait équivalente au point de vue où nous nous plaçons ici. Ainsi c'est comme étant « très-agréable aux dieux » que Soma fait monter le soleil dans le ciel, IX, 107, 7, et qu'il fait couler la pluie, IX, 49, 3. L'épithète est précisée dans le second vers cité, qui l'appelle très-agréable aux dieux « dans les sacrifices ». Il est encore au vers IX, 96, 14, invité à faire couler la pluie lors du festin des dieux.

Remarquons aussi que Soma peut avoir emprunté aux dieux qui le boivent, et particulièrement à Indra, le caractère belliqueux qui lui est assigné dans les vers où il figure comme tueur d'ennemis ou de démons, I, 91, 5; IX, 17, 1; 41, 2; 47, 2; 53, 1; 61, 20; comme héros, IX, 89, 3; 96, 1, armé, IX, 57, 2, et vainqueur de l'ennemi, IX, 7, 5; 55, 4; cf. VIII, 68, 1; IX, 66, 16, comme conquérant du trésor des Pa*n*is, IX, 111, 2, c'est-à-dire des vaches cachées, IX, 87, 3, qu'il a enlevées, IX, 22, 7, et fait sortir de la caverne de pierre, IX, 108, 6, comme brisant les forteresses, IX, 34, 1, les quatre-vingt-dix-neuf forteresses de Cambara, VI, 47, 2. Et en effet, il reçoit au vers IX, 48, 2, la qualification de breuvage en même temps que celle de briseur des cent forteresses, et il est au

vers IX, 88, 4, comparé à Indra[1] comme briseur de forteresses et tueur d'ennemis ou de démons. Le vers IX, 109, 14 semble plus significatif encore : il y est dit que Soma porte (prend lui-même, ou entretient ?) la forme d'Indra sous laquelle ce dieu tue les démons. Dans les formules qui représentent les ancêtres des hommes accomplissant leurs œuvres par Soma, IX, 96, 11, et particulièrement conquérant grâce à lui les vaches, IX, 97, 39 ; X, 25, 5 ; cf. IX, 108, 4, ou ce qui revient au même, Soma ouvrant l'étable aux A*n*giras, IX, 86, 23 ; cf. 62, 9, il ne peut être en tout cas question que du Soma du sacrifice. Cependant un rôle guerrier aurait pu être également attribué à Soma directement sous ses formes de soleil ou d'éclair, et dans le vers IX, 87, 8, où il est représenté conquérant les vaches cachées en venant de la montagne suprême, en dépit du dernier pâda portant qu'il coule pour Indra, la comparaison que le troisième fait de lui avec l'éclair tonnant dans les nuages paraît être de celles qui ne diffèrent guère d'une identification pure et simple.

D'ailleurs l'action du Soma terrestre lui-même sur les phénomènes célestes peut se concevoir également sans l'intervention d'Indra. C'est même seulement sous cette forme indépendante qu'elle rentre dans le sujet propre de cette première partie ; aussi le but principal que j'ai poursuivi dans les observations qui précèdent a-t-il été, tout en signalant un bon nombre de textes susceptibles de la même interprétation que ceux qui me restent à citer, de bien préciser le point à établir par l'opposition même des autres interprétations qui pouvaient également leur convenir, et d'expliquer en même temps par la fréquence de l'équivoque la rareté des textes qui me semblent fournir des arguments plus sûrs. Ajoutons que nous pouvons d'autant plus facilement nous contenter d'un petit nombre de textes que le mythe à constater est plus conforme au système général de la mythologie, à l'esprit du culte védique, et particulièrement à tout ce que nous savons déjà et à ce que nous avons encore à apprendre de Soma. Quand l'étude des rapports de celui-ci avec les éléments femelles aura complété l'idée qu'on peut déjà se faire de l'assimilation établie entre la préparation du Soma sur la terre, et sa manifestation dans le ciel sous forme d'é-

1. Inversement, au vers VIII, 85, 21, c'est Indra qui est comparé à Soma.

clair ou de soleil, on comprendra qu'en vertu des idées déjà exposées à propos d'Agni, le second de ces faits pouvait, et devait quelquefois être conçu comme la conséquence directe du premier. C'est aussi dans les formules qui établissent des rapports, non plus entre le Soma terrestre et le soleil ou l'éclair sous leur nom vulgaire, mais entre une forme terrestre et une forme céleste de cet élément unique, le Soma, que je crois trouver les plus sûrs témoignages d'une action directe exercée sur celle-ci par celle-là.

J'ai déjà eu l'occasion de citer le vers IX, 70, 2, disant de Soma que, mendiant le précieux am*r*ita (le Soma céleste), il a par sa sagesse (en qualité de Soma terrestre) fait couler le suc des deux mondes, et qu'il s'est revêtu des eaux très-brillantes (en qualité de Soma céleste) quand sa demeure a été trouvée (par les sacrificateurs). Le rapprochement des vers IX, 74, 3 et 4, qui ont été cités séparément, indique à peu près de même, mais en termes plus formels, la correspondance des deux sacrifices, terrestre et céleste; en effet tandis que le Soma céleste paraît clairement désigné dans le second par les termes d'am*r*ita, de lait du nuage, et comme versé d'en haut, le Soma terrestre ne semble pas moins bien représenté dans le premier sous la figure du taureau, conducteur des eaux, qui commande à la pluie « d'ici ».

La formule également citée déjà : « Trois étangs échauffent la terre, deux portent l'humidité, » X, 27, 23, est sans doute bien obscure. Je crois néanmoins devoir la rappeler ici à cause de sa ressemblance, déjà signalée, avec celle qui nous a paru le plus sûr témoignage de la croyance à une action exercée par le feu du sacrifice sur les formes célestes d'Agni, et qui mentionne trois bûches du feu dont deux vont vers leur sœur.

Le vers IX, 12, 5, si je le comprends bien, oppose l'un à l'autre deux Somas, dont l'un coule à travers le tamis dans la cuve, et dont l'autre « embrasse » le premier. Cet autre serait le Soma céleste qui coule tout autour du ciel à l'appel du terrestre. L'interprétation que je propose pour ce passage me paraît confirmée par le vers IX, 1, 6 : « La fille du soleil purifie pour toi (pour Soma) avec le tamis éternel le Soma qui coule tout autour, *parisrut*. » J'ai déjà fait observer que si la combinaison de la racine *sru* avec le préfixe *pari* est appliquée au Soma terrestre, IX, 107, 2 (cf. 68, 1?), c'est peut-être par allusion au Soma qui coule autour du ciel.

En tout cas celui que presse la fille du soleil est certainement un Soma céleste, et celui pour lequel il coule ne peut-être, à ce qu'il semble, que le Soma terrestre. On rapprochera encore le vers IX, 38, 5, d'après lequel le suc enivrant, fils du ciel, regarde d'en haut (sous forme de soleil) le Soma qui passe par le tamis.

Quoi qu'on pense des textes précédents, aucun doute ne me semble plus possible sur la portée du vers X, 94, 5. Dans ce vers, qui appartient à un hymne consacré tout entier aux pierres du pressoir, et en partie au moins aux pierres du pressoir céleste (voir p. 199), les oiseaux qui font entendre leur voix dans le ciel ne peuvent être que les Somas, à moins que par l'attribution bizarre d'une des figures familières du Soma (voir p. 225) aux pierres qui le pressent, ils ne représentent ces pierres elles-mêmes. Dans l'une et l'autre interprétation l'intérêt du texte reste pour nous le même. Il nous montre soit les Somas célestes, soit les pierres qui pressent le Soma dans le ciel, « descendant au rendez-vous de l'inférieur, » c'est-à-dire du Soma terrestre. On se rappellera à ce propos le mythe du Soma apporté du ciel par un oiseau.

Mais le texte, selon moi, le plus décisif est celui que nous retrouverons en étudiant le mythe du cheval du sacrifice, essentiellement identique à celui de Soma. Nous avons déjà cité à propos du retour de Soma au ciel le vers X, 56, 1, qui énumère les trois splendeurs, c'est-à-dire les trois formes brillantes du cheval, en l'engageant à se réunir à la troisième. Au vers suivant ces mots « Que ton corps, ô cheval, conduisant ton corps, donne, à nous richesse, et à toi, protection, » me paraissent s'appliquer à la forme terrestre du Soma qui conduit sa forme céleste, et en assure la durée par la fonction essentielle qu'elle remplit dans l'ordre général du monde.

§ VI. — REPRÉSENTATIONS DE SOMA ET DES SACRIFICATEURS

Soma est, comme Agni, comparé ou assimilé à différents animaux. On le compare à un lion terrible, IX, 97, 28, et il reçoit aussi directement le nom de lion, IX, 89, 3, et celui de sanglier, IX, 97, 7. Mais ses principales formes animales sont le taureau ou le veau, le cheval et l'oiseau.

Soma et les Somas sont, non-seulement comparés à des taureaux, IX, 33, 1; 92, 6; 95, 4, mais appelés eux-mêmes taureaux ou buffles, IX, 73, 2; 74, 3; 96, 19; 97, 41. Les cornes qu'on leur attribue en pareil cas, IX, 15, 4; 70, 7; 87, 7; cf. 97, 9, ne paraissent répondre à aucun phénomène nettement défini, à moins qu'aux rayons du Soma-soleil. Il n'en est pas de même des mugissements, IX, 70, 6 et 7; 71, 9, qui représentent, soit le bruit du Soma coulant dans la cuve, soit le bruit du tonnerre qui accompagne le Soma-éclair. La figure du taureau symbolise d'ailleurs la force[1] de Soma, IX, 69, 3, qui porte les mondes (ou les êtres), IX, 83, 3, sa domination pareille à celle du chef du troupeau, IX, 110, 9; cf. 76, 5; 96, 20, ou plus généralement du taureau ou du buffle parmi les autres animaux, IX, 96, 6, mais surtout sa virilité, IX, 19, 4. Nous la retrouverons plus loin à propos des rapports de Soma avec ses femelles, IX, 34, 6; 69, 4; 96, 7, etc., comme dans ses rapports avec ses mères nous le verrons représenté sous la forme d'un veau.

La course du Soma, s'élançant à travers le tamis dans la cuve, a été comparée à celle du cheval qui, en mythologie, est le principal symbole du mouvement. Mais c'est surtout comme soleil et comme éclair que Soma a des droits à cette représentation, et ce n'est pas sans doute sans allusion à ses formes célestes qu'elle est si souvent appliquée à sa forme terrestre, au breuvage du sacrifice. Soma ou les Somas sont donc, soit comparés à des chevaux, IX, 97, 45; 101, 2, soit directement appelés des chevaux, qui s'élancent, IX, 46, 1; 66, 10; 87, 7; cf. 16, 1, parcourent une carrière, IX, 21, 7, atteignent un but, IX, 36, 1; 74, 8, lequel est la cuve, *ibid.*; cf. 93, 1; 106, 12, ou vont vers les dieux, IX, 71, 6, dont le tamis est le joug, IX, 45, 4, qui font le chemin en un instant, IX, 96, 9, qui sont lancés et stimulés, IX, 65, 26; 62, 18. Ceux qui les stimulent, IX, 13, 6; 64, 29, sont naturellement les sacrificateurs (terrestres ou célestes), dont on dit aussi qu'ils nettoient le Soma, I, 135, 5; IX, 17, 7; 29, 2; 66, 23; 85, 5; cf. 7; 6, 5; 43, 1, et le rendent luisant, IX, 62, 6; cf. 109, 10, comme un cheval, soit en le faisant passer par le tamis assimilé à une étrille (?), soit en le baignant dans l'eau, cf. VIII, 2, 2. Soma est encore comparé à un cheval qui traîne (un char), IX, 81, 2; 96, 15.

1. Au vers I, 187, 5, les sucs du Soma sont comparés à « ceux qui ont le cou fort », c'est-à-dire, sans doute, encore à des taureaux.

C'est qu'en effet les mêmes personnages l'attellent comme un cheval, IX, 97, 28; cf. 72, 1, à un char aux larges roues, IX, 89, 4, qui n'est autre que le sacrifice, et qui au vers IX, 62, 17, où on lui attribue un triple fond, paraît représenter le sacrifice des trois mondes. On dit aussi qu'ils le conduisent par la bride, IX, 87, 1; cf. X, 36, 8, ou en termes plus généraux qu'ils le dirigent, IX, 64, 29; cf. 24, 3; 28, 4; 34, 3. Les doigts qui saisissent le dos du cheval Soma, IX, 14, 7, sont au vers X, 101, 10, représentés par dix sangles qui le serrent. Les Somas sont encore comparés à des chevaux traînant un char, comme atteignant (allant chercher) toutes les richesses, IX, 21, 4. Ailleurs, au contraire, on les compare à des chevaux qui s'élancent sans être attelés, sans traîner de char, sans brides, IX, 97, 20.

Soma est encore assimilé à un cheval de guerre, IX, 87, 5; cf. 76, 1, échappant aux ennemis, IX, 96, 15, et conquérant des richesses, IX, 96, 20; cf. 97, 25; 100, 4, du butin, IX, 64, 29; 70, 10; 82, 2; 86, 3; 96, 16; 103, 6. Aux mugissements du taureau Soma, correspondent les hennissements du cheval Soma, IX, 43, 5; 64, 3; 77, 5; 97, 18 et 28. La comparaison de Soma à un cheval peut aussi servir à figurer son union avec les femelles, IX, 77, 5. C'est sans doute à un jeune cheval, à un poulain qu'il est comparé comme « jouant » dans la cuve, IX, 86, 44; cf. 80, 3. La représentation de Soma par un cheval est de la plus grande importance dans la mythologie védique. Elle nous fournira l'explication d'une foule de mythes, avant tout de celui du cheval du sacrifice. Nous retrouverons aussi plusieurs fois le cheval Soma dans la légende des Açvins. Enfin nous verrons les chevaux d'Indra, dont le nom ordinaire est *hari*, « jaune, bai, » identifiés parfois au Soma dont le mot *hari* est l'une des épithètes les plus fréquentes, et qui la reçoit particulièrement dans des passages où il est comparé à un cheval, IX, 76, 1; 97, 18; cf. 72, 1.

Quelquefois Soma, au lieu d'être assimilé à un cheval, est considéré comme porté sur un char, IX, 3, 5; cf. 98, 2, et lançant un cheval à la manière d'un cocher, IX, 64, 10; cf. 66, 26; 76, 2. Les chevaux de Soma peuvent être ses flots, comme ceux d'Agni sont ses flammes, IX, 78, 2 : « Tu as pour courir des flots innombrables, mille chevaux bais qui ont pour écurie la cuve, » cf. IX, 107, 8; cf. encore IX, 96, 2; 105, 5. Il reçoit au vers IX, 86, 45, l'épithète *jyotîratha*, « qui a pour char son éclat. » Mais cette épithète est rem-

placée au vers IX, 83, 5, par celle de *pavitraratha*, « qui a pour char le tamis. » Les chars de Soma peuvent être aussi les doigts qui le font couler, et même les prières auxquelles est attribuée la même action sur lui, IX, 15, 1. Les doigts sont également considérés comme des chevaux qui traînent Soma. Nous avons déjà relevé l'assimilation des doigts aux harits ou chevaux du Soma-soleil, IX, 38, 3, cf. VIII, 90, 14. Enfin les pierres mêmes du pressoir sont comparées à des chevaux que les mains dirigent, X, 76, 2; cf. VII, 22, 1, d'où l'expression « atteler les pierres », III, 1, 1 ; 4, 9 ; VII, 42, 1 (cf. le pilon, I, 28, 4 et 5). Aux vers 6 et 7, cf. 8, de l'hymne X, 94, les pierres sont représentées attelées, soufflant comme des chevaux, portant dix jougs, serrées dans dix sangles, conduites par dix rênes, etc., qui sont les dix doigts. Les chevaux qui traînent Soma peuvent donc encore représenter les pierres. Ajoutons que, traîné ou non sur un char et par des chevaux, Soma est, comme nous l'avons déjà vu du reste, un héros, IX, 3, 4 ; 16, 6, un héros armé, IX, 76, 2 ; cf. IX, 35, 4 ; 57, 2 ; 61, 30 ; 90, 1 ; 3 ; 96, 19, combattant, IX, 70, 10 ; 88, 5 ; 89, 3, et conquérant, IX, 62, 19 ; 87, 7, un chef d'armée, IX, 96, 1, le plus fort d'entre les forts et le plus héroïque des héros, IX, 66, 17. On l'appelle encore un brillant jeune homme, IX, 67, 29 ; 96, 20. Il entre dans les cuves comme un homme dans une ville, IX, 107, 10. Enfin nul personnage mythologique n'est plus souvent que lui comparé à un roi ou honoré directement de ce titre, I, 91, 4 ; 5 ; 8 ; VI, 75, 18 ; VIII, 48, 7 et 8 ; IX, 7, 5 ; 10, 3 ; 20, 5 ; 48, 3 ; 57, 3 ; 61, 17 ; 65, 16 ; 70, 3 ; 76, 4 ; 78, 1 ; 82, 1 ; 83, 5 ; 85, 3 ; 114, 2 ; X, 97, 22 ; 141, 3, qui le désigne suffisamment au vers I ; 23, 14 ; cf. 15.

Soma traîné par des chevaux n'est pas toujours le cocher qui les conduit, mais il est quelquefois aussi, de même qu'Agni, le char même auquel ils sont attelés. La comparaison de Soma à un char se rencontre aux vers IX, 88, 2 ; 90, 1 ; 92, 1, celle des Somas à des chars aux vers IX, 10, 1 ; 22, 1 ; 67, 17 ; 69, 9. Soma reçoit aussi lui-même le nom de char, IX, 38, 1 ; 111, 3. Les chevaux qui le traînent, sous la forme d'un char comme sous celle d'un cocher, peuvent être les doigts qui le lancent, IX, 71, 5, les doigts des deux mains entre lesquelles il court comme un char, IX, 10, 2 ; cf. 107, 13. Il est possible pourtant que ces doigts aient été considérés aussi comme les cochers du char. En effet, les pierres du

pressoir elles-mêmes sont comparées à des cochers, VII, 39, 1 ; X, 76, 7.

Plus encore que la figure du cheval, celle de l'oiseau et particulièrement de l'aigle, quoiqu'on la rencontre souvent dans la description du pressurage et du tamisage du breuvage sacré (IX, 86, 13, et voir ci-après), paraît faire allusion aux formes célestes du Soma. Elle sert d'ailleurs aussi à exprimer la rapidité avec laquelle le suc coule dans la cuve. Soma s'élance comme un aigle, IX, 67, 15. Comme un oiseau, IX, 62, 15, comme un aigle, IX, 61, 21 ; 62, 4 ; 65, 19 ; 71, 6 ; 82, 1, il s'arrête dans sa demeure qui est la cuve, IX, 96, 19. Cette cuve étant de « bois », la comparaison trouve dans ce détail un point d'appui, comme la comparaison semblable appliquée à Agni, dans le bois du bûcher : Soma se pose dans les cuves de bois, IX, 67, 14 ; 65, 19, sur le bois, IX, 57, 3 ; 86, 35, comme un aigle, comme un oiseau, IX, 96, 23 ; il se pose dans les cuves comme un oiseau qui se pose sur le bois, IX, 72, 5 ; cf. X, 115, 3. On connaît déjà le vers X, 43, 4, où les Somas bus par Indra sont comparés à des oiseaux qui se réfugient dans un arbre feuillu. Le mélange du suc de la plante avec l'eau devait aussi suggérer la comparaison de Soma à un oiseau d'eau, IX, 32, 3. Mais il est l'aigle avant tout, l'aigle, c'est-à-dire le premier parmi les oiseaux de proie, IX, 96, 6. Nous avons vu qu'il descend comme un aigle chez les races humaines, IX, 38, 4, et reconnu l'identité de l'aigle qui apporte le Soma avec le Soma lui-même. Les Somas sont encore appelés au vers IX, 86, 1, des oiseaux divins. Le vers IX, 85, 11, qui oppose l'un à l'autre les deux Somas, céleste et terrestre, l'un sous la forme d'un oiseau qui vole dans le ciel, l'autre sous celle d'un oiseau qui se tient sur la terre, a été déjà cité, ainsi que le vers IX, 71, 9, où l'oiseau divin qui regarde d'en haut la terre, cf. IX, 97, 33, est le Soma-soleil. C'est sans doute encore Soma qui est désigné au vers V, 44, 11, par le double nom de breuvage et d'aigle. La figure de l'oiseau peut d'ailleurs se combiner avec quelque autre des représentations de Soma pour former des monstres mythologiques. Ainsi au vers IX, 86, 43, Soma est appelé le taureau qui vole.

SECTION VI

LE PERSONNAGE MYTHIQUE DU MALE

De l'étude poursuivie dans les précédentes sections de ce chapitre, il résulte que le personnage du mâle, sous les différentes formes, animales ou humaines, qu'il prend dans la mythologie védique, c'est-à-dire comme taureau, comme cheval ou comme oiseau, comme héros ou comme prêtre, peut représenter des éléments divers. Il peut en représenter plusieurs sous une seule de ces formes dont nous avons constaté les applications multiples, et il peut les représenter, non-seulement tour à tour, mais à la fois. En effet, le soleil dans le ciel, l'éclair dans l'atmosphère, et, sur la terre, le feu et le breuvage du sacrifice, ne sont pas seulement figurés par les mêmes images et quelquefois désignés par le même nom : ils sont effectivement identifiés, comme n'étant que les manifestations diverses d'un même élément dont les deux formes principales, feu et breuvage, distinctes sur la terre, se confondent dans un même phénomène atmosphérique, l'éclair, et dans un même corps céleste, le soleil.

La querelle qui s'est élevée dans les études de mythologie comparée entre les partisans de l'interprétation *solaire* et ceux de l'interprétation *météorologique* des mythes paraît donc sans objet sur le domaine de la mythologie védique[1]. Les mythes de l'orage se confondent avec ceux du lever du jour, non-seulement parce que les éléments de ces deux ordres de phénomènes, et, ainsi que nous le verrons, les éléments femelles, comme les éléments mâles, ont été représentés par les mêmes figures, non-seulement parce que, dans l'un et dans l'autre, les relations des éléments mâles et des éléments femelles ont été conçues de la même manière, mais parce que les éléments d'un même sexe sont réellement identifiés. Et cette identification des éléments des

1. Je crois qu'elle l'est également, et pour les mêmes raisons, sur le domaine de la mythologie indo-européenne.

phénomènes solaires et des phénomènes météorologiques entre eux a peut-être son principe, et en tout cas trouve sa consécration dans l'identification des uns et des autres à des éléments qui sont à la disposition de l'homme sur la terre, et dont celui-ci a composé un sacrifice, assimilé lui-même à l'un et à l'autre ordre de phénomènes.

Je dis que cette dernière identification est la consécration, et peut-être le principe de l'autre. Celle-là, en effet, n'aurait eu qu'un intérêt purement spéculatif. Celle-ci a un intérêt pratique parce qu'elle met les forces de la nature aux ordres de l'homme, qui les combine, sous la forme qu'elles ont prise dans les éléments du sacrifice, comme il veut qu'elles se combinent dans le ciel. Ce ne sont donc pas seulement les phénomènes de l'orage et du lever du jour qui peuvent être confondus dans un même mythe ; c'est encore, et surtout, le sacrifice qui peut être représenté par ce mythe en même temps que les uns et les autres. Pour ne parler que des éléments auxquels nous avons consacré déjà une étude particulière, le soleil et l'éclair ne sont pas les seuls, je ne dis pas entre qui nous puissions hésiter, mais bien que nous ayons le droit de confondre souvent dans l'interprétation du personnage mythique du mâle. Nous pourrons et nous devrons dans bien des cas leur adjoindre l'élément mâle du sacrifice, sous sa double forme de feu et de breuvage, soit que le personnage en question paraisse en effet conçu comme ayant trois séjours distincts dans les trois mondes, soit que, confiné dans le ciel, il y garde néanmoins les attributs du feu ou du breuvage du sacrifice, attributs qui, dans le mythe du sacrifice céleste, appartiennent sans doute au soleil et à l'éclair, mais qui, en dernière analyse, n'en sont pas moins empruntés au feu et au breuvage du sacrifice terrestre. Nous aurons dans le cours de ce livre bien des occasions d'employer ce système d'interprétation, de l'étendre au personnage mythique de la femelle, et de le justifier ainsi par le nombre même des applications qui peuvent en être faites. Il suffira de donner ici quelques-unes de ces applications qui ne rentreraient dans aucun des sujets particuliers que nous aurons à traiter.

Avant cela pourtant, nous devons rappeler encore que le ciel lui-même, et, sinon le monde même de l'atmosphère[1],

1. Il est cependant au vers X, 149, 1, comparé à un cheval.

du moins le nuage, sont quelquefois aussi considérés comme des animaux mâles. Le mâle mythique pourra donc quelquefois représenter le nuage ou le ciel. Nous verrons même plus tard que le personnage du ciel ou du nuage mâle, quoiqu'il puisse se distinguer par divers attributs, et particulièrement par celui de la paternité, du personnage qui représente le feu ou le Soma sous ses différentes formes, se confond souvent avec celui-ci, d'autant plus facilement que le feu ou le Soma, en tant que caché, est considéré aussi comme le père du feu ou du Soma visible. Il y a lieu de tenir compte de ces observations dans l'interprétation d'un bon nombre de formules dont la signification peut être plus complexe qu'on ne serait au premier abord tenté de le croire. Ainsi le « taureau noir qui mugit », I, 79, 2, pourrait être le feu caché, éclair ou soleil, comme le taureau dont la demeure mystérieuse est mentionnée au vers IV, 21, 8 (cf. la forme noire du soleil, p. 7), aussi bien que le nuage sombre. Le cheval mâle dont le Soma est la semence, I, 164, 34 et 35, semble bien être le nuage, mais pourrait être aussi le Soma céleste auquel serait ainsi rapportée l'origine du Soma terrestre. Une équivoque du même genre s'attache aux formules équivalentes « Ils ont fait mugir, ils ont fait uriner le taureau », X, 102, 5, et « Le taureau a vomi le beurre », IV, 58, 2.

Nous avons déjà cité (p. 161), le vers IX, 64, 9, où Soma « hennit comme le soleil ». Le soleil y reçoit un attribut qui n'appartiendrait naturellement qu'à l'éclair puisqu'il représente le bruit du tonnerre. Voilà un exemple de la manière dont l'assimilation du soleil à l'éclair, justifiée par l'identité de quelques-uns de leurs attributs, se complétait par la confusion des autres. Nous devrons donc réserver toujours la possibilité d'une confusion de ce genre quand nous relèverons les traits qui, dans la description du mâle, semblent s'appliquer exclusivement soit au soleil, soit à l'éclair, et particulièrement ce « hennissement » que nous voyons au vers I, 152, 5, attribué au cheval mythique, c'est-à-dire à une forme du mâle qui, par elle-même, peut représenter le soleil aussi bien que l'éclair. Sous cette réserve, nous remarquerons que « la course circulaire », I, 6, 1, et le regard qui « contemple les assemblées », IV, 38, 4, déterminent plutôt la figure du cheval dans le sens d'une représentation du soleil.

L'oiseau qui, comme le cheval, est une représentation commune du soleil et de l'éclair, donnerait lieu à des obser-

vations analogues, et c'est sous la même réserve que nous attribuerons aux poëtes qui le mentionnent dans leurs hymnes l'intention de l'assimiler à l'éclair quand ils parlent de sa voix, II, 42, 1-3, et au soleil quand ils parlent de son regard.

Souvent d'ailleurs, la figure du cheval et celle de l'oiseau restent complétement indéterminées. Il en est ainsi par exemple, pour la première au vers V, 54, 5, où la montagne « qui ne livre pas le cheval », qui le retient, peut, comme nous le verrons, représenter, soit la voûte du ciel, soit le nuage, et pour la seconde, dans la formule plusieurs fois répétée *padam veh* « le séjour », III, 5, 5 et 6 ; IV, 5, 8, « le séjour caché » *nihitam*, I, 164, 6 et 7 ; III, 7, 7 ; X, 5, 1, « de l'oiseau », désignant la retraite mystérieuse d'où le soleil sort comme l'éclair, et où il rentre comme lui, c'est-à-dire encore, soit le nuage, soit plutôt la partie la plus reculée du ciel [1].

Sous la figure même du taureau peuvent se confondre, non-seulement peut-être l'éclair et le nuage (p. 5), mais aussi l'éclair et le soleil. Du moins l'Anukrama*n*î, et M. Grassmann après elle, croient-ils pouvoir identifier au soleil le taureau célébré dans l'hymne X, 189 (vers 1 et 2). Remarquons, à ce propos, que le même taureau est au vers 3 appelé un oiseau. Nous avons déjà donné des exemples de cette confusion des représentations mythiques (p. 145 et 225). Citons encore le vers X, 114, 4, où il est dit de l'oiseau, comme en maint passage du veau, qu'il est « léché » par sa mère, et qu'il la « lèche » lui-même. Nous aurons à signaler plus tard la confusion du mâle et de la femelle même. C'est ainsi que les poëtes védiques non-seulement réunissent des éléments différents dans une représentation unique, mais confondent les représentations diverses de façon à produire quelqu'une de ces combinaisons monstrueuses dont la plupart se retrouvent d'ailleurs dans les monstres ailés ou dans les hermaphrodites des autres mythologies indo-européennes, et qui sont présentées souvent dans les hymnes sous forme d'énigmes. Une des plus curieuses est celle des vers X, 102, 10, qui, confondant le cheval et le cocher en tant que représentations équivalentes du mâle, nous montre le cheval placé *au-dessus* du joug, comme le vers I, 164, 3 nous montre les sept chevaux du char à sept roues placés eux-mêmes sur le char qu'ils traînent (voir p. 148).

1. Nous comparerons plus loin cette formule à la formule *padam goh* « le séjour de la vache ».

Il est à peine nécessaire de montrer que le soleil et l'éclair, confondus sous la figure du cheval, de l'oiseau et peut-être même du taureau, peuvent l'être aussi sous toute autre forme plus ou moins indéterminée du mâle. L'aveugle qui recouvre la vue, I, 164, 16, fait songer surtout à l'œil du soleil tantôt fermé, tantôt ouvert (cf. p. 7). Mais la forme invisible du feu que représente le « noir » (cf. *Çyâva* dans la légende des Açvins), peut être l'éclair comme nous l'avons fait remarquer à propos du vers I, 79, 2 (p. 228), aussi bien que le soleil. Même observation sur le mâle dont il est dit simplement qu'il va et vient par les chemins, I, 164, 31; X, 177, 3.

La dernière formule peut s'entendre aussi du feu ou du breuvage du sacrifice, parcourant les chemins qui vont de la terre au ciel. Plus généralement un grand nombre de formules relatives au mâle mythique peuvent s'appliquer non-seulement au soleil et à l'éclair, mais à l'élément qui les représente sur la terre, et qui prend souvent, lui aussi, la forme d'un taureau, d'un cheval ou d'un oiseau ; soit qu'en effet, elles le désignent seul ; soit qu'elles désignent le soleil ou l'éclair revêtus d'attributs empruntés au feu ou au breuvage du sacrifice ; soit enfin qu'elles désignent le mâle à la fois sous trois formes correspondant aux trois mondes.

Nous réservons le cheval du sacrifice pour l'étude spéciale à laquelle donneront lieu les offrandes, renvoyant ainsi par exception au chapitre consacré aux éléments femelles l'une des formes du mâle mythique.

Mais l'élément mâle du sacrifice est aussi représenté sous la forme d'un oiseau au vers III, 7, 7, où les sept prêtres et les cinq adhvaryus qui gardent la place cachée de cet oiseau sont d'ailleurs des sacrificateurs divins. Au vers X, 177, 1, cet oiseau est « oint », c'est-à-dire sans doute arrosé de beurre, par l'opération de l'Asura. Il représenterait donc plutôt, au moins dans ce passage, le feu, tandis que le cheval représente surtout, comme nous le verrons, le breuvage du sacrifice. Mais souvent les deux formes de l'élément mâle, comme feu et comme breuvage du sacrifice, se confondent aussi bien que ses formes correspondant aux différents mondes.

Une énumération curieuse des séjours et des formes de l'être mythique dans lequel se confondent le feu et le breuvage du sacrifice se rencontre au vers IV, 40, 5 : « Oiseau aquatique habitant un séjour brillant, dieu habitant l'atmo-

sphère, sacrificateur habitant sur l'autel, hôte habitant la demeure ; habitant chez les hommes, habitant l'espace, habitant le séjour de la loi, habitant le ciel ; né des eaux, né selon la loi, né des pierres selon la loi. »

Le nombre trois, pour commencer ainsi que nous l'avons fait jusqu'à présent par celui qui comprend toutes les formes essentielles, soit d'Agni, soit de Soma, joue un rôle identique dans les mythes du feu et du breuvage, et ne peut par conséquent déterminer l'application exclusive d'une formule à l'un ou à l'autre. Nous retrouverons dans la légende des Açvins Çyâva, le noir, partagé en trois, I, 117, 24, et dans le mythe du cheval du sacrifice, les trois liens, I, 163, 3 et 4, du cheval. Le taureau mythique, qui a trois ventres, trois faces, et en tant que confondu avec la femelle, trois mamelles, III, 56, 3, est aussi attaché à trois endroits, IV, 58, 3, ce qui revient à dire qu'il a trois séjours, cf. III, 56, 5, et il a pénétré chez les mortels, IV, 58, 3. Ce dernier trait, comme la triplicité des formes, convient également au feu et au breuvage du sacrifice. La qualification de *çukra* « brillant », très-souvent donnée à Soma, mais non moins souvent donnée à Agni, ne permet pas non plus de préciser le sens de la formule « Il connaît les trois corps du brillant », X, 107, 6.

C'est par allusion au double séjour de l'oiseau, sur terre et au ciel, qu'il est dit au vers III, 54, 6 de ces deux mondes : « Ils ont leurs places distinctes, comme l'oiseau. » Cet oiseau ne peut représenter que l'élément mâle commun aux deux mondes. Il le représente d'ailleurs sans distinction du feu et du breuvage. On peut au moins hésiter entre ces deux formes au vers V, 44, 12, où il est question de celui qui brille et qui s'avance vers les deux troupes (des hommes et des dieux). Au vers X, 61, 20, au contraire, la qualification d'*arati* « ordonnateur du sacrifice », qui n'est d'ailleurs donnée qu'à Agni, semble déterminer suffisamment la nature du personnage brillant, et régnant sur le bois[1], qui suit pareillement un double chemin.

Le vers IV, 58, 3, en même temps que trois pieds et deux têtes, rappelant la division de l'univers en deux et en trois parties, attribue au taureau quatre cornes correspondant aux quatre points cardinaux, et « sept mains ». Nous verrons au

1. Cette épithète, appliquée à Soma, eût signifié « régnant dans le bois », c'est-à-dire dans la cuve.

chapitre de l'*Arithmétique mythologique*, que ce dernier chiffre s'explique par une autre division de l'univers en sept mondes. Tous servent à exprimer une même idée, à savoir que le mâle, représentant Agni ou Soma, est présent dans tous les mondes.

D'autres formules remplaçant l'être à deux, à trois, à plusieurs formes, par deux, trois ou plusieurs êtres qui se correspondent dans les différents mondes, s'expliquent également par le mythe des différentes formes d'Agni et de Soma, sans que souvent il y ait lieu de distinguer entre le feu et le breuvage.

Telles sont, pour le nombre trois, celles des vers VII, 33, 7 et V, 69, 2 : « Il y en a trois qui répandent leur semence dans les mondes » ; — « Trois taureaux brillants se sont séparés, répandant leur semence dans les trois cuves (les trois mondes). »

Comme nous en avons fait la remarque à propos des différentes formes d'Agni, c'est tout à fait par exception que les deux formes célestes de l'élément mâle, feu ou breuvage, sont réunies en couple. Ce sont elles pourtant qui paraissent représentées au vers I, 164, 20, sous la forme de deux oiseaux perchés sur le même arbre, dont l'un (l'éclair) mange les douces figues (cf. *Ibid.*, 1), tandis que l'autre (le soleil) ne mange pas, mais contemple. L'auteur de l'hymne X, 114, après avoir fait au vers 3 mention de deux oiseaux, ajoute au vers 4 : « Il n'y a qu'un oiseau ; il pénètre dans la mer (céleste, comme éclair) et il contemple tout l'Univers (comme soleil). » Au vers 5, il insiste encore en ces termes sur l'identité des différentes formes de l'oiseau, c'est-à-dire d'Agni ou de Soma : « L'oiseau est unique ; ce sont les sages, les prêtres qui, de cet oiseau unique, en font plusieurs par les noms qu'ils lui donnent. » Cf. I, 164, 46 ; cf. aussi Vâl. 10, 1 et 2.

Ordinairement, dans les textes où il est question, soit expressément, soit par voie d'allusion, de deux formes de l'élément mâle, c'est la forme terrestre qui est opposée à une forme céleste. Nous avons cité déjà, dans la section consacrée à Agni (p. 29 et 141), plusieurs passages où le feu terrestre nous a paru désigné par le nom d' « Ayu inférieur ». C'est encore l'élément mâle du sacrifice qui paraît être opposé avec la même qualification d' « inférieur » à son « aîné », c'est-à-dire à l'une de ses formes célestes,

dans les deux premiers vers de l'hymne V, 44, sans que là il paraisse possible d'en déterminer avec plus de précision la nature, comme feu ou comme breuvage. De même l'opposition déjà signalée (p. 30), entre le feu terrestre, toujours visible, et le feu céleste qui paraît et disparaît tour à tour, semble nous donner la clef de la formule « L'immortel a la même origine que le mortel », I, 164, 38; cf. 30. De « ces deux êtres séparés, dont l'un est visible et l'autre invisible », *ibid.*, l'immortel serait le feu du sacrifice, tandis que le mortel serait un élément céleste, comme celui dont il est dit au vers X, 55, 5 « Il est mort aujourd'hui, il vivait hier », la disparition de cet élément étant là considérée comme une destruction (cf. I, 164, 32), en sorte que, lorsqu'il reparaît, c'est un « vivant qui marche à la manière du mort », I, 164, 30 (allusion assez claire à la reproduction régulière des phénomènes célestes). Mais la formule s'appliquerait tout aussi bien à une opposition de la forme terrestre et de la forme céleste de Soma[1].

C'est aussi l'opposition du sacrificateur terrestre, représentant surtout le feu, mais pouvant représenter aussi le breuvage du sacrifice[2], et d'une forme céleste d'Agni ou de Soma, qui paraît avoir donné naissance au mythe des deux sacrificateurs divins. Ici aussi des formules applicables, soit à Agni, soit à Soma, s'éclairent par la comparaison d'autres formules expressément appliquées à Agni et précédemment citées (p. 109, cf. p. 105 et 114-116). Relevons encore à ce propos dans les vers I, 149, 4 et 5, l'épithète *dvijanman* « qui a deux naissances » donnée à Agni, en même temps que la qualification de sacrificateur. Les formules concernant les « deux sacrificateurs » s'expliquent d'ailleurs quelquefois par elles-mêmes, comme celle du vers X, 88, 17, où les « deux conducteurs du sacrifice » sont distingués comme « supérieur », et « inférieur[3] »,

1. Si même, ainsi que nous l'avons supposé (p. 159), c'est de la lune qu'il s'agit au vers X, 55, 5, le rapprochement indiqué dans le texte suggérerait précisément une application particulière de notre formule aux deux formes de Soma, comme breuvage du sacrifice terrestre et comme lune (voir p. 158).

2. Remarquons pourtant qu'au vers VII, 2, 7, les deux sacrificateurs divins reçoivent ensemble le nom de *jâtavedas*, qui peut être considéré comme un autre nom d'Agni.

3. Je ne nie pas que les deux sacrificateurs, quand ils ne reçoivent pas la qualification de « divins », ne puissent quelquefois être deux sacrificateurs réels, humains, comme les deux *adhvaryu* du vers II, 16, 5. Dans notre passage même, c'est l'un de ces deux sacrificateurs humains qui parle

et celle du vers III, 31, 2, où il est dit des deux pieux (sacrificateurs) que l'un (le sacrificateur terrestre) opère, tandis que l'autre (le sacrificateur céleste) fait réussir (cf. X, 110, 2) le sacrifice. La formule « les deux sacrificateurs divins », *daivyâ hotârâ*, se rencontre aux vers X, 65, 10; 66, 13, et dans les hymnes *Aprî* ou *Apra*[1], au vers 7 ou au vers 8. Le vers 7 de l'hymne *Aprî*, III, 4, est répété dans l'hymne III, 7 (vers 8), où il fait suite à un vers (7) concernant les cinq *adhvaryu* et les sept *vipra* (cf. au vers X, 128, 3, la formule *daivyâ hotârah* au pluriel), ce qui confirme notre interprétation, ces derniers nombres correspondant, comme nous le verrons, à une quintuple et à une septuple division du monde. Il renferme lui-même la mention des sept chevaux, qui, ainsi que nous l'avons remarqué (p. 147), ne diffèrent pas des sept prêtres. Enfin, le vers 4 du même hymne *Aprî* III, 4, adressé à deux personnages qui peuvent être aussi les deux sacrificateurs divins, mentionne un seul sacrificateur « établi sur le nombril du ciel » (cf. le sacrificateur immortel, IV, 41, 1), ce qui suggère naturellement l'idée que l'autre est *établi sur la terre*. Au vers II, 3, 7, où les deux sacrificateurs divins sont appelés les premiers sacrificateurs (comme ils le sont aussi du reste au vers III, 4, 7 = III, 7, 8, et aux vers I, 188, 7; X, 66, 13), c'est au contraire le « nombril de la terre » qui est donné avec les « trois plateaux » pour le séjour de ces deux personnages. Ce vers, comme le vers I, 149, 4, par exemple, qui donne pour séjour à Agni trois ciels, puis tous les mondes, en ne lui attribuant pourtant que « deux naissances », est un exemple de la confusion, fréquente dans les formules védiques, des nombres empruntés à différents systèmes de division de l'U-

mais il se distingue expressément, ainsi que son compagnon, du sacrificateur supérieur et du sacrificateur inférieur en disant : « Quand le sacrificateur inférieur et le supérieur parlent, qui de nous deux sait (ce qu'ils disent) ? Les amis (les prêtres en général) ne peuvent que préparer le festin du sacrifice, etc. » Le sacrificateur inférieur est évidemment Agni ou Soma, et le supérieur est une forme céleste d'Agni ou de Soma. Il n'est pas non plus sans intérêt, pour l'interprétation de ce passage, de remarquer que l'hymne entier est consacré à la description du sacrifice des dieux (voir p. 113 et 115), qu'il y est question au vers 15 des deux catégories d'ancêtres, humains et divins, et enfin qu'il renferme au vers 18 des questions laissées sans réponse, comme au vers 17, ce qui doit nous disposer encore à prendre celui-ci dans un sens mystique.

1. Il n'y a d'exception que pour les hymnes VII, 2, et X, 70, où les deux sacrificateurs sont désignés, dans le premier par le mot *kârû* « chantres », dans le second par le mot *ritvijâ* « prêtres ». Cf., encore X, 27, 17.

nivers, ou plutôt un témoignage en faveur de l'équivalence essentielle de ces nombres. Le dernier point fera l'objet d'une étude spéciale au chapitre de l'*Arithmétique mythologique*, ainsi que le phénomène par lequel deux ou plusieurs formes d'un élément mythique, correspondant primitivement aux différents mondes, sont ensuite placées ensemble dans le ciel, comme paraissent l'être en effet nos deux sacrificateurs divins au vers IX, 5, 7, où ils reçoivent ensemble non-seulement le nom de dieux, mais la qualification de *nricakshasà* « contemplant les hommes ».

CHAPITRE III

LES ÉLÉMENTS FEMELLES

SECTION PREMIÈRE

LA TERRE — LE CIEL ET LA TERRE

Au premier rang des éléments femelles, comme au premier rang des éléments mâles, il en faut placer un qui n'est autre que l'un des mondes, non plus simplement conçu comme un séjour des divers éléments, mâles ou femelles, mais lui-même animé. Nous avons annoncé déjà, en traitant du ciel considéré comme mâle, que la terre est toujours femelle. Ajoutons que la terre, en tant qu'animée, est, sous le nom de *prithivî*, distinguée de la surface terrestre, désignée par le nom de *bhûmi*, au vers V, 84, 1, à peu près comme le dieu du soleil peut être distingué de l'astre (voir p. 8).

Mais le ciel lui-même n'est pas toujours considéré comme mâle. La pluie, au lieu d'être représentée comme le sperme d'un mâle, pouvait l'être aussi comme le lait d'une femelle, et une formule telle que « le lait du ciel », X, 114, 1, entraînait l'attribution au ciel d'un nouveau sexe. Et, en effet, le nom ordinaire du ciel, *div*, au nominatif singulier *dyaus*, est souvent féminin (voir Grassmann, *s. v.*). On comprend d'ailleurs que le ciel, considéré tantôt comme mâle, tantôt comme femelle, ait pu prendre à la fois l'un et l'autre sexe, en sorte que l'idée du ciel est une de celles qu'on peut avoir à retrouver sous le mythe de l'hermaphrodite.

Quand le ciel est considéré comme mâle, il forme avec la terre un couple auquel est rapportée l'origine de tous les êtres. La transition de l'idée de séjour, de lieu d'origine, à celle de paternité, est visible au vers I, 185, 2, qui nous montre « les deux qui ne marchent pas, qui n'ont pas de pieds », portant « de nombreux fruits qui marchent, qui ont des pieds ». Et, en effet, le ciel et la terre sont appelés le père et la mère, et invoqués sous ce titre par les hommes, I, 185, 10 et 11 ; V, 43, 2, et *passim*. L'auteur du vers I, 164, 33, dit expressément « Le ciel est mon père, ma mère est cette grande terre », en donnant en outre au ciel le nom de « nombril » et à la terre celui de « cordon » : nous avons cherché à expliquer ces figures bizarres (p. 36).

Le ciel et la terre sont aussi appelés les parents des dieux, en même temps que les deux vastes séjours, I, 185, 6, et reçoivent en cette qualité l'épithète *devapu're*, « qui ont les dieux pour fils », I, 106, 3 ; 159, 1 ; 185, 4 ; IV, 56, 2 ; VI, 17, 7 ; VII, 53, 1 ; X, 11, 9. Après avoir constaté, d'une part, qu'une origine céleste était attribuée à la race humaine (p. 32 et suiv.), et de l'autre, que l'origine des dieux a été rapportée au sacrifice célébré par les ancêtres (p. 139), si bien que la même épithète *devaputra* « ayant pour fils les dieux », au pluriel *devaputrâh*, a été appliquée aux A*n*giras, X, 62, 4, nous ne pouvons nous étonner d'un mythe qui, en rapportant au ciel et à la terre l'origine de tous les êtres (cf. I, 160, 2 ; 191, 6), dieux ou hommes, fait du ciel le père des hommes, et de la terre la mère des dieux. Cependant ce mythe s'explique surtout par les formules qui nous montrent le ciel et la terre « enveloppant » toutes les races, y compris celles des dieux, III, 54, 8, et leur sein recevant les dieux, II, 41, 21, ainsi que l'homme, qui y repose comme un fils, I, 185, 2. Tout ce qui se voit dans l'espace ouvert entre le ciel et la terre, les êtres qui en habitent la limite inférieure, comme les phénomènes qui ont pour théâtre cet espace entier, cf. I, 124, 5, et que les personnages divins représentent plus ou moins directement, ont pour *parents* le couple de la terre et du ciel.

Mais les dieux, fils du ciel et de la terre, sont aussi ceux qui ont étayé les deux mondes, X, 65, 4 et 7, que dis-je ? qui les ont eux-mêmes engendrés, X, 66, 9 ; cf. I, 160, 4. C'est qu'en effet les phénomènes lumineux qui apparaissent, qui « naissent » entre le ciel et la terre, font en même temps

apparaître, « naître », la terre et le ciel. Voilà donc une solution toute prête pour l'énigme des fils engendrant, ou rajeunissant leurs parents, que nous rencontrerons plus d'une fois dans la suite de ce livre. « Connaître la naissance » du ciel et de la terre, VII, 34, 2, n'est pas d'ailleurs, pour les chantres védiques, une moindre merveille qu'« engendrer le ciel et la terre », une telle connaissance impliquant à leurs yeux l'existence au moment de l'enfantement de ce père et de cette mère de toutes choses.

Selon un usage védique sur lequel nous reviendrons, et qui consiste à donner pour nom à deux objets ou à deux êtres formant un couple, le duel du nom d'un seul d'entre eux, le ciel et la terre, désignés quelquefois par un seul des duels *dyâvâ* ou *prithivî*, aussi bien que par la réunion des deux (cf. p. 1), ont pu l'être aussi, en qualité de parents de tous les êtres, par le duel des mots *mâtri*, I, 155, 3 ; IX, 85, 12 ; X, 1, 7 ; 35, 3 ; 64, 14 ; ou *janitrî*, VII, 97, 8 ; X, 110, 9, « mère », aussi bien que par celui du mot *pitri* « père » (voir Grassmann, *s. v.*). Plus généralement on peut expliquer de la même manière l'attribution ordinaire du genre féminin aux épithètes du ciel et de la terre, par exemple à cette épithète *devaputre* « ayant pour fils les dieux », déjà citée, d'autant plus qu'au vers VII, 53, 2, une épithète également féminine, *pûrvaje* « nés les premiers » (cf. *jyeshthe* « aînés », IV, 56, 1), est accolée au duel du nom *pitri* « père ».

Cependant nous ne devons pas oublier que le ciel lui-même a été aussi considéré comme femelle, ce qui laisse subsister la possibilité d'une autre explication pour les formules où le ciel et la terre sont désignés par le duel d'un nom signifiant « mère », ou reçoivent une épithète du genre féminin. On sera tenté aussi d'expliquer dans ce nouvel ordre d'idées celles où il est parlé du beurre ou du lait, VI, 70, 2 ; X, 65, 8, du ciel et de la terre, lait que les prêtres (font couler) avec des prières, I, 22, 14. Remarquons en passant que ce lait du ciel et de la terre paraît n'être autre chose que la pluie. La terre, il est vrai, est nourricière par ses sucs, comme le ciel l'est par la pluie. Mais c'est à la pluie que les sucs de la terre sont empruntés. Or, la pluie, qui mouille le ciel aussi bien que la terre, V, 85, 4, paraît avoir été considérée comme le lait de la terre en même temps que du ciel (cf. II, 27, 15 ; cf. encore I, 185, 5), de même que dans la conception précédemment étudiée, le ciel

et la terre sont le père et la mère de toutes choses. Il faut remarquer d'ailleurs à propos du « lait » du ciel et de la terre, que d'autres formules attribuent au contraire au ciel et à la terre une « semence » abondante, I, 159, 2 ; VI, 70, 1 ; X, 92, 11, sans qu'il puisse être question en aucun cas de l'assimilation de la terre à un mâle. Il faut plutôt voir là un exemple de la facilité avec laquelle les chantres védiques étendent à un couple les attributs propres de l'un des personnages dont il est formé, à peu près de la même manière qu'ils désignent le couple lui-même par le nom d'un seul de ces personnages sous la forme du duel. Le mythe du « lait » du ciel et de la terre ne serait donc pas suffisamment caractéristique par lui-même, et il le serait d'autant moins que le nom de « lait » est aussi donné à la semence du mâle, I, 105, 2. En somme la meilleure raison que nous ayons de croire que le couple du ciel et de la terre est quelquefois considéré comme un couple de femelles, est encore le genre féminin souvent attribué au mot *dyaus* lui-même.

Le ciel et la terre, comparés à deux femmes au vers X, 93, 1, reçoivent aux vers I, 185, 5 ; III, 54, 7, le nom de « sœurs », et au vers X, 13, 2, celui de « jumelles[1] ».

Ils sont aussi représentés comme deux vaches, IV, 25, 10; cf. V, 30, 9. Puis, comme nous avons vu Agni, par exemple, tour à tour cheval et conducteur de chevaux, de même l'auteur du vers VII, 99, 3, au lieu de représenter le ciel et la terre comme des vaches, leur applique l'épithète *dhenumatî* « ayant des vaches ».

Une représentation beaucoup plus bizarre serait celle qui ferait de la terre une cavale. Le nom de « cavales » est pourtant, au vers III, 56, 2, donné aux « trois terres », formule dont le sens sera expliqué plus tard. L'assimilation du ciel à un cheval ou à une cavale aurait pu s'expliquer peut-être par le mouvement apparent du ciel nocturne (VII, 86, 1?). Mais d'où a pu venir l'idée d'un mouvement de la terre? Il n'en est pas moins certain que la terre reçoit au vers V, 84, 2, l'épithète *vicârinî*, qui implique un mouvement (cf. *Revue critique*, 1875, II, p. 390), et qu'au vers X, 149, 1, Savitri est représenté retenant la terre avec des rênes. On peut citer encore comme des témoignages confirmant l'existence du

1. Au vers IX, 68, 5, le nom de « jumeaux » (frère et sœur) paraît désigner également le ciel et la terre.

mythe qui attribuait un mouvement à la terre en même temps qu'au ciel, non pas sans doute les formules qui, sous le nom de Ciel et Terre, appellent au sacrifice, en même temps que les autres dieux, des personnages divins évidemment distingués du ciel et de la terre matériels, VII, 53, 2; cf. III, 7, 9, mais peut-être cette prière adressée au ciel et à la terre, X, 178, 2 : « Puissions-nous n'éprouver de dommage, ni à votre arrivée, ni à votre départ ! » En effet, le ciel et la terre, réunis chaque nuit, comme ils le sont passagèrement pendant les ténèbres de l'orage (par les Maruts, VIII, 20, 4) ou, car les mêmes phénomènes sont aussi interprétés de cette manière, disparus, ou même partis, sont de nouveau séparés, ou, selon l'autre conception, reparaissent, reviennent au lever du jour et à la fin de l'orage. Ainsi peuvent s'expliquer, dans la formule précédemment citée, l'arrivée et le départ du ciel et de la terre 1. Ainsi doivent s'expliquer en tout cas celles qui nous montrent les anciens sacrificateurs, III, 54, 4 (et les Maruts, I, 72, 4; cf. 6), « trouvant » le ciel et la terre, comme ils « trouvent » la lumière, IV, 1, 14, la lumière « cachée », VII, 76, 4, et celles qui attribuent aux mêmes personnages, III, 31, 12, à Agni (p. 139), à Soma (p. 212), aux différents dieux, une œuvre qui consiste à séparer les deux mondes en les étayant. Cette idée que le ciel et la terre sont « fixés » à leur place par les dieux ou les sacrificateurs en suggérait assez naturellement une autre, celle d'un « mouvement » antérieur de l'un et de l'autre monde. L'idée du mouvement semble combinée avec celle de la stabilité au vers X, 89, 4, où les deux mondes étayés et séparés par Indra sont comparés à deux roues à la fois séparées et retenues par l'essieu, cf. VI, 24, 3. Au vers I, 121, 11, l'épithète *acakre* « sans roues », donnée au ciel et à la terre, peut suggérer l'idée d'un mouvement « propre » aussi bien que celle de l'immobilité.

Passons maintenant aux représentations non animées du ciel et de la terre. Nous avons vu (p. 180) qu'ils sont appelés les deux cuves, *camû*, cf. *onî*, du Soma. Ajoutons aux passages déjà cités les vers I, 164, 33; III, 55, 20, où le duel *camû* désigne certainement le ciel et la terre ; cf. IV, 18, 3. Les deux mondes reçoivent aussi le nom de *dhishane* « les

1. Et peut-être aussi, au vers III, 7, 1, l'opposition des verbes *sam car* et *pra sri*.

deux coupes », ou plutôt encore « les deux cuves » (voir p. 148), I, 160, 1; III, 49, 1; VI, 8, 3; 50, 3; 70, 3; VIII, 50, 2; X, 44, 8.

Le même nom, au pluriel, V, 69, 2. cf. IV, 36, 8; IX, 59, 2, et d'autres noms équivalents (p. 178) sont d'ailleurs donnés aux trois mondes du ciel, de l'atmosphère et de la terre.

Le ciel est peut-être désigné au vers X, 101, 8, par le nom de *camasa* « coupe ».

Dans l'un des passages où les deux mondes reçoivent le nom de cuves, *dhishane*, VI, 8, 3, ils sont en même temps comparés à deux « peaux », *carmanî*, cf. VIII, 6, 5, apparemment comme « tendus, étendus » par Agni Vaiçvânara. La surface de la terre est appelée une peau au vers X, 68, 4, « Brihaspati a fendu avec l'eau (de la pluie) la peau de la terre », cf. I, 85, 5; V, 85, 1.

Le ciel a pu être en outre, aussi bien que le nuage (voir section III), désigné par le nom de montagne, de montagne « suprême », IX, 87, 8, et par celui de « pierre », *açman*, VII, 88, 2.

SECTION II

L'AURORE — L'AURORE ET LA NUIT

L'élément femelle du ciel, si l'on prend ce dernier mot au sens restreint et en l'opposant au terme d'atmosphère, le phénomène dont nous constaterons plus loin les relations dans le monde de la lumière avec le soleil, est l'aurore, née dans le ciel, VII, 75, 1, fille née dans le ciel, VI, 65, 1, ou plus simplement fille du ciel (Voir Grassmann, s. v. *duhitrî*).

Comme le soleil lui-même, l'aurore est l'un des premiers objets de l'amour et des vœux des Aryas védiques. Outre plusieurs fragments et beaucoup de vers isolés, une vingtaine d'hymnes lui sont exclusivement consacrés, et elle y est invoquée sous son nom vulgaire *ushas*, pris d'ailleurs, tantôt au singulier, tantôt au pluriel, dans ce dernier cas par allusion à la succession des jours qui ont chacun leur aurore.

Ces hymnes sont presque tous au nombre des plus poétiques que renferme le *R*ig-Veda. Ce sont même eux qui paraissent avoir le plus contribué à répandre dans le public les idées fausses qu'on y nourrit sur le caractère général du recueil. Nous n'y chercherons que des indications précieuses sur l'un des types principaux de la femelle mythique, et ne nous laisserons pas induire par leur charme décevant à ne plus chercher dans les formules ordinaires de la pensée védique que de simples descriptions du lever du jour.

Tout d'abord, comme je l'ai fait pour le soleil, j'indiquerai brièvement en quels termes les *r*ishis célèbrent l'importance du rôle joué par l'aurore dans l'ordre des phénomènes naturels. L'aurore fait la lumière, VII, 77, 1, et chasse les ténèbres, *ibid.*; VI, 65, 2, elle chasse les ténèbres avec la lumière, IV, 52, 6; VII, 78, 2, et du même coup elle chasse aussi l'ennemi, V, 80, 5, les tromperies ou les démons trompeurs, VII, 75, 1, les mauvais rêves, VIII, 47, 18. On dit aussi qu'elle « cache » l'obscurité, IV, 51, 9, qu'elle la cache avec la lumière, VII, 80, 2. Elle sépare les deux mondes, VII, 80, 1, qui étaient confondus pendant la nuit, elle éclaire les chemins, VII, 79, 1, et les rend aisés à suivre, V, 80, 2; VI, 64, 1, elle les ouvre, V, 80, 3, ou, selon l'expression hardie du vers VII, 75, 1, elle les éveille; elle ouvre la voie à l'homme, IV, 51, 1. En ramenant le jour, l'aurore prolonge la vie, VII, 77, 5; en le ramenant sans cesse elle « fait vieillir la vie », I, 92, 10, c'est-à-dire la prolonge jusqu'à la vieillesse [1]. De là, cette prière d'un poëte à l'aurore « Rayonne-nous la vie (avec une nombreuse descendance) », I, 113, 17, cette affirmation d'un autre « Le souffle, la vie de l'univers, réside en toi quand tu brilles », I, 48, 10, et enfin ce vers, l'un des plus frappants du *R*ig-Veda par le tour et le mouvement lyrique de la pensée et de l'expression, I, 113, 16: « Levez-vous ! Notre souffle vital est venu vers nous. L'obscurité s'est enfuie. La lumière arrive. Elle (l'aurore) a laissé la route libre au soleil pour qu'il la suive. Nous sommes parvenus au moment où les hommes voient leur vie prolongée. »

En dissipant l'obscurité, les aurores font apparaître tous les biens qu'elle avait dérobés au regard, I, 123, 6. Cette idée suffirait au besoin à rendre compte des libéralités attribuées

1. Il me paraît évident que l'expression ne doit pas être prise en mauvaise part, comme elle semble l'être par MM. R. et Gr.

à l'aurore, qui en font le modèle des bienfaiteurs célestes, VI, 50, 8, et dont l'une des formules les plus curieuses parce qu'elle fait songer à la Fortune classique est la suivante : « Tu portes de grands biens au mortel qui n'a pas quitté sa demeure », I, 124, 12; VI, 64, 6. Mais il ne faut pas oublier que l'heure du lever de l'aurore est aussi celle du sacrifice, en sorte que les biens qu'elle est censée apporter peuvent être ceux que l'homme croit obtenir par le sacrifice, cf. IV, 51, 7. Il est vrai que le jour et l'aurore elle-même sont compris au nombre de ces biens. Mais une telle conception ne nous éloigne pas moins du naturalisme pur. En général, il faut reconnaître que les hymnes à l'aurore, en dépit de leur caractère plus simple et plus poétique, ne sont pas plus que les autres exempts d'allusions à la toute-puissance du sacrifice et des sacrificateurs.

La chose va jusque-là qu'au vers I, 124, 4, par une comparaison inverse de celle qu'eût pu nous suggérer notre propre façon de penser, il est dit que l'aurore a fait apparaître des biens comme Nodhas, c'est-à-dire comme un personnage, probablement mythologique, mais jouant dans le *R*ig-Veda le rôle d'un prêtre, I, 61, 14; 62, 13; 64, 1; nous lisons du reste dans le même vers qu'elle a réveillé ceux qui dorment, comme le prêtre (qui appelle l'homme au sacrifice, voir *Revue critique*, 1875, II, p. 371). Dans ces mêmes hymnes où l'on ne veut voir que l'expression d'un sentiment religieux tout naïf et tout spontané, se confondant presque avec le pur amour de la nature et la reconnaissance pour ses dons, les prêtres n'oublient pas leur intérêts, I, 48, 4 : « O aurore ! Ka*n*va, le premier des Ka*n*vas, célèbre ici les noms des riches sacrificateurs qui, à ton arrivée, se préparent à répandre leurs dons. » Nous avons déjà constaté du reste, en parlant de la dakshi*n*â, la relation qui s'est établie naturellement dans l'esprit des rishis védiques entre l'aurore et le salaire du sacrifice. En ce qui les concerne personnellement, on peut donc dire que les dons de l'aurore consistent avant tout dans ce salaire même.

Bien que les aurores successives soient quelquefois distinguées et représentées comme se suivant en effet les unes les autres, I, 113, 8; 124, 2, d'autres textes nous les montrent partant et revenant, I, 123, 12. Selon cette conception, il n'y a en réalité qu'une seule et même aurore, se manifestant de nouveau chaque jour, I, 123, 4, et qui à chacune de ses

apparitions est une « revenante », I, 123, 2. Cette aurore unique et persistante doit avoir en dehors des limites du monde visible une demeure où elle rentre quand elle disparaît aux regards des hommes. C'est de cette même demeure qu'elle vient lorsqu'elle se montre à l'orient, VII, 76, 2. Si j'entends bien le vers I, 48, 6, elle n'aime pas ce séjour, *padam na veti*, et en effet nous verrons que selon certains mythes elle y est prisonnière. L'homme est impatient de l'en voir sortir et inquiet de savoir comment il pourra hâter sa venue, I, 30, 20 : « Comment peux-tu être contentée, O Aurore? Quel est, ô immortelle, le mortel que tu aimes? Qui vas-tu trouver, ô brillante? »

Avant d'en venir aux diverses représentations de l'Aurore, qui sont ici pour nous le point le plus intéressant, j'ouvre une parenthèse pour faire observer qu'en dépit de la distinction généralement maintenue dans la mythologie védique entre les éléments mâles et les éléments femelles, il n'est pas impossible que l'aurore ait été quelquefois assimilée à l'Agni céleste, ou distinguée de lui seulement comme le fait même de la manifestation de l'élément manifesté. Le nom féminin de l'éclair, *vidyut*, a déjà donné lieu à une observation analogue. Les splendeurs d'Agni sont en effet comparées, en même temps qu'aux éclairs du nuage pluvieux, aux aurores, ou pour traduire exactement l'expression employée, aux étendards des aurores, X, 91,5. Le terme d'étendard, *ketu*, désigne plusieurs fois l'éclat de l'aurore, 1,92,1; VII, 76,2, qui est appelée aussi l'étendard de l'immortalité, III, 61,3, et, ce qui nous importe davantage ici, l'étendard du sacrifice, I, 113,19. Cette dernière qualification étant ordinairement donnée à Agni, V, 11,2; III, 3,3;10,4, appelé aussi l'étendard divin, I, 27,12, on peut se demander si l'aurore, quand elle la reçoit, n'est pas assimilée au feu du sacrifice céleste. Au vers III, 8,8, les dieux sont priés de favoriser le sacrifice (des hommes) et de dresser l'étendard du sacrifice, sans doute de leur propre sacrifice, c'est-à-dire d'allumer le feu céleste, comme les hommes ont allumé le feu terrestre. Or, cet étendard du sacrifice céleste paraît être encore l'aurore. Il ne diffère pas vraisemblablement des poteaux brillants qui, d'après le vers suivant, sont venus vers les hommes comme des oiseaux, et qui ne peuvent être que les aurores, expressément comparées dans un autre passage aux poteaux des sacrifices, IV, 51,2, cf. I, 92, 5, comme Agni du reste est assimilé lui-même à une colonne,

IV, 5, 1. Une allusion à la correspondance des deux étendards du sacrifice, céleste et terrestre, est peut-être encore renfermée dans le vers IV, 51,11, où le prêtre qui invoque les aurores reçoit l'épithète *yajnaketu* « qui a en sa possession l'étendard du sacrifice, c'est-à-dire Agni ». N'est-ce pas encore dans le ciel qu'il faut placer ce sacrifice élevé, *brihat*, dont les aurores « conduisent le commencement », VI,65,2? Sans doute l'aurore aurait pu être aussi conçue comme dirigeant le sacrifice terrestre, qui commence lorsqu'elle apparaît, et où elle amène les dieux, I, 48, 12, et on pourrait interpréter ainsi les formules d'après lesquelles elle a « engendré », VII, 78,3, ou « fait briller », VII, 80,2, le sacrifice, d'autant plus qu'avec le sacrifice, ces formules nomment encore, non-seulement le soleil, mais Agni lui-même auquel elle ne saurait donc être assimilée en ce cas. Toutefois on comprendrait aussi, selon la remarque déjà faite, qu'elle n'eût là été distinguée de lui, soit de l'Agni céleste, que comme l'éclair femelle peut l'être de l'éclair mâle. Quoi qu'il en soit, nous lisons encore au vers VII, 75, 3, que les rayons de l'aurore « engendrent » les *vrata* divins, cf. I, 123, 13, ce qui peut s'entendre de l'ordre naturel du monde, mais aussi, comme nous le verrons, du sacrifice céleste. Enfin, d'après le vers I, 113, 12, l'aurore porte le festin des dieux.

L'aurore est comparée quelquefois à une cavale brillante, I, 30,21 ; IV, 52, 2. Mais la représentation des aurores sous forme de vaches est plus fréquente. Elles sont comparées à des troupeaux de vaches, IV, 51, 8 ; l'aurore a ouvert l'obscurité (pour en sortir), comme les vaches de leur étable, I, 92, 4. Les aurores sont appelées elles-mêmes des vaches brillantes, et des vaches-mères, I, 92, 1, et l'obscurité dont elles ont ouvert les portes est directement assimilée à une étable, IV, 51, 2. Nous verrons plus tard quel peut être le veau « brillant », I, 113, 2, de l'aurore. Son lait, cf. VII, 41, 7, est la lumière qu'elle porte dans son sein, III, 30, 13 et 14.

Vache elle-même, l'aurore est aussi mère de vaches, I, 124, 5 ; IV, 52, 2 ; VII, 77, 2; cf. V, 45, 2. Ces vaches dont elle est mère et qui l'accompagnent, X, 172, 1, cf. I, 92, 12 ; II, 28, 2 ; VII, 79, 2, sont ses propres rayons, comparés à des troupeaux de vaches au vers IV, 52, 5, et appelés comme nous le verrons plus loin, les vaches rouges qui s'attellent elles-mêmes, I, 92, 2. Elles ne diffèrent en réalité pas plus de l'aurore elle-même que les flammes d'Agni ne diffèrent du

feu. Il faut remarquer à ce propos que la notion des rayons de l'aurore, identiques à l'aurore elle-même, peut souvent servir, aussi bien que celle de ses apparitions successives, à expliquer les formules où figurent plusieurs aurores. Ajoutons que les vaches peuvent aussi symboliser en général les présents de l'aurore, comme ceux des différents dieux.

Comme l'a prouvé le vers I, 92, 4, l'acte d'ouvrir l'étable n'était pas incompatible avec la comparaison de l'aurore à une vache ou sa représentation sous cette forme. Il est certain pourtant qu'il convenait mieux encore à un personnage de forme humaine. La même observation s'applique à plus forte raison aux formules portant, sans allusion directe aux vaches et à l'étable, que l'aurore a ouvert les portes de la caverne solide, VII, 79, 4, les portes, I, 48, 15, ou, selon l'expression moins figurée du vers I, 92, 11, les extrémités du ciel. Il y a mieux : au vers VII, 75, 7, l'aurore brisant les forteresses, paraît délivrer les vaches. Ailleurs elle est appelée la maîtresse de l'étable, III, 61, 4, et le vers VI, 65, 5 paraît également lui attribuer la propriété des étables de vaches ouvertes par les A*n*giras. On se la représenterait donc volontiers, dans les deux dernières citations, comme une bergère, dans la précédente comme une guerrière. Elle est en effet comparée à un héros, à un archer, quand elle chasse l'obscurité, VI, 64, 3; elle est qualifiée de victorieuse, I, 123, 2. Mais au vers I, 92, 1, les aurores comparées à des guerriers qui brandissent leurs armes, sont en même temps appelées les vaches rouges, les vaches-mères. On voit par là que les représentations fondées sur la distinction de l'aurore et de ses rayons sont aussi mal fixées que cette distinction elle-même.

Cependant l'aurore est souvent comparée à une jeune femme, I, 48, 5; VII, 77, 1, ou appelée de ce nom, I, 123, 2 et 9 ; IV, 52, 1 ; VII, 80, 2. Elle est ainsi représentée parée de vêtements, I, 113, 7 ; 124, 3 ; VII, 77, 2, et d'ornements, VII, 78, 1, cf. 79, 2, brillants, qui la font ressembler aux invités d'une noce, I, 124, 8, et qui resplendissent lorsqu'elle a écarté le vêtement noir (de la nuit), I, 113, 14. Mais en même temps elle découvre son corps, V, 80, 4, cf. 6, comme une brillante jeune fille lavée par sa mère, I, 123, 11 ; elle montre son sein, VI, 64, 2, cf. I, 124, 4, en souriant, I, 123, 10; cf. I, 92, 6; elle est alors comparée tantôt à une baigneuse, V, 80, 5, cf. VIII, 64, 8, tantôt à une danseuse, I, 92, 4, ou encore à une épouse richement vêtue qui se dévoile en

souriant aux yeux de son époux, I, 124, 7, ou même à une femme sans frère qui va elle-même chercher les hommes, *ibid.*

Du reste si l'aurore est représentée sous les traits d'une jeune fille, ce n'est pas qu'elle ne soit pourtant très-ancienne. Les anciens *r*ishis l'ont invoquée déjà avant les nouveaux, I, 48, 14, qui la prient de venir et de répandre ses dons comme autrefois, VI, 65, 6; cf. 1, 124, 9; IV, 51, 4; V, 79, 1-3. Mais l'aurore antique, quand elle n'est pas distinguée expressément des nouvelles, IV, 51, 6, est considérée comme renaissant sans cesse, I, 92, 10, et prenant une nouvelle vie, VII, 80, 2. Aussi l'aurore est-elle appelée à la fois vieille et jeune, III, 61, 1, cf. 3; elle est la jeune revenante, I, 123, 2.

Comparée parfois, comme nous l'avons constaté, à une cavale, l'aurore est plus souvent représentée sur un char, I, 48, 10, et *passim*, et portée elle-même par des chevaux brillants, I, 49, 1 et 2; III, 61, 2; VI, 65, 2; VII, 75, 6; 78, 4; dans ce char, VII, 78, 1, et avec ces chevaux, I, 92, 15, elle charrie tous les biens qu'elle destine aux hommes; cf. I, 48, 3; 7; 10. Les chevaux de l'aurore représentent vraisemblablement ses rayons, comme les vaches dont elle est mère, et qui semblent remplacer ses chevaux dans le vers I, 92, 2, où il est dit qu'elles s'attellent elles-mêmes. Ailleurs, l'attelage de l'aurore se compose de bœufs, I, 124, 11; V, 80, 3; VI, 64, 3; cf. 5; mais la base naturaliste du mythe reste vraisemblablement la même. Le sexe des animaux ne peut être déterminé dans la formule *gavâm netrî* « conductrice de bœufs ou de vaches », appliquée également à l'aurore, VII, 76, 6.

L'aurore n'est pas seulement la mère des vaches, c'est-à-dire de ses propres rayons. Les hommes la comparent à une mère dont ils seraient les fils, VII, 81, 4, et elle est la mère des dieux mêmes, I, 113, 19. Ajoutons que l'aurore qui fait apparaître tous les mondes ou tous les êtres, VII, 80, 1, qui s'étend du ciel à la terre, III, 61, 4, remplit l'atmosphère, VII, 75, 3, le sein des deux mondes, I, 124, 5, fait le tour des cinq races, VII, 75, 4, et les éveille, VII, 79, 1, qui ne néglige ni ses parents, ni les étrangers, ni les grands, ni les petits, I, 124, 6, c'est-à-dire ni les dieux, ni les hommes, que l'aurore, dis-je, est appelée la maîtresse du monde, VII, 75, 4, lequel s'incline tout entier devant sa splendeur, I, 48, 8.

L'aurore, dans les hymnes védiques, forme souvent un

couple avec la nuit. Il semble, à la vérité, que les rapports de l'aurore et de la nuit doivent se réduire à un état d'opposition et d'hostilité réciproque. En effet, les ténèbres, comparées tantôt implicitement à une mer dont les hommes ont atteint l'autre rive quand brille le jour, I, 183, 6; VII, 73, 1, tantôt explicitement à une peau que les rayons de soleil roulent (et cachent) dans les eaux (célestes), IV, 13, 4, cf. VII, 63, 1, ou encore à un vêtement que la nuit « tisse » sur toute chose, I, 115, 4, et que détisse Agni sous sa forme de soleil, IV, 13, 4, les ténèbres, comme les poëtes védiques ont pris la peine de le constater expressément (voir ci-dessus), sont aussi chassées par l'aurore. Le vêtement noir de la nuit est également écarté par elle, I, 113, 14. Cependant, cette vache noire qui vient s'introduire parmi les vaches brillantes, X, 61, 4, est considérée comme la sœur de l'aurore, sœur que celle-ci écarte, I, 92, 11, et dont elle s'éloigne, X, 172, 4; cf. IV, 52, 1, mais qui s'éloigne aussi de sa sœur, VII, 71, 1, en lui cédant volontairement la place, I, 124, 8; cf. 113, 1 et 2. Ces deux sœurs, *samânabandhû*, I, 113, 2, quoiqu'elles effacent réciproquement leur couleur, *ibid.*, ne se querellent pas plus qu'elles ne s'arrêtent dans le chemin commun qu'elles suivent l'une après l'autre, *ibid.* 3, et quoique de formes opposées, elles n'ont qu'une même pensée, *ibid.* Ce sont certainement encore l'aurore et la nuit qui sont désignées au vers III, 55, 11, comme celles qui prennent diversement leurs formes de jumelles dont l'une est éclatante et l'autre noire, et qui étant, l'une sombre et l'autre brillante, cf. I, 71, 1, sont néanmoins sœurs.

L'aurore et la nuit sont invoquées ensemble en mainte occasion, I, 186, 4; II, 31, 5; VII, 42, 5, et *passim*, mais particulièrement dans les hymnes *Âpri* ou *Âpra*, au vers 7 de ceux qui portent les numéros 13 et 142 dans le premier *mandala*, et au vers 6 de tous les autres. Elles sont le plus souvent désignées, selon un usage védique sur lequel nous reviendrons, par les duels de chacun de leurs noms, séparés ou réunis en un composé impropre *uhâsâ-naktâ*, ou par le duel d'un seul des deux noms, celui de l'aurore, *ushâsau*, I, 188, 6, ou *ushasâ*, III, 14, 3[1]. Remarquons, à ce propos, que le jour

1. Le duel *ushâsâ*, au vers VIII, 27, 2, ne signifie pas comme le veut M. Gr. (Voir pourtant sa traduction) « les deux crépuscules ». C'est par un véritable pléonasme que le singulier *naktam* y est ajouté comme pourrait l'être le duel *naktâ*. Nous reviendrons sur cet usage de la langue.

et la nuit sont également désignés par le duel du nom du jour, *ahaní*, avec, I, 123, 7 ; VI, 58, 1, ou sans, I, 185, 1 ; IV, 55, 3 ; V, 82, 8 ; X, 39, 12 ; 76, 1, l'épithète *vishurûpe* qui permet de traduire l'expression littéralement sans en compromettre le sens : « Les deux jours de forme différente ». On doit entendre de même le jour noir et le jour blanc, VI, 9, I, et les deux sortes de jours dont il est question au vers I, 185, 4, cf. I. Il est clair d'ailleurs que le couple du jour et de la nuit, ou, selon l'expression védique, des deux jours, est essentiellement identique à celui de l'aurore et de la nuit ou des deux aurores, des deux aurores de forme différente, III, 4, 6 ; V, 1, 4, cf. V, 62, 8. Les deux couples sont, il est vrai, passagèrement distingués au vers IV, 55, 3, mais ils semblent confondus au vers 7 de l'hymne I, 123 à l'aurore : « L'un s'éloigne, l'autre arrive, les deux jours de forme différente suivent leur cours ; l'*une* a caché l'obscurité des deux mondes ; l'aurore a resplendi avec son char brillant ». Le féminin, rappelant l' « aurore » et la nuit, précède la mention des deux jours (au neutre) au vers I, 185, 1, qui offre d'ailleurs un intérêt particulier comme posant le problème éternel des origines : « Quelle est la première, quelle est la seconde d'elles deux ? Comment sont-elles nées ? Qui le sait, ô sages ? Elles portent tout ce qui existe ; les deux jours font leur révolution comme avec une roue. » Il semble évident, d'ailleurs, que dans le couple, l'aurore, en tant qu'opposée à la nuit, n'est plus seulement le crépuscule du matin, mais le jour même, cf. X, 127, 3.

Mais le mot *ushas* « aurore » ne désigne pas seulement au duel la nuit en même temps que l'aurore ; il semble dans l'hymne X, 127, désigner au singulier la nuit elle-même (*Revue critique*, 1875, II, p. 390), dont l'apparition est, du reste, exprimée par la même racine (*vas*, avec, V, 30, 13, ou sans le préfixe *vi*, *ibid.*, 14), que celle de l'aurore. Nous reviendrons sur ce sujet à propos du combat d'Indra contre l'aurore.

La nuit désignée isolément par le mot *ushas* est naturellement, comme il résulte de la dernière observation, ainsi que des descriptions de l'hymne X, 127, la nuit brillante, la nuit éclairée par la lune ou par les étoiles. La clarté de la nuit est opposée à celle du jour dans le vers VI, 49, 3, où il est dit des deux filles du brillant (voir chap. IV), qui triomphent tour à tour l'une de l'autre, que l'une est ornée d'étoiles, et que l'autre tire son éclat de la lumière (du soleil). Les vaches

ornées d'étoiles, auxquelles le vers I, 87, 1 compare les Maruts, sont également les nuits; cf. I, 166, 11. Il ne sera pas inutile de remarquer ici qu'un mot désignant souvent le temps de la nuit, le mot *aktu* (voir Grassmann, *s. v.*), n'implique par son étymologie d'autre idée que celle de lumière.

On ne devra pas pourtant conclure des observations précédentes que la nuit formant avec l'aurore un couple désigné par le seul duel *ushasâ* soit nécessairement la nuit brillante. Cette désignation du couple par le nom d'un seul des deux objets dont il est formé, est, je le répète, un usage de la langue védique, et il n'est pas impossible qu'inversement, le jour et la nuit soient désignés aux vers III, 31, 17; IV, 48, 3, par le duel *krishne vasudhitî* « les deux bienfaitrices noires », pour « la noire et la brillante [1] ».

Les différentes représentations de l'aurore sont étendues à la nuit et au couple de la nuit et de l'aurore. Nous avons déjà remarqué que les vaches ornées d'étoiles du vers I, 87, 1, sont les nuits, et nous avons vu l'auteur du vers X, 61, 4, opposer aux vaches rouges la « noire ». L'aurore et la nuit sont ensemble comparées à une vache bonne laitière, VII, 2, 6, (cf. I, 186, 4 ?). Elles reçoivent elles-mêmes la qualification de bonnes laitières, II, 3, 6. Les vaches « crues » (froides, fraîches), dans lesquelles Indra a déposé un lait brillant et cuit (chaud, la lumière du soleil), et dont les unes sont noires et les autres rouges, I, 62, 9, représentent évidemment les nuits et les aurores.

L'aurore et la nuit sont aussi des jeunes femmes divines, VII, 2, 6; X, 110, 6, et souriantes, III, 4, 6, les filles divines du ciel, X, 70, 6, comparées au vers I, 122, 2, à deux épouses. Ces jeunes femmes, dont l'une a une forme noire, tandis que l'autre, l'aurore, a une forme brillante, et qui marchent l'une après l'autre, sont d'ailleurs des « revenantes », I, 62, 8. Elles sont aussi appelées les mères de la loi, I, 142, 7; V, 5, 6, et la chaîne tendue qu'elles tissent, II, 3, 6, peut faire songer au sacrifice céleste.

1. Cf. VII, 90, 3, le « bienfaiteur brillant ».

SECTION III

L'EAU DE LA NUÉE — LES EAUX EN GÉNÉRAL

En passant au monde de l'atmosphère, rappelons d'abord que le nom vulgaire de l'éclair est féminin, et ajoutons que le phénomène lui-même a été quelquefois représenté comme un être femelle. L'éclair mugissant est comparé à une vache, I, 38, 8[1], et au vers I, 164, 29, l'être mythique qui devient un éclair en sortant de son enveloppe, est appelé une vache qui mugit. Le sourire de l'éclair, I, 23, 12; 168, 8; V, 52, 6, rapproché de celui de l'aurore, éveille naturellement l'idée d'une jeune femme souriante. Nous verrons des personnages célestes féminins, Urvaçî, X, 95, 10, Rodasî, I, 64, 9, comparés à l'éclair, qui semble d'ailleurs avoir fourni quelques traits à ces figures, à la seconde surtout. Au vers I, 161, 9, celle qui frappe avec un trait, *vadharyantî*, paraît être également l'éclair. Mais, en citant ces faits pour prévenir toute objection, je dois recommander au lecteur de ne pas oublier que l'éclair, dans la mythologie védique, est avant tout un personnage mâle, dont le nom ordinaire est Agni, comme celui du feu terrestre. C'est ailleurs qu'il faut chercher les véritables femelles de l'atmosphère, celles auxquelles l'Agni-éclair est précisément opposé comme élément mâle.

Le phénomène de l'éclair est immédiatement suivi d'un autre dont le sexe ordinaire, en mythologie, contredit, comme celui de l'éclair, le genre de son nom vulgaire. Je veux parler du tonnerre, dont le nom, *tanyatu*, est masculin, mais qui est régulièrement représenté comme femelle. C'est ce qu'il me sera plus aisé de montrer en traitant de la parole en général, de la prière, dont le prototype céleste est la voix du tonnerre. Je différerai donc l'étude mythologique du tonnerre, ainsi que j'ai fait précédemment pour celle de l'éclair, considéré comme mâle, que j'ai pareillement renvoyé à la section consacrée à son représentant sur la terre, le feu du

1. Mais la mère qui suit son veau quand la pluie coule (*ibid.*) me paraît être la pluie elle-même, de sorte que le veau représenterait alors l'éclair.

sacrifice. Je ferai seulement remarquer que la comparaison ou l'assimilation, qui viennent d'être constatées, de l'éclair femelle à une vache « mugissante », s'applique au tonnerre en même temps qu'à l'éclair. Disons mieux : l'éclair et le tonnerre sont en pareil cas confondus en une seule et même représentation. C'est ainsi encore que les deux phénomènes peuvent être représentés à la fois par un personnage dont il ne faut pas serrer de trop près le nom, celui de *pâvîravî kanyâ*, « la fille de la foudre », VI, 49, 7; X, 65, 13, quoique le rapprochement du mot *tanyatu*, dans le second exemple, puisse faire croire que ce personnage est avant tout le tonnerre.

Enfin, l'atmosphère renferme un élément femelle dont la voix du tonnerre, quoique susceptible d'être personnifiée par elle-même, peut n'être aussi qu'un attribut. Cet élément est l'eau de la nuée, de la nuée qui paraît, comme nous l'avons dit, avoir été assimilée, elle aussi, à un être femelle. Du moins conviendrons-nous, pour plus de simplicité, de rapporter en général à la nuée les représentations de l'eau sous la forme d'un personnage unique. Mais les *rishis* védiques célèbrent ordinairement les eaux au pluriel, soit sous leur nom vulgaire, soit dans les diverses représentations qu'ils leur ont assignées.

Pour les eaux de l'atmosphère, ce n'est plus seulement, comme pour le feu du même monde, le nom le plus employé en mythologie (*agni*), c'est bien le nom vulgaire (*ap*) qui est identique à celui de l'élément correspondant sur la terre. Car le nom de pluie, *vrishti*, ne convient à ces eaux que lorsqu'elles s'épanchent. C'est qu'en effet l'identité des eaux du nuage et des eaux des rivières n'est plus, comme celle de l'éclair et du feu allumé par les hommes, une notion inductive, mais un fait bien et dûment constaté. La descente des eaux du ciel n'est plus comme celle du feu, soit un simple mythe, soit un phénomène réel, mais dont la portée a été singulièrement étendue par la mythologie. Il est rigoureusement vrai que toutes les eaux dont l'homme fait usage lui viennent du ciel. Sans doute une physique un peu plus avancée revendique pour la terre l'origine première de ces eaux, que le ciel ne fait que lui rendre après les lui avoir empruntées. Mais les Aryas védiques, ou du moins les créateurs de leur mythologie, n'en étaient pas encore là. Ils se contentaient de reconnaître la source immédiate du précieux

liquide, et cette source, ils la plaçaient très-légitimement dans le nuage. La mythologie proprement dite, c'est-à-dire la hardiesse exagérée de l'induction, n'intervenait que dans l'explication des alternatives de sécheresse et de saison pluvieuse, dans la détermination des causes qui retenaient la pluie dans les nuages ou qui l'en faisaient couler, dans la recherche du séjour qui servait de récipient aux eaux célestes quand les nuages eux-mêmes avaient disparu.

S'il nous a paru avantageux de ne pas séparer, dans notre étude, du feu allumé sur la terre, celui qui porte le même nom dans l'atmosphère, ni de la prière du prêtre, son prototype, la voix du tonnerre, à plus forte raison ne devrons-nous pas songer à traiter dans deux sections distinctes des eaux du nuage et des eaux de la terre. Seulement, par une solution inverse de la difficulté, c'est l'étude des eaux de la terre que je subordonnerai à celle des eaux du nuage, en traitant des unes et des autres dans cette section consacrée aux femelles de l'atmosphère. J'ai les meilleures raisons d'agir ainsi. Les eaux terrestres ne jouent un rôle bien distinct dans la mythologie védique qu'en tant qu'elles servent aux cérémonies du culte, particulièrement dans la préparation du Soma. Mais les textes où elles figurent dans ces conditions doivent être réservés pour l'étude qui sera consacrée aux rapports des éléments femelles avec les éléments mâles. Je n'aurai donc à m'occuper ici des eaux terrestres comme des eaux célestes que dans l'ordre des phénomènes naturels.

Il est inutile d'insister longuement sur les textes qui constatent l'importance attachée par les Aryas védiques à la possession des eaux terrestres et aux bienfaits de la pluie. La jouissance d'eaux entourées de riches pâturages est le privilége de celui que protégent les Adityas, II, 27, 13. Les quatre points cardinaux, l'univers entier, sont vivifiés par les ondes que laisse couler la vache mugissante, I, 164, 41 et 42, c'est-à-dire le nuage, ou plutôt dans ce passage le tonnerre. Les eaux renferment tous les remèdes, I, 23, 19-21 ; X, 9, 5-7, cf. V. 53, 14 ; X, 137, 6. Il est vrai qu'un poison se trouve aussi quelquefois dans les rivières (ainsi que dans les plantes), et qu'on prie les dieux de l'écarter, VII, 50, 3. De même l'excès des pluies peut devenir funeste, et au vers V, 83, 10, Parjanya est prié, après avoir versé les eaux du ciel en quantité suffisante, de les retenir. Mais en général les eaux ne jouent dans les hymnes et dans la mythologie védique

qu'un rôle bienfaisant. Par l'intervention des idées morales dans le naturalisme primitif d'une part, et par le développement des spéculations philosophiques ou cosmogoniques de l'autre, les eaux sont devenues un moyen de purification pour les fautes de l'homme, I, 23, 22 = X, 9, 8, comme pour les souillures matérielles, cf. X, 17, 10, et elles ont passé pour le premier principe des choses, X, 129, 1 et 3.

Trois hymnes entiers, VII, 47; 49; X, 9, sont adressés aux eaux, qui sont invoquées en outre dans un certain nombre de fragments et de vers isolés, I, 23, 16-23; X, 17, 10; 14, et *passim*, soit seules, soit avec différents dieux, avec les aurores, etc., VI, 52, 3. On les prend à témoin de la vérité de ce qu'on dit, VIII, 63, 15. Les eaux, VII, 49, 1 et 2, les rivières, VII, 47, 3, reçoivent la qualification de « divines »; on attribue même aux rivières la dignité divine avec ce caractère particulièrement auguste qu'implique, comme nous le verrons, le mot *asura*, VII, 96, 1. Il semble peu utile de distinguer à ce point de vue les eaux célestes des eaux terrestres qui leur sont absolument identiques par l'origine. Mais il ne faudrait pas croire non plus que le terme de rivières, non plus que l'épithète *samudra-jyesh'hâh* « qui ont pour aînée la mer » attribuée aux eaux, VII, 49, 1, ne puissent s'appliquer qu'aux eaux terrestres. Dans les exemples dont il s'agit, précisément, la clarification des eaux, VII, 49, 1, la mention des cent tamis par où coulent les rivières, VII, 47, 3, suggèrent, avec allusion aux eaux qui passent mêlées au Soma par le tamis du sacrifice, l'idée des eaux célestes qui s'épanchent également par gouttes [1]. Les termes de mer et de rivières sont d'ailleurs, comme on va le voir, couramment appliqués aux eaux célestes.

Les deux mers, la céleste et la terrestre, sont opposées l'une à l'autre dans les vers X, 98, 5 et 6 déjà cités, d'après lesquels les eaux divines, les eaux de la pluie, qui étaient retenues par les dieux dans la mer supérieure, cf. ibid. 12, se sont, par l'opération du *rishi* Devâpi, écoulées vers la mer inférieure. L'opposition de la mer supérieure et de la mer inférieure se trouve, parallèlement à celle du ciel et de la terre, au vers VII, 6, 7, portant qu'Agni a tiré de l'une et de l'autre les ri-

1. Cependant au vers VII, 49, 2, l'épithète *samudrârthâh* « qui ont pour but la mer (ou le confluent des rivières) » paraît bien désigner les eaux terrestres. Ce vers distingue d'ailleurs plusieurs sortes d'eaux.

chesses qu'il donne aux hommes. Il se pourrait toutefois que dans ce second exemple, le terme de mer fût une simple métaphore, analogue à celle que présente une expression déjà citée, « les quatre mers de la richesse », qui fait allusion aux quatre points cardinaux. Remarquons à ce propos que la mer antérieure et la mer postérieure du vers X, 136, 5, peuvent désigner l'Orient et l'Occident comme source de différents biens. Mais l'opposition des eaux terrestres et des eaux célestes se retrouve dans la formule du vers III, 22, 3, « Les eaux qui sont en haut, dans le séjour brillant du soleil (cf. l'eau du soleil, X, 27, 21), et celles qui sont en bas[1] », et dans l'ensemble de l'hymne X, 30, où je me contenterai de signaler, devant y revenir, l'épithète *dvidhârâh*, « qui ont deux torrents, deux écoulements », appliquée aux eaux (vers 10). D'après le même vers III, 22, 3, Agni se dirige vers le flot, *arna*, du ciel. Le mot *arnava*, qu'on peut traduire « mer » comme *samudra*, désigne encore les eaux du ciel dans des combinaisons telles que « la mer du ciel », VIII, 26, 17, la mer tonnante, X, 66, 11. Ce dernier vers, qui est une énumération de dieux et de mondes, renferme en outre le nom de *samudra*, sous lequel la mer céleste est encore invoquée ou désignée dans une multitude de passages dont un certain nombre seront cités dans la suite du livre ou l'ont été déjà précédemment. Ajoutons seulement encore que dans une énumération des lieux que peut fréquenter Indra, la mention de « la surface de la mer » ajoutée à celle du ciel, de la terre et de l'atmosphère, VIII, 85, 5, ne doit pas être entendue de la mer terrestre, qu'on ne distingue guère de la terre, et où d'ailleurs le dieu n'a que faire, mais de la mer céleste; elle fait avec celle de l'atmosphère une sorte de double emploi dont les exemples abondent dans les formules de ce genre.

L'énumération du vers X, 66, 11 comprenait encore avec la locution signifiant « mer tonnante » et le propre nom de la mer, *samudra*, le mot *sindhu*. Ce dernier, qui est resté le nom de l'Indus, désigne en outre au singulier la mer, qui, comme ce fleuve, reçoit des rivières, et au pluriel les rivières en général. Il désigne aussi, tant au singulier qu'au pluriel,

1. Je ne crois pas qu'on doive la chercher au vers I, 23, 17 ; la préposition *upa*, dans la locution *upa sûrye*, ne signifie pas « au dessous » mais « auprès » du soleil; les eaux qui se trouvent là, et dont l'éloignement est d'ailleurs indiqué par le pronom *amûh*, ne semblent pas opposées, mais associées à celles qui sont « avec le soleil ».

ainsi d'ailleurs que le pluriel des autres mots signifiant « rivière », de *nadî* par exemple, les eaux du ciel. Je me contenterai sur ce point, qui est hors de doute, de renvoyer le lecteur au lexique de M. Grassmann, en signalant uniquement un détail particulièrement intéressant du mythe des rivières. Non-seulement l'eau des rivières terrestres est reconnue identique par sa nature et son origine à celle des rivières célestes ; mais les rivières terrestres, ou du moins les principales d'entre elles, ont chacune leur forme céleste. Je n'insiste pas sur l'identité du nom de l'Indus avec celui qui désigne la mer céleste, identité qui peut s'expliquer par l'emploi du mot *sindhu* comme nom commun. On remarquera pourtant, dans la description de l'Indus qui forme le sujet principal de l'hymne X, 75, des traits qui semblent empruntés à un prototype céleste de cette rivière : non-seulement en effet il est comparé aux pluies qui s'échappent en tonnant du nuage (vers 3), mais il est représenté faisant retentir le ciel *(ibid.)*, et, ce qui est plus caractéristique, conduisant les vaches, c'est-à-dire les rivières, ou simplement les eaux, qui le suivent, vers les « deux bords du vêtement », *sicau* (vers 4), c'est-à-dire d'après l'emploi qui est fait de la même expression au vers I, 95, 7, vers les deux mondes, qu'il baigne tour à tour. Mais nous verrons qu'à la rivière Sarasvatî correspond pareillement dans le ciel une divinité du même nom, représentant particulièrement l'élément humide, ou, pour mieux dire, que les *r*ishis célèbrent sous ce nom un personnage qui a diverses formes, correspondant, non-seulement au ciel et à la terre, mais à toutes les divisions de l'Univers. Remarquons en outre dès maintenant que les noms de Rasâ et de Vipâç, quoiqu'ils appartiennent également à des rivières terrestres, ne peuvent désigner que des rivières célestes aux vers X, 108, 1, cf. 2, et IV, 30, 11. D'après l'un, la Rasâ a été traversée par Saramâ, personnage mythique que nous étudierons plus tard ; d'après l'autre, la char de l'Aurore est tombé brisé dans la Vipâç. Ajoutons que la même rivière Vipâç et la Çutudrî, jointes à l'Indus (Sindhu), adressant la parole au *r*ishi qui arrive sur leurs bords, III, 33, 6 et 7, lui disent qu'elles ont été délivrées par Indra, détail qui ne peut convenir qu'aux formes célestes de ces rivières. Enfin, l'étude des nombres mythologiques nous prouvera que les rivières en général ont autant de formes qu'il y a de mondes, et que la formule des sept rivières par exemple, quoiqu'on

en ait ensuite fait l'application aux rivières terrestres, a sa première origine dans cet ordre d'idées.

Les observations précédentes nous ont fourni, quoique en dehors des cérémonies du culte, de nouveaux exemples du degré de précision où les Aryas védiques poussaient l'assimilation des choses de la terre et du ciel. Nous allons, sans sortir de notre sujet, en rencontrer d'autres encore. Les eaux du nuage sont renfermées dans des cuves divines, IX, 88, 6, qui ne sont autres que le nuage lui-même. Le dieu Parjanya, quand il est distingué du nuage dont il porte le nom, renverse la cuve et fait couler les rivières, V, 83, 8. Varu*n*a répand de même en la renversant la tonne, V, 85, 3, cf. I, 116, 9, la tonne du ciel pleine d'eau d'où Soma tire le liquide en la fendant, IX, 74, 7. Au vers I, 7, 6, le pot qu'Indra découvre représente également le nuage. Il en est de même des vases de bois, *vanâni*, d'où les Maruts font couler les eaux du ciel, V, 58, 6. La source, *utsa*, des mêmes eaux, cette source tonnante que « traient » les Maruts, I, 64, 6, jaillit, d'après le vers II, 24, 4, d'un puits à « bouche » de pierre. Le récipient en est renversé par les Gotamas altérés, I, 88, 4, qui exercent sur lui l'action attribuée, comme nous l'avons vu, au sacrifice, ou pour Gotama par les Maruts, I, 85, 11. Le vers V, 83, 7 place sur le char de Parjanya l'outre pleine d'eau que ce dieu épanche.

Nous venons de voir les eaux célestes tirées de puits et renfermées dans des vases comme les eaux terrestres. Sous forme de rivières, celles-ci coulent des montagnes, et cela eût suffi déjà pour faire attribuer aux montagnes un caractère divin. Les montagnes, en effet, sont invoquées, IV, 34, 8, invoquées avec les eaux, VIII, 18, 16, et elles reçoivent dans une de ces invocations l'épithète *dhruvakshemâsa*h « aux fondements solides », III, 54, 20, cf. 56, 1, qui ne peut, en tout cas, convenir à des montagnes errantes. Il en existe pourtant de telles. Les nuages, dont les montagnes s'enveloppent, V, 85, 4, sont considérés eux-mêmes comme des montagnes, non-seulement à cause de l'aspect qu'ils prennent aux bords de l'horizon, mais aussi et surtout parce que les rivières célestes en sortent. Les montagnes, où brillent les Maruts, VIII, 7, 1, et dont ils font couler les sources, V, 59, 7, sont certainement les nuages au vers I, 19, 7, où ces dieux les poussent à travers la mer (de l'atmosphère). Au vers V, 87, 9, les montagnes du ciel, auxquelles cette fois les

Maruts sont eux-mêmes comparés, reçoivent la qualification d'« aînées », assez souvent donnée aux prototypes célestes des objets terrestres. La représentation des nuages sous forme de montagnes semble se combiner avec leur assimilation à des vaches, ou plus généralement à des mères, dans les passages qui nous montrent Indra fendant le « sein » des montagnes, I, 32, 1, et le « fœtus » de la montagne sortant de celle-ci lorsqu'elle s'ouvre, V, 45, 3.

A l'idée des montagnes s'associe naturellement celle de la « pierre » dont elles sont formées. Les rivières célestes, assimilées à des vaches (voir ci-après), lorsqu'elles ont été délivrées par Indra, étaient renfermées dans une étable de pierre, X, 139, 6. La liqueur découverte par B*r*ihaspati était cachée dans la pierre, X, 68, 8, cf. 53, 8. Le vers V, 56, 4, paraît employer comme des synonymes les mots *parvata, giri,* « montagne », et le terme de « pierre céleste ». Il est question au vers IV, 19, 5, à propos de la délivrance des rivières par Indra, de pierres (ou de montagnes, *adri*) « qui courent » vers ce dieu comme des chars, ou encore comme des mères vers leur enfant. Ces pierres sont vraisemblablement les nuages. Ajoutons qu'au mythe des pierres célestes, se rattachent également ceux de l'allumage du feu (p. 103), et du pressurage du Soma (p. 199) dans le ciel. La pierre que mettent en mouvement les Maruts, par exemple, I, 85, 5 ; 88, 3, cf. 165, 4, ces dieux que nous verrons souvent occupés à préparer le Soma céleste, est susceptible de cette interprétation. Nous avons déjà dit, d'ailleurs (p. 241), que la pierre, et aussi la montagne céleste, peuvent quelquefois représenter la voûte même du ciel.

Les rivières, et plus généralement les eaux, sont dans la mythologie védique représentées par divers êtres animés. L'Indus, au vers X, 75, 7, la Vipâç et la Çutudrî, au vers III, 33, 1, sont comparés à des cavales. La même comparaison est appliquée aux rivières que font couler les Maruts et qui traversent l'atmosphère, V, 53, 7. Nous verrons que la mer ou la rivière céleste désignée par le même nom que l'Indus (*sindhu*) transporte les Açvins, V, 75, 2 ; VIII, 26, 18, et qu'avec la Rasâ, elle « répand » pour eux des chevaux, IV, 43, 6, qui ne sont autres que les flots de l'une et de l'autre. Remarquons à ce propos que les nuages mêmes, ou, comme les appelle le vers V, 83, 3, les messagers plu-

vieux[1], semblent comparés aussi à des chevaux que fouette le cocher Parjanya.

Au vers II, 28, 4, c'est à des oiseaux qui volent que les rivières obéissantes à la loi de Varu*n*a, apparemment les rivières célestes, sont comparées.

Mais la représentation la plus fréquente des eaux, soit terrestres, soit célestes, est la vache. Au vers V, 53, 7, les rivières traversant l'atmosphère sont comparées à des vaches en même temps qu'à des cavales. La nouvelle comparaison se rencontre encore aux vers I, 32, 2; 61, 10; 130, 5, pour les eaux, les rivières, délivrées par Indra. Ces eaux qui avaient pour gardien le serpent, étaient retenues comme le sont par le Pa*n*i, I, 32, 11, les vaches mythiques représentant elles-mêmes, soit les eaux, soit les aurores (voir p. 245). Elles se sont gonflées comme des vaches précédemment stériles, VII, 23, 4. Signalons encore les termes dans lesquels le vers 4 de l'hymne I, 151 à Mitra et Varu*n*a fait allusion à l'empire que ces divinités exercent sur les eaux : « Attelez les eaux comme une vache au joug. » Les rivières célestes sont aussi directement appelées des vaches qui donnent leur lait à Mitra et à Varu*n*a, V, 69. 2. L'auteur du vers V, 55, 5, après avoir dit que les Maruts font tomber la pluie, ajoute : « Vos vaches sont inépuisables. » Les vaches que conquiert le protégé de B*r*ihaspati, II, 25, 4, ne paraissent pas différer des « divines, » *ibid.*, des rivières, *ibid.*, 5, qui coulent pour lui. Les rivières qui entourent Apâ*m* Napât, c'est-à-dire le feu renfermé dans les eaux célestes (voir chap. IV), remplissent une même « étable », II, 35, 3. Elles sont évidemment représentées au vers II, 34, 5 par les vaches qui contiennent des flammes, *indhanvabhir dhenubhi*h. Il est à peine nécessaire de remarquer que pour les rivières, terrestres ou célestes, comme pour les nuages, l'assimilation aux vaches a pour point de départ l'assimilation des eaux au lait, ou, car les *r*ishis védiques emploient à peu près indifféremment ces expressions, au beurre. La pluie qui tombe du nuage est un lait, IV, 57, 8, qui coule de sa mamelle, V, 32, 2. Quant aux eaux elles-mêmes, elles sont assimilées à des vaches conformément à cette tendance mythologique dont nous avons déjà constaté plus d'un effet, et en vertu de laquelle la distinction de l'élément et de l'être qui y préside,

1. Cependant cette expression pourrait aussi s'entendre des éclairs.

ou celle du produit et du producteur s'opère sans intervention d'un nom nouveau, le producteur gardant celui du produit. De là le lait des eaux, X, 17, 14, le lait dont les eaux se gonflent par l'opération des Maruts, I, 64, 6, le lait et le beurre qu'elles portent, X, 30, 13, la mamelle qu'elles laissent couler, X, 30, 11. C'est évidemment la pluie qui est représentée par le lait, V, 85, 4 ; 63, 5, cf. 1, et par le beurre, V, 83, 8, dont Varuna, dont Mitra et Varuna, dont Parjanya, inondent la terre et le ciel. Le beurre et la pluie qu'on demande à la fois à Soma, IX, 49, 3, ne sont qu'une seule et même chose. J'explique dans cet ordre d'idées l'expression curieuse « la pluie du troupeau », X, 23, 4. La Sarasvatî donne aux hommes le lait et le beurre, VII, 95, 2; elle et ses sœurs sont bonnes laitières, VII, 36, 6.

A l'idée de la nourrice s'associe naturellement dans la représentation des eaux sous forme de vaches, celle de la mère. Aussi rencontrons-nous avec la mention du beurre, X, 17, 10, ou du lait, I, 23, 16; X, 64, 9, et à côté du nom de vache, II, 33, 1, le titre de mère attribué aux eaux en général, aux eaux divines de la Sarasvatî, de la Sarayu, de l'Indus, à la Vipâç et à la Çutudrî. La grande Rasâ (la Rasâ céleste?) est aussi appelée mère, V, 41, 15, et l'Indus, d'après le vers III, 33, 3, est « la plus mère » des mères. Le même superlatif est appliqué aux rivières en général, I, 158, 5, aux eaux, VI, 50, 7 ; le simple titre de mères l'est aux rivières, X, 35, 2, aux sept rivières, VIII, 85, 1, aux eaux délivrées par Indra, VIII, 78, 4. Les eaux mères sont les maîtresses du monde, X, 30, 10, elles sont mères de tous les êtres mobiles et immobiles, VI, 50, 7, et des hommes en particulier, X, 9, 3, cf. 2. Nous verrons que les Açvins sont fils des rivières ou de la mer céleste, *sindhumâtarâ*, I, 46, 2. Mais les eaux du ciel sont avant tout les mères d'Agni et de Soma, confondus dans le personnage d'Apâm Napât (voir chap. IV).

Les eaux et les rivières ne sont pas assimilées seulement à des animaux. Au vers III, 33, 10, la rivière que veulent traverser Viçvâmitra et les Bharatas promet de les embrasser comme une jeune fille embrasse son amant. L'Indus est aussi comparé à une jeune femme au vers 8 de l'hymne X, 75. Enfin la même comparaison est appliquée aux rivières célestes répandues par Varuna, X, 124, 7. Je n'insiste pas sur le nom de sœurs donné aux rivières délivrées par Indra, IV, 22, 7, mais je crois devoir signaler encore le vers I, 23,

16, où les eaux reçoivent, en même temps que le nom de mères, celui de sœurs des sacrifiants.

Rappelons en terminant que le nuage, dont le sexe en mythologie peut être le même que celui des eaux qu'il contient, est aussi considéré comme mâle sous le nom de Parjanya (p. 5, cf. quatrième partie, ch. I, sect. IV). On comprendra donc qu'il prenne, comme le ciel, les deux sexes à la fois. Seconde explication possible du mythe de l'hermaphrodite.

SECTION IV

LES OFFRANDES

Le sacrifice védique comprend des offrandes de diverses sortes. Elles sont implicitement divisées au vers X, 179, 1, cf. 2 et 3, en offrandes cuites et offrandes non cuites. Il n'y a d'ailleurs qu'une seule espèce d'offrandes non cuites ; comme l'indique le même vers, c'est celle avec laquelle on « enivre » Indra, c'est-à-dire le Soma, opposé en effet sous son nom propre dans les vers X, 116, 7 et 8, aux offrandes cuites. Quant à ces dernières, elles peuvent, selon le vers X, 179, 3, avoir été cuites sur le feu ou dans la mamelle. Les offrandes cuites dans la mamelle sont naturellement le lait, et tous les produits du lait dont le principal est le beurre. Les autres comprennent principalement les grains grillés, *dhânâ*, la bouillie de grain, *karambha*, les gâteaux, *apûpa*, *puroḍâç*, (voir l'hymne III, 52), sans compter le lait chaud, *gharma*, (Grassmann, *s. v.*), puis les animaux sacrifiés, taureaux, X, 27, 2 et 3; 28, 3, béliers, X, 27, 17. Au premier rang des sacrifices d'êtres vivants il faut placer le sacrifice du cheval, et le sacrifice humain auquel paraît faire allusion le sacrifice mystique du Purusha.

Nous avons déjà consacré une longue étude au Soma, en présentant cette offrande comme un élément mâle du sacrifice, aussi bien que le feu qui la consume ainsi que toutes les autres. C'est que le Soma, distingué du feu sur la terre, se confond avec lui sous ses formes supérieures, excepté bien

entendu dans le mythe du sacrifice céleste où il doit conserver son caractère de breuvage et d'offrande. Le rôle de mâle attribué au Soma dans les phénomènes célestes, reste celui du suc de la plante dans la cérémonie du pressurage qui est une imitation de ces phénomènes. Mais, en tant qu'offrande, le Soma peut aussi, comme nous l'avons vu, être comparé à des êtres femelles, particulièrement aux vaches. Le sexe féminin est en effet celui des autres offrandes principales, comme la preuve en sera fournie surtout dans la partie du chapitre IV qui sera consacrée aux relations des offrandes avec Agni et Soma.

Les différentes espèces d'offrandes, si elles ont toutes leur importance dans le rituel, y ont une importance très-inégale. La plus fréquente est celle du beurre. Elle doit précéder et suivre immédiatement toutes les autres : c'est ce qui fait dire que les sacrifices ont pour vêtement le beurre, IV, 37, 2, et que les gouttes de beurre portent le sacrifice aux dieux, IV, 58, 10. L'attribution de ces dernières fonctions au beurre l'assimile passagèrement à Agni. C'est encore dans le même ordre d'idées que peut s'expliquer l'application étrange qui lui est faite de la qualification de « langue des dieux », IV, 58, 1 : on se rappelle qu'Agni est ainsi appelé comme véhicule de la nourriture offerte aux dieux dans le sacrifice. Si l'offrande du beurre est la plus fréquente, celle du Soma est incontestablement la plus précieuse : les sacrifices du Soma ont en effet dans le rituel la prééminence sur tous les autres. Le lait enfin, indépendamment des rites où il est sacrifié seul, emprunte quelque chose de son importance au Soma avec lequel on le mêle. La dernière observation est applicable aux eaux qui servent à l'opération du pressage. Quant aux offrandes « cuites sur le feu », elles varient dans les différents sacrifices, et n'ont pas, soit l'universalité d'emploi de l'offrande du beurre, soit la valeur supérieure de l'offrande du Soma.

Mais c'est surtout au point de vue des mythes du sacrifice que les offrandes diffèrent considérablement entre elles d'importance, ou pour parler plus exactement, d'intérêt.

On savait déjà, et je viens de rappeler encore que le Soma représente le feu céleste, ou plutôt qu'il lui est identique par sa nature et son origine. Avec Agni, il tient la première place dans cette partie de notre étude consacrée à la correspondance des éléments du culte avec les corps et phénomènes célestes. Ce qui a été fait pour le Soma, à savoir le rappro-

chement de l'élément terrestre et de ses prototypes dans le ciel, l'a été aussi pour les eaux qu'on mêle au Soma en le pressurant. La connaissance de l'identité des eaux terrestres et des eaux célestes pouvait d'ailleurs *a priori* être attribuée aux Aryas védiques, et n'avait pas besoin, comme les mythes véritables, d'être constatée par des citations de textes.

Les textes cités dans le chapitre consacré aux eaux étaient en revanche nécessaires pour constater l'assimilation des eaux et des rivières, soit terrestres soit célestes, à des vaches dont le lait ou« le beurre » n'est autre que l'eau elle-même. — Il suffit maintenant de nous les rappeler pour comprendre que les offrandes de lait et de beurre peuvent représenter les eaux célestes.

Mais ces eaux ne sont pas les seules vaches du ciel. Nous avons constaté aussi l'assimilation des aurores à des vaches dont le lait est la lumière. Ce lait des aurores, et les aurores elles-mêmes peuvent donc être représentées aussi bien que les eaux du ciel par le lait et le beurre du sacrifice. La couleur blanche du lait, et surtout la couleur dorée du beurre semblaient même les destiner à représenter particulièrement la lumière, d'autant plus que les eaux du ciel tombées sur la terre figurent dans le sacrifice sous leur forme réelle. Il en est ainsi du moins dans la préparation du Soma, et nous verrons en traitant de l'union de Soma avec ses femelles, c'est-à-dire avec l'eau et le lait, qu'on peut en effet, dans ces conditions, découvrir des traces d'une assimilation particulière du lait aux aurores. Du vers X, 181, 3, d'après lequel l'offrande de lait chaud, appelée *gharma*, est venue du soleil, on peut conclure au moins qu'elle représente la lumière. Les vaches que Brihaspati a délivrées, et qui, d'après le vers IV, 50, 5, fournissent une offrande agréable, *havyasûdah* (pour le sacrifice céleste), peuvent être identifiées de préférence aux aurores, tant à cause du nom d'*usriyâ* (voir section VI) sous lequel elles sont désignées, qu'en vertu d'autres passages relatifs au même mythe où les aurores sont expressément nommées, X, 67, 4 et 5 (cf. p. 133). Il est probable qu'une allusion à l'aurore est renfermée dans le nom d'*usriyâ* donné à la vache dont Mitra et Varuna sont invités à boire le lait, I, 153, 4, cf. encore I, 93, 12.

Cependant, dans leurs rapports avec le feu du sacrifice où ils sont versés, il paraît certain que le lait et le beurre représentent, non-seulement les aurores, mais les eaux, qui

malgré leur familiarité avec Agni dans le ciel, ne sauraient, sous leur forme vulgaire, s'unir à lui sur la terre. En fait, d'après l'hymne IV, 58, consacré tout entier aux louanges du beurre « sur lequel le monde entier, ou tous les êtres, reposent » (vers 11), le flot savoureux du beurre est sorti de la mer (vers 1, cf. 11).

De plus, il est dit du beurre dans le même hymne, comme illeurs de l'offrande en général, I, 34, 8, qu'il est partagé en trois, IV, 58, 4, et la triplicité du beurre, comme celle de tant d'autres éléments dans la mythologie védique, trouve, en dépit des origines attribuées assez arbitrairement à ses trois formes dans le même passage, son explication la plus satisfaisante dans une répartition primitive des trois formes entre les trois mondes. Remarquons aussi dans l'énumération des personnages divins auxquels est rapportée l'origine du beurre, à côté de ceux d'Indra et du soleil, celui de Vena. Nous verrons plus tard que Vena représente le Soma. Or, c'est encore, soit Soma, soit Agni (p. 231), qui, sous la figure d'un taureau « lié triplement », de même que le cheval du sacrifice dont il sera question tout à l'heure, et « ayant pénétré chez les mortels », est représenté dans les vers précédents, IV, 58, 2 et 3, comme ayant « vomi le beurre ». Nous avons déjà dit d'ailleurs (p. 231) que les « sept mains » de cet être lié *triplement*, aussi bien que ses deux têtes, ses *trois* pieds et ses quatre cornes, correspondent à différents systèmes de division de l'univers. C'est une raison de plus d'attribuer aux trois mondes du ciel, de l'atmosphère et de la terre, les trois formes de ce beurre qui a été « vomi par lui [1] ».

Au reste, de quelque façon que l'on interprète des citations empruntées à un hymne difficile, on ne peut contester, ni le mythe de l'origine céleste du beurre, rangé encore au vers

1. Il est vrai que le beurre vomi par un taureau représentant Soma pourrait n'être autre que le Soma lui-même dont nous avons constaté (p. 172, 209) l'assimilation passagère au lait et au beurre. Dans cet hymne IV, 58 en particulier, le mot « beurre » a des acceptions très-figurées, et aux vers 5 et 6 par exemple, les gouttes de beurre semblent, comme nous le verrons plus tard, désigner les prières. Elles sont comparées au vers 6 à des animaux qui fuient l'archer, ce qui rappelle le mythe de Soma-oiseau frappé par un archer céleste (Quatrième partie, ch. I, sect. V.) Le cheval brillant auquel elles sont comparées au vers suivant, en tant que volant plus vite que le vent, et s'ouvrant elles-mêmes une voie, paraît être le Soma lui-même. Je crois cependant qu'il vaut mieux dans leurs rapports avec un être représentant Soma, les considérer comme distinctes de lui et représentant elles-

X, 90, 8, parmi les produits dus au sacrifice divin du Purusha, ni la possibilité d'une double signification de cet élément essentiel du sacrifice terrestre, en tant qu'il était naturellement appelé à représenter la lumière de l'aurore aussi bien que l'eau des nuages.

Ainsi, comme l'offrande du Soma, celles du lait et du beurre, pour ne rien dire des eaux mêlées au Soma, avaient leur place marquée dans le système général d'assimilation des rites et des phénomènes célestes qui forme le caractère propre du culte védique. Peut-on en dire autant des autres offrandes, de celles qui, selon la définition donnée plus haut, sont « cuites sur le feu » ? Il paraît certain du moins, comme je le montrerai tout à l'heure, que si elles étaient primitivement étrangères à ce système, on les y a fait rentrer. Mais je serais très-disposé à croire qu'en effet elles n'en faisaient pas d'abord partie intégrante. Je n'entends pas par là qu'elles aient été introduites après coup dans les cérémonies réglées par les *r*ishis. Il semblerait beaucoup plus naturel au contraire que ceux-ci ou leurs prédécesseurs, en un mot les initiateurs quelconques des conceptions religieuses que nous étudions, se fussent vus contraints de respecter dans certains rites, soit le prestige d'une haute antiquité, soit l'attachement des différentes familles à leurs usages particuliers. Si d'ailleurs je distingue les offrandes en question de celles qui ont été étudiées les premières, ce n'est pas que pour les sacrifices d'êtres vivants par exemple, le zoomorphisme et l'anthropomorphisme mythologiques ne pussent fournir des modèles célestes. Ce n'est pas non plus que l'hypothèse d'une adaptation secondaire des rites antérieurs au système général de la religion védique, doive, dans ma pensée, être exclusivement réservée pour les offrandes de gâteaux et les sacrifices d'êtres vivants, et ne puisse être étendue à d'autres offrandes, à celles du beurre et du lait par exemple. Je m'attache uniquement à cette idée que les eaux, le lait, le beurre, sont, comme le Soma et le feu, les éléments indis-

mêmes les éléments femelles qui sont tantôt ses épouses, tantôt ses mères ou au contraire ses filles, c'est-à-dire les aurores ou les eaux célestes, quand elles ne sont pas les eaux mêmes ou le lait qu'on mêle sur la terre au breuvage du sacrifice. Au vers IV, 58, 5, le roseau d'or placé au milieu d'elles est peut être le Soma. Nous lisons dans le même hymne que le flot savoureux (du beurre) a atteint l'immortalité avec la plante (du Soma) (vers 1), et que lorsqu'on exprime le Soma, les gouttes de beurre coulent (pour s'y mêler, vers 9).

pensables du sacrifice entendu comme l'entendaient les *r*ishis védiques, le beurre étant pour le feu ce que les eaux et le lait sont pour le Soma, le représentant des femelles qui correspondent dans le ciel aux formes supérieures du mâle. Les autres offrandes au contraire pourraient être supprimées sans qu'aucune pièce essentielle manquât au système. En fait la place qu'elles tiennent dans le rituel est hors de toute proportion avec celle que les *r*ishis leur font dans les hymnes du *R*ig-Veda. Ce monument des conceptions religieuses d'une élite sacerdotale, s'il ne les passe pas entièrement sous silence, se contente pour la plupart d'entre elles de quelques mentions aussi sèches que rares, et réserve ses spéculations théologiques ou ses effusions lyriques pour les offrandes du beurre et du Soma.

J'ai dit pourtant qu'il les fait aussi rentrer dans un système qui serait d'ailleurs complet sans elles. Le moyen est simple et consiste à les introduire dans le sacrifice céleste, prototype de celui qui s'accomplit sur la terre. C'est ainsi que le repas d'Indra dans le ciel, outre le breuvage de Soma, a compris, par les soins de Vish*n*u, une nourriture cuite, *pacatam*, I, 61, 7. Le vers I, 164, 43, place également dans le ciel un sacrifice de taureaux. Nous avons vu déjà (p. 244) que les aurores peuvent y représenter les poteaux auxquels on attache les victimes. Mais c'est surtout le sacrifice du cheval, c'est aussi, s'il y est fait allusion, comme je le crois, dans le sacrifice du Purusha, le sacrifice humain, qui a été étroitement rattaché au système général de la religion védique. Nous allons voir en effet que le cheval du sacrifice et probablement aussi le Purusha sont considérés comme des symboles de l'offrande par excellence, à savoir du Soma. L'étude que je leur consacre ici nous fait sortir du sujet propre de ce chapitre pour nous ramener à un élément mâle. Mais cette dérogation au plan que je me suis tracé m'était en quelque sorte imposée par l'avantage que je trouve à réunir ici les différents genres d'offrandes.

Nous savons que le cheval est une des représentations les plus ordinaires du Soma. Au vers X, 101, 10, où les dix doigts sont assimilés à dix sangles qui le serrent, après ces mots « Versez-le *bai* dans le sein de la cuve », on rencontre ceux-ci : « Façonnez-le avec des haches faites de pierre », cf. X, 53, 10. Ces haches qui sont les pierres du pressoir elles-mêmes, et qui servent à « façonner » le cheval-Soma,

suggèrent naturellement l'idée du cheval du sacrifice. Ailleurs l'allusion particulière au cheval fait défaut, mais l'assimilation du pressurage du Soma à un sacrifice d'êtres vivants est plus formelle encore: les deux bras qui tiennent la pierre sont appelés les égorgeurs du Soma, V, 43, 4. Car la citation précédente, en nous montrant comment cette qualification d'égorgeurs du Soma a pu être donnée aux bras qui tiennent les pierres servant à l'exprimer, enlève tout fondement à l'hypothèse d'après laquelle le mot *çamitri*, qui a incontestablement déjà dans le *R*ig-Veda son sens technique de « prêtre égorgeur », devrait être pris ici simplement dans son sens étymologique de « préparateur de l'offrande » (voir Grassman, *s.v.*). Il est possible qu'au vers V, 44, 5, le personnage mystérieux auquel est appliquée l'épithète *susvaru* « qui a un beau poteau » c'est-à-dire sans doute « qui est attaché à un beau poteau », représente Soma. Remarquons encore que les pierres à presser le Soma, dont on dit indifféremment qu'elles portent sur le dos le Soma, *somaprishthâso adrayah*, VIII, 52, 2, ou le cheval, *grâvânam .... açvaprishtham*, VIII, 26, 24, sont, d'après le vers X, 94, 3, avides de « chair cuite »: cette chair ne diffère sans doute pas de « la branche de l'arbre brillant » qu'elles dévorent, *ibid.*, c'est-à-dire du Soma lui-même.

Ajoutons qu'Agni, auquel la qualification de *somaprishtha* « portant le Soma sur son dos » est également appliquée au vers VIII, 43, 11, en même temps que celles de *ukshânna*, *vaçânna*, « qui a pour nourriture des taureaux, des vaches », cf. X, 91, 14, parce qu'il reçoit l'offrande du Soma comme toutes les autres, est représenté au vers X, 20, 6, armé de haches, qui sans doute sont ses flammes, mais qui n'en assimilent pas moins le feu qui dévore l'offrande au prêtre qui égorge la victime. En fait c'est Agni[1], comme le reconnaît M. Grassmann (*Wœrterbuch, s. v.*) qui est appelé le *çamitri*, c'est-à-dire selon moi, l' « égorgeur » divin dans le dixième vers, consacré aux poteaux du sacrifice, des hymnes *A*pra II, 3; VII, 2, et *A*prî III, 4; X, 110. Ce qui a échappé à M. Grassmann, outre l'emploi du mot *çamitri* dans son sens technique, (emploi qui paraît hors de doute dans des vers consacrés aux poteaux du sacrifice), c'est que dans les vers II, 3, 10; III, 4, 10; VII, 2, 10, et par conséquent aussi dans le vers correspondant (11) de l'hymne *A*prì I, 142, bien que l'assimilation d'Agni à

1. Le doute est impossible au vers III, 4, 10; VII, 2, 10.

l'égorgeur n'y soit plus expressément indiquée par le nom technique de *çamitri*, le causal *sûdaya-* (pour *svadaya-*, aoriste *sushûda-*), exprimant l'opération d'Agni, pourrait prendre déjà le sens de « tuer » qu'il a seul gardé dans la langue classique. Du moins saisit-on ici le passage du sens primitif de « faire goûter l'offrande » aux dieux (cf. au vers I, 188, 10, l'emploi parallèle de l'aoriste *sishvada-*, cf. encore X, 70, 10; 110, 10) à celui d'« immoler », généralisé plus tard en celui de « tuer » sans allusion particulière aux victimes du sacrifice. Il est clair d'ailleurs que la victime, ou plutôt pour employer l'expression même des vers en question, l'offrande immolée par l'égorgeur Agni, peut être l'une quelconque des offrandes qu'il reçoit, c'est-à-dire, selon les idées védiques, qu'il sacrifie aux dieux. Ce peut être particulièrement le Soma que nous avons déjà vu expressément assimilé à une victime vivante, au cheval du sacrifice. Mais alors que faut-il penser de ces poteaux auxquels les mêmes vers sont spécialement consacrés, et qui sont invités à abandonner l'offrande aux dieux? Lorsque l'égorgeur est Agni, il ne saurait être question de poteaux véritables tels que ceux auxquels on attache les véritables victimes vivantes. On sera donc naturellement porté à les identifier aux bûches du foyer, sur lesquelles l'offrande est versée pour être dévorée par le feu. Ces bûches elles-mêmes, qui pourraient être directement désignées par le nom des poteaux dans les vers en question, *vanaspati*, « arbre », ces bûches sont à peine distinguées du feu qu'elles entretiennent. On s'explique ainsi le vers V, 5, 10 qui attribue à la bûche-poteau la connaissance des essences secrètes des dieux auxquels elle envoie l'offrande, cf. III, 4, 10, et le vers X, 110, 10, où le *vanaspati* paraît être une forme d'Agni aussi bien que le *çamitri*[1]. Enfin au vers IX, 5, 10, le poteau « d'or, brillant, aux mille branches » ne saurait être que le feu lui-même. On y voit d'ailleurs substituée à l'idée de l'immolation d'une victime celle d'une onction du poteau par le Soma qui coule: c'est toujours en d'autres termes l'opération qui consiste à verser l'offrande dans le feu où elle doit être consumée.

1. L'emploi du pluriel pour le verbe (*svadantu*) nous interdit en tout cas de distinguer comme M. Grassmann (*Traduction*) le *vanaspati* d'Agni, sans en distinguer le *çamitri*. Mais comme d'un autre côté le parallélisme du vers III, 4, 10 = VII, 2, 10 ne permet guère de croire qu'il s'agisse ici du *çamitri*, de l'égorgeur réel, j'expliquerais ce pluriel par la distinction de trois formes, ou plutôt de trois fonctions d'Agni, comme poteau, comme égorgeur, et comme dieu, *deva*.

L'assimilation particulière du Soma au cheval du sacrifice explique l'image de la bride avec laquelle le poteau dirige l'offrande sur le chemin des dieux, X, 70, 10. On doit aussi maintenant mieux comprendre la figure qui fait des aurores les poteaux d'un sacrifice céleste (p .244 et 266): ces poteaux brillants ne sont autres que le feu même du ciel.

Les citations précédentes nous ont montré le sacrifice des offrandes non sanglantes, et spécialement du Soma, décrit dans des termes symboliques qui rappellent les sacrifices d'êtres vivants. Elles semblent, en présentant les premiers de ces rites comme équivalents aux seconds, trahir une tendance à remplacer ceux-ci par ceux-là. Il n'en faudrait cependant pas conclure que tous les passages du *R*ig-Veda qui font allusion à des sacrifices d'animaux doivent être interprétés dans un sens purement symbolique. En ce qui concerne particulièrement le sacrifice du cheval, objet des hymnes I, 162 et 163, le premier de ces hymnes renferme, surtout dans les vers 6—20, des détails trop précis pour qu'il soit possible de mettre en doute le fait de l'immolation réelle d'un cheval en chair et en os. Mais il paraît vraisemblable *a priori* que par une application inverse du symbolisme déjà étudié, ce cheval a été lui même considéré comme une représentation du Soma. C'est ce qui peut du reste être aussi prouvé directement.

Tout d'abord un caractère divin et une origine céleste sont attribués au cheval du sacrifice, même dans l'hymne I, 162, particulièrement consacré à la description de la cérémonie réelle. Il est de la race des dieux, *devajâta*, I, 162, 1 ; cf. *ibid.*, 18. Aussi dit-on que sa noble origine mérite d'être célébrée, I, 163, 1. On proclame son héroïsme, I, 162, 1, qui lui a donné sur les dieux une supériorité reconnue par les dieux mêmes, I, 163, 8. Au vers I, 163, 12, le bouc conduit devant lui dans le sacrifice n'est sans doute appelé son « nombril », c'est-à-dire son père (voir p. 35), que par un véritable jeu de mots, le nom de cet animal, *aja*, étant identique par la forme à l'adjectif *aja* « non né », qui désigne plusieurs fois dans le *R*ig-Veda le premier auteur des choses. Quoi qu'il en soit, quand le cheval a henni lors de sa première naissance, il sortait de la mer, I, 163, 1, évidemment de la mer céleste. Nous pouvons donc voir autre chose que des métaphores, je veux dire des détails réellement mythiques, dans les passages qui attribuent au cheval du sacrifice, rapide comme le vent, un corps ailé, I, 163, 11, les ailes d'un

aigle et les jambes de devant d'un cerf, I, 163, 1, des pieds de fer, I, 163, 9. Remarquons encore à ce propos que le vers I, 163, 10 célèbre au pluriel des chevaux divins qu'il compare à des oiseaux d'eau.

Or le cheval céleste représente principalement l'éclair et le soleil. Les hennissements du cheval du sacrifice au sortir de la mer suggèrent surtout l'idée de l'éclair. Mais en revanche on lit au vers 2 de notre hymne I, 163, que les dieux ont fait le cheval du soleil, c'est-à-dire ont transformé le soleil en cheval, l'ont fait courir dans le ciel, ce qui rappelle le cheval « qui n'est pas né cheval », I, 152, 5. M. Max Müller a de bonne heure reconnu (*History of the ancient sanskrit Literature*, p. 554, note 2) que le cheval du sacrifice avait été assimilé au soleil.

Mais est-ce directement, ou indirectement, c'est-à-dire en tant qu'assimilé à Agni ou à Soma, que le cheval du sacrifice représente le soleil ou l'éclair? Poser cette question c'est, à ce qu'il semble, la résoudre: il est vrai qu'on ne l'a guère posée. Ce n'est pas le soleil ou l'éclair, ce sont Agni et Soma représentant l'un et l'autre, qui sont descendus sur la terre. C'est d'eux qu'on peut dire, comme on le dit en effet du cheval du sacrifice, que le mortel en a obtenu la jouissance, I, 163, 7, et qu'ils ont laissé ici-bas leurs traces, les traces de leurs sabots, I, 163, 5. C'est à eux que convient l'immensité attribuée au cheval du sacrifice, dont le souffle, oiseau qui vole au bas du ciel, est évidemment le vent, tandis que sa tête, également ailée, est le soleil, I, 163, 6. Comme Agni et Soma ont trois formes [1], trois demeures, etc., le cheval du sacrifice a trois liens. Il est vrai que le vers I, 163, 3 place ces trois liens ensemble dans le ciel; mais le vers suivant y ajoute trois liens dans la mer, trois liens dans les eaux. C'est là d'ailleurs une de ces énumérations à la fois incomplètes et redondantes comme nous en avons déjà rencontré dans les sections consacrées à Agni et à Soma. Le chapitre de *l'Arithmétique mythologique* prouvera, je l'espère, que de telles formules sont de simples modifications de formules plus exactes, dans lesquelles le nombre trois correspondait à celui des mondes. Celle qui nous intéresse ici

1. C'est précisément sous la forme d'un cheval qu'Apâm Napât, le fils des eaux (Agni ou Soma), est représenté au vers II, 35, 6, qui lui attribue une naissance « ici » et une autre dans le ciel.

implique en tout cas la pluralité des formes du cheval du sacrifice. Il en est de même du vers I, 163, 7 qui mentionne sa forme « suprême » dans le séjour de la vache. Le vers I, 163, 4 l'assimile, dans le lieu de « sa naissance suprême » à Varu*n*a. C'est sans doute au contraire à sa forme terrestre que fait allusion le vers I, 163, 9, en l'appelant un Indra inférieur. Les deux conducteurs du cheval, I, 162, 19, peuvent aussi correspondre aux deux mondes, comme en général les deux sacrificateurs (voir p. 233).

Une allusion aux formes multiples du cheval du sacrifice me paraît encore contenue dans le vers I, 162, 18, d'après lequel la hache détache trente-quatre côtes du cheval. On ne peut en conclure, ni comme l'a fait M. Piétrement (*Mémoire sur les chevaux à trente-quatre côtes des Aryas de l'époque védique.* Paris, E. Donnaud), que les Aryas védiques connaissaient des chevaux à trente-quatre côtes, ni comme l'a fait M. Huxley (*Academy*, 1875, n° 146) qu'ils laissaient subsister les cartilages de deux côtes, pour des raisons anatomiques analogues à celles qui guideraient les chirurgiens modernes dans une opération analogue. M. Max Müller, sans repousser l'explication de M. Huxley (*ibid.*), a fait remarquer qu'il n'est jamais question dans les rituels de laisser deux côtes de la victime intactes. D'ailleurs, qu'on le fît ou non pour le cheval du sacrifice, le choix, soit du nombre de côtes à couper, soit du nombre chargé de représenter *par à peu près* le nombre total des côtes du cheval, a dû être déterminé par des raisons mythiques, et par bonheur nous retrouvons dans le *R*ig-Veda un autre emploi du nombre trente-quatre qui ne peut guère nous laisser de doute sur sa signification. Il s'agit d'un personnage qui brille de différentes manières avec trente-quatre splendeurs pareilles et cependant soumises à des lois diverses, (*littéralement* avec trente-quatre, avec une splendeur, etc.), X, 55, 3. Ces trente-quatre formes représentent les différents dieux comme le montre le premier hémistiche du même vers : « Il a rempli les deux mondes et le milieu (l'atmosphère), les cinq fois sept dieux. » Les deux nombres ne se correspondent qu'à une unité près, mais c'est évidemment le nombre trente-quatre, nommé le second, qui est exact, et l'inexactitude du premier n'a été rachetée aux yeux de l'auteur que par l'avantage qu'il présentait d'être décomposable en deux facteurs, cinq et sept, ayant chacun une valeur mythologique. Le nombre trente-quatre est lui-même formé, comme nous le

verrons, par l'addition d'une unité au nombre de trente-trois dieux correspondant aux trois mondes. Un personnage à trente-quatre formes est donc celui qui a des formes dans tous les mondes, plus une forme mystérieuse. Telle est aussi la signification symbolique des trente-quatre côtes du cheval du sacrifice. Ajoutons que le héros de notre vers X, 55, 3, paraît être Soma, suffisamment désigné au vers 8 du même hymne comme l'allié avec lequel Indra combat les démons quand il a bu le breuvage, puis encore au vers 1 comme le frère de ce dieu, au vers 2 comme l'amant des cinq régions cardinales, au vers 6 comme l'oiseau brillant, au vers 5 comme identifié, à ce qu'il semble, à la lune, pour ne rien dire du vers X, 55, 3 lui-même d'après lequel il « remplit » les dieux. On peut croire d'ailleurs que le rapprochement des hymnes X, 55 et 56 dans le recueil n'est pas purement accidentel, et le second de ces hymnes est consacré en partie à un *cheval* mythique représentant évidemment Soma.

Si d'ailleurs j'avais précédemment nommé Agni avec Soma comme l'un des deux prototypes possibles du cheval du sacrifice, c'était pour ne pas paraître tirer des textes mêmes que je citais des indications plus précises qu'ils n'en pouvaient en effet fournir. Mais entre Agni et Soma le choix ne saurait être douteux. Sans doute une confusion, toujours facile à admettre, d'Agni et de Soma, identiques sous leurs formes célestes, paraît impliquée par le vers I, 163, 7, portant que le cheval, après que l'homme en a obtenu la jouissance, a dévoré les plantes, si toutefois ce détail est ici symbolique, et en tout cas par le vers I, 163, 11, d'après lequel les « cornes », cf. 9, du cheval, dispersées en divers lieux, s'avancent avec impétuosité dans les « forêts ». On reconnaît aisément dans ce dernier passage les flammes du feu dévorant le bois. Il n'en est pas moins évident que comme victime qu'on immole, I, 163, 12, et qu'on envoie aux dieux, *ibid.* 13 ; 162, 21, c'est-à-dire en somme comme offrande, et comme offrande dont les sacrificateurs prennent leur part, I, 162, 5 ; 12, le cheval représente Soma plutôt qu'Agni. Du reste, au vers V, 27, 5, les parts du sacrifice du cheval sont expressément comparées aux Somas « qui entrent dans trois mélanges » *tryâçirah*, c'est-à-dire selon l'explication que nous avons donnée de ce terme, aux Somas des trois mondes. Signalons encore à propos de ce nombre trois que nous

avons aussi trouvé dans les trois liens du cheval, la triple onction de l'offrande dont Agni est l'égorgeur, dans un des passages où nous avons constaté l'assimilation de l'offrande non sanglante à une victime vivante, II, 3, 10. Le vêtement dont le cheval est recouvert, I, 162, 2 et 16, rappelle le vêtement « de lait » du Soma (voir chapitre IV). Enfin, si l'auteur du vers I, 163, 3, en parlant des trois liens du cheval « dans le ciel », affirme qu'il est « séparé du Soma », c'est sans doute pour opposer sa forme supérieure à sa forme inférieure qui est le Soma *terrestre*.

Nous avons vu déjà que le cheval du sacrifice est, dans la cérémonie, précédé d'un bouc. Ce bouc, qui est conduit devant lui, I, 162, 3; 163, 12, qui marche le premier quand le cheval est promené trois fois circulairement, I, 162, 4, est la part du dieu Pûshan, I, 162, 3, 4; cf. 2. Mais d'autre part Pûshan a pour attelage des chèvres, ce qui s'explique, si le bouc et les chèvres s'équivalent, comme je le crois, dans les deux mythes, par l'identification de Pûshan avec Soma[1]. Le bouc qui précède le cheval peut être également considéré comme traînant le cheval. C'est ainsi que d'après le vers I, 162, 21, le cheval est considéré comme attaché au joug de l'âne, parce qu'un âne le précède également dans la cérémonie. Nous retrouverons l'âne dans la légende des Açvins. Quant au bouc il pourrait représenter le feu qui porte le Soma. L'épithète *viçvarûpa* « qui a toutes les formes », I, 162, 2, lui donne en effet un caractère mythique, et la fonction qui lui est attribuée d'annoncer le sacrifice aux dieux, I, 162, 4, paraît l'assimiler au dieu qui reçoit si souvent la qualification de *hotri*. On donne aussi pour compagnons au cheval du sacrifice les deux haris ou chevaux d'Indra, I, 162, 21, probablement parce que celui-ci est traîné par eux quand il emporte, soit le Soma qu'il a conquis dans le ciel, soit celui que lui offrent les hommes.

C'est Yama qui a donné le cheval, Trita qui l'a attelé, Indra qui l'a monté le premier (cf. I, 163, 9?), le Gandharva qui en a saisi les rênes, I, 163, 2, gardées par tous les gardiens de la loi en général, I, 163, 5, au nombre desquels il faut sans doute placer aussi Tvashtri, I, 162, 3; 19. Yama et Trita jouent bien là leur rôle ordinaire de sacrificateurs, Indra celui d'un dieu guerrier dont le Soma est, comme nous

1. Voir l'étude qui sera consacrée à Pûshan.

le verrons, un auxiliaire indispensable, le Gandharvâ enfin, celui d'un gardien céleste du breuvage sacré. Au vers I, 163, 3, le cheval du sacrifice est identifié lui-même à Yama et à Trita (en même temps qu'à un *A*ditya ; cf. son assimilation à Varu*n*a dans le vers suivant). C'est ainsi que Soma est, par un phénomène mythologique déjà souvent constaté, le prototype des préparateurs du Soma. Le cheval du sacrifice est encore représenté, non-seulement comme donnant des richesses à l'homme pieux, I, 163, 13, mais comme priant et tournant sa pensée vers les dieux, I, 163, 12; il reçoit même expressément au vers I, 162, 22 la qualification de *havishmat* « sacrificateur ».

Je ne puis mieux clore cette étude sur le cheval du sacrifice qu'en citant les formules destinées à le préserver, malgré le fait matériel de l'immolation, ou tout au moins à préserver l'être divin qu'il représente, de la souffrance et de la mort: « Que ton propre souffle ne te fasse pas souffrir à ton départ ; que la hache ne fasse pas de mal à *tes* corps! » I, 162, 20; — « Tu ne meurs pas, tu ne souffres pas de dommage, » ibid. 21. Le second vers se poursuit ainsi: « Tu vas vers les dieux par des chemins aisés. » L'un et l'autre nous rappellent le départ du trépassé pour l'autre vie et les recommandations adressées au feu du bûcher qui doit, sans le dévorer, le transporter au ciel (p. 80). Le cheval, quand il a été égorgé, I, 163, 12, et sacrifié, part de même pour sa demeure suprême où il va retrouver « le père et la mère », ibid. 13. Nous avions annoncé plus haut (p. 191) cette confirmation que l'ascension du cheval du sacrifice donne au mythe du retour de Soma au ciel. Le premier vers de l'hymne X, 56, a déjà été cité comme devant être rapporté ainsi que les deux suivants au cheval Soma: « Voici une de tes splendeurs, une autre est au-dessus, réunis-toi à la troisième ; en te réunissant à ton corps, sois agréable et cher aux dieux, dans ta naissance suprême »; cf. 2 et 3. On remarquera l'analogie de ce passage avec le vers I, 163, 13: « Le cheval est parti pour sa demeure suprême, vers le père et la mère ; qu'il soit maintenant agréable aux dieux.... »

Au premier rang des victimes énumérées dans le rituel de certains sacrifices, figure l'homme lui-même. Dans le *R*ig-Veda il n'est, à la vérité, jamais question du sacrifice réel d'un homme; mais une allusion à cette coutume barbare semble néanmoins contenue dans le mythe du sacrifice du

Purusha. En effet, le nom de ce Purusha que les dieux ont pris pour victime de leur sacrifice, X, 90, 15, signifie « homme ». Comme d'ailleurs la forme humaine est attribuée à Soma aussi bien que la forme chevaline, il est difficile de douter que le Purusha sacrifié par les dieux, et par suite aussi l'homme en chair et en os, figurant comme victime du sacrifice terrestre, qu'il fût ou non réellement immolé, aient été considérés, de même que le cheval, comme des représentations symboliques de l'offrande par excellence, du breuvage sacré. L'hymne X, 90, est consacré tout entier au sacrifice du Purusha, auquel fait peut-être allusion aussi le vers X, 130, 2 ; cf. 3, où le nom de Purusha serait remplacé par celui de *pumâms* qui a le même sens. C'est de ce sacrifice, accompli par les dieux, que sont nées toutes choses. Mais les traits de l'hymne en question qui nous importent ici sont ceux qui font du Purusha, comme du cheval du sacrifice, un être multiforme. Je n'insisterai même pas actuellement sur les sept bûches limitant le foyer et sur les trois fois sept bûches à brûler que les dieux ont employées dans le sacrifice du Purusha, 15. Mais je citerai les vers 1 et 5, d'après lesquels cet être à mille têtes, à mille yeux, à mille pieds, enveloppe la terre et la dépasse en avant et en arrière, le vers 2 portant qu'il est tout ce qui a été et tout ce qui sera, et enfin les vers 3 et 4 qui lui attribuent quatre pieds dont l'un représente tous les êtres et est resté sur la terre, tandis qu'avec les trois autres il s'est élevé dans le ciel où ces trois pieds appartiennent à sa forme immortelle. Les trois pieds devaient correspondre primitivement aux trois mondes et ont été attribués tous ensemble au ciel en vertu d'une loi qui sera étudiée dans le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*. On peut en rapprocher les trois poteaux auxquels était attaché Çunaççepa quand Varu*n*a l'a délivré, I, 24, 13 ; cf. 12, et V, 2, 7. Çunaççepa est surtout connu par une légende de l'Aitareya-brâhma*n*a qui fait de lui la victime désignée d'un véritable sacrifice humain. Mais c'est un personnage évidemment mythique, qu'on peut identifier au Purusha, et le mythe des trois poteaux peut servir à rattacher celui des trois pieds du Purusha au mythe des trois liens du cheval du sacrifice. On peut d'ailleurs trouver un argument direct en faveur de l'identité du Purusha avec Soma, sinon au vers 2 de l'hymne X, 90, dans le titre qui lui est donné de « maître de l'immortalité », au moins au premier vers du même hymne,

dans la mention, autrement inexplicable, des dix doigts[1], qui jouent un rôle si important dans les formules relatives à Soma.

L'étude consacrée dans les pages précédentes au Purusha et au cheval du sacrifice considérés comme des symboles du Soma, qui reste ainsi, par opposition au lait, au beurre et aux eaux, la seule offrande représentée dans la mythologie védique par un personnage mâle, formait ici une sorte de digression. Elle ne doit pas nous faire oublier que, conformément à la place qu'elle occupe dans le chapitre consacré aux éléments femelles, la présente section avait pour objet principal les offrandes en tant qu'éléments femelles du sacrifice. Ce qui a été dit des eaux en général s'applique aux eaux employées dans le pressurage du Soma. Quant au lait et au beurre, en tant que représentant, soit les eaux célestes, soit les aurores, ils sont naturellement femelles comme elles. Les représentations qui conviennent aux eaux et aux aurores sont non moins naturellement applicables au beurre et au lait. De même par exemple que les vaches et le lait qu'elles produisent sont souvent confondus dans le ciel sous une appellation unique, de même le lait que les vaches terrestres donnent à l'homme pour le sacrifice (VI, 28, 1 et suivants), et le beurre qu'on tire de ce lait, ont dû être eux-mêmes représentés comme des vaches. On verra dans l'étude consacrée aux rapports des éléments mâles et des éléments femelles qu'il en a été en effet ainsi. Remarquons à propos des vaches réelles qu'elles boivent les eaux divines, I, 23, 18, assimilées elles-mêmes à des vaches, en sorte qu'on a pu dire que c'est leur corps (une autre forme d'elles-mêmes) qui est un remède pour leur corps, X, 100, 10. Ajoutons que le lait et le beurre sont, comme on le verra, assimilés, non-seulement à des vaches, mais aussi à de jeunes femmes.

1. Soit qu'il faille, en gardant la traduction consacrée « Il a dépassé (la terre) de dix doigts », chercher dans ces dix doigts, qui seraient ceux d'un sacrificateur céleste, une allusion de forme bizarre au séjour invisible de Soma, soit que le sens primitif de la formule ait été « Il est monté sur les dix doigts » (comme sur des chevaux qui le portent, cf. p. 224). — Nous n'avons pas à nous occuper ici du sens philosophique qu'a pris le mythe du Purusha.

SECTION V

LES PRIÈRES

Les offrandes ne sont pas les seuls éléments femelles du sacrifice. Le même sexe est attribué aux prières dont le rôle dans la mythologie du culte est plus important encore que celui des offrandes femelles, du moins si l'on en juge par le nombre et la fréquence des formules où ce rôle est indiqué. Par le terme de prières que j'emploierai le plus souvent par abréviation, il faut d'ailleurs entendre toutes les formes de la parole et même de la pensée dans leur application au sacrifice. Cependant les pensées pieuses ne peuvent jouer un rôle dans la mythologie que comme équivalentes aux paroles. C'est à ces dernières, soumises ou non aux lois du rhythme et désignées par les noms les plus divers, *vâc*, *vacas*, *vâka*, *uktha*, *sûkta* de la racine *vac* « parler », *stuti* et ses composés, *stotra*, *stoma*, de la racine *stu* « louer », *stubh* de la racine *stubh* « louer », *hûti* (en composition), *hava*, *hotrâ*, *havîman*, de la racine *hû* « invoquer », *kâru* et *sukîrti* de la racine *kar* « louer », *çamsa*, *praçasti*, de la racine *çams* « prononcer solennellement », *gir* et *gâyatra* des racines *gar* et *gâ* « chanter », *arka* et *suvrikti*, de la racine *arc*, *ric*, « chanter, célébrer »[1], sans compter le mot *ric*, vers, qui a donné son nom

1. La racine *arc*, *ric*, a dû avoir primitivement, outre le sens de « chanter, célébrer », celui de « briller ». C'est ce que prouve avec évidence l'existence de mots formés de cette racine, qui, comme *arci*, *arcis*, ont indubitablement le sens de « rayon, flamme, éclat ». Mais pour les formes personnelles de la même racine, c'est à peine si on peut trouver un ou deux exemples certains du sens de « briller », dans l'Atharva-Veda, au vers II, 19, 3, où le poëte d'ailleurs ne fait que jouer sur l'étymologie de *arcis*, et dans le Rig-Veda, au vers III, 44, 2, où la traduction « Tu as fait chanter l'aurore » (voir p. 286), serait très-admissible si le causal *arcayah* n'était construit parallèlement au causal *arocayah*. Je ne vois pas que dans aucun autre passage du Rig-Veda on puisse alléguer une raison valable pour écarter le sens de « chanter, célébrer », que la racine *arc*, *ric*, a seule gardé dans la langue classique, tout en le modifiant en celui de « honorer, saluer ». Nous savons qu'Agni ne brille pas seulement, mais qu'il chante aussi, V, 25, 7, et nous verrons qu'Indra accomplit souvent ses exploits en chantant, I, 80, 1.

au *Rig*-Veda, *vip*, de la racine *vip* « être agité, inspiré »[1], puis, outre *ric*, *chandas*, *sâman*, *traishtubha* qui ont pris des sens techniques, enfin *vânî*, *çûsha* et surtout *brahman*, c'est aux paroles, ou à la parole sacrée, qu'ont été d'abord assignés des prototypes célestes. D'ailleurs les mots signifiant proprement pensée, comme *dhî*, *dhîti*, *dîdhiti*, de la racine *dhî*, *mati* et *sumati*, *manîshâ*, *manman* de la racine *man*, semblent dans la plupart des cas ne désigner les pensées qu'en tant qu'elles sont manifestées par la parole. L'une des formations de la racine *man*, le mot *mantra*, est même devenu le nom technique des formules sacrées.

Les prières sont comprises au vers VIII, 35, 2 dans une énumération de divinités qui commence au vers précédent et se continue dans le suivant. Cependant un pareil texte ne prouve pas encore l'existence de formes célestes de la prière, car un caractère divin est attribué même à la prière de l'homme, III, 18,3; IV, 43, 1 ; VII, 34, 1 et 9 ; VIII, 27, 13. Mais il en est d'autres plus précis qui vont nous expliquer le carac-

1. Voir dans l'introduction une note sur le mot *vip*.

comme les prêtres mêmes qui lui servent d'alliés, I, 173, 2, cf. 1; III, 31, 8, cf. 7. Pour le vers I, 62, 2, M. Grassmann a lui-même abandonné dans sa traduction le sens qu'il avait adopté dans son Lexique, et il aurait pu faire de même, sans aucune hésitation, pour le vers III, 31, 7. En effet, quelle idee est plus familière aux poëtes védiques que celle du chant des Angiras? Le vers I, 6, 8 s'explique naturellement dans le même ordre d'idées. Nous reviendrons plus loin (p. 287), sur le vers I, 92, 3. Quant aux autres sens que M. Grassmann, à l'exemple de M. Roth, assigne à la racine *arc*, *ric*, ceux de « lancer » et d' « étayer », ils ne me paraissent pas justifiés par les passages d'où on a cru pouvoir les induire. De même que la racine *vas* « briller », par exemple, peut désigner tous les actes que l'Aurore accomplit en brillant, de même la racine *arc*, *ric*, « chanter » a pu désigner tous les actes qu'un dieu quelconque, en tant qu'assimilé à un sacrificateur, accomplit en chantant, la nature particulière de cet acte étant exprimée par le préfixe ou par les régimes qui accompagnent le verbe. De là l'expression du vers I, 160, 4, ... *yo... rajasî... ajarebhi skambhanebhih sam ânrice* « Qui a étayé les deux mondes avec le chant, les hymnes, comme avec des étais impérissables », et celle du vers XII, 1, 39, de l'Atharva-Veda,... *pûrve... rishayo gâ udânricuh*: « Les anciens rishis ont fait sortir les vaches en chantant ». C'est ainsi qu'on trouve exprimée par un autre verbe signifiant chanter, accompagné du préfixe *vi*, *vi grnishe*, l'idée qu'Indra ouvre par le chant les portes du ciel ou de l'étable céleste, R. V., VI, 35, 5 (*Revue critique*, 1875, II, p. 373, note 3). De même encore au vers I, 2, 3, de l'Atharva-Veda, la racine *arc*, *ric* ne désigne l'opération des cordes d'arc (littéralement des vaches) lançant la flèche, que parce que la corde, en lançant la flèche, fait un bruit qui est assimilé à un chant; cf. R. V., IX, 69, 1. Remarquons encore, à propos de cette attribution mal justifiée du sens de « lancer » à la racine *arc*, *ric*, que le mot *udric* paraît n'avoir, comme le mot *udarka*, d'au-

tère divin de la prière par son assimilation à certains phénomènes célestes.

Il semble que les seuls de ces phénomènes auxquels la parole pût être comparée étaient le bruit du vent et celui du tonnerre. Or, bien qu'on rencontre en effet la comparaison de la parole et du vent qui souffle, X, 125, 8, du prélude des hymnes et de celui du vent, I, 113, 18, enfin du chantre qui « pousse » ses hymnes et du vent qui pousse les nuages[1], I 116, 1, comme le vent joue en somme un rôle assez effacé dans la mythologie védique, comme d'ailleurs il appartient au même monde que la foudre, c'est-à-dire à l'atmosphère, on ne voit pas au premier abord que notre nouvel élément

1. Vâyu, le vent divinisé, est lui-même un chantre, V, 41, 6; cf. I, 113, 18, un chantre d'Indra, I, 169, 4, et par suite est comparé à un sacrificateur, V, 43, 3; cf. VIII, 90, 10.

tre sens que « commencement de l'hymne », I, 53, 11 ; X, 77, 7. — Quant au mot *arka* lui-même, bien qu'il ait désigné plus tard les phénomènes ignés, et particulièrement le soleil, il ne me paraît pas prouvé qu'il ait dans aucun passage du *R*ig-Veda un autre sens que celui d' « hymne » (ou de « chantre », V, 57, 5). De tous ceux pour lesquels M. Grassmann, dans son Lexique, abandonne ce sens, le seul qui puisse paraître vraiment embarrassant est le vers X, 153, 4. Mais le bruit du tonnerre étant considéré comme un hymne, on comprend qu'un poëte ait pu dire d'Indra, tenant en ses mains la foudre retentissante, qu'il porte l' « hymne dans ses bras ». La prière étant, même pour Indra et pour tous les dieux, le grand moyen d'action sur les phénomènes célestes, le mot *arka* peut sans aucune difficulté conserver son sens ordinaire d' « hymne » aux vers II, 11, 15; III, 31, 11 (cf. 7 et 8); 34, 1; 61, 6; IV, 16, 4; 56, 1 et 2; V, 41, 7; IX, 97, 31; X, 157, 5. Des épithètes exprimant l'idée d' « éclat » sont souvent jointes aux différents noms des prières, ce qui nous fournit l'explication du composé *arkaçoka*, employé au vers VI, 4, 7, et celle du vers précédent : « O Agni, avec les hymnes brillants (ou par l'effet des hymnes, qui sont pour lui comme une nourriture, VI, 3, 8), tu as, comme le soleil, répandu ton éclat dans les deux mondes. » Nous verrons aussi que la composition ou la récitation de l'hymne est assimilée à la clarification d'un liquide, III, 26, 7 et 8; VII, 9, 2. C'est encore une idée familière aux *r*ishis que celle du « don de l'hymne par les dieux », VII, 39, 7; 62, 3, de la découverte ou de « l'obtention » de l'hymne, soit par les dieux, VI, 49, 8, soit par les hommes, d'où le composé *arkasâti*, I, 174, 7; VI, 20, 4; 26, 3. Le séjour de l'*arka*, où s'établit Soma, IX, 25, 6; 50, 4, est naturellement la place du sacrifice, le séjour de l'hymne qui sert, en même temps que les gouttes du Soma, à l'accroissement du corps d'Indra, IX, 73, 2; cf. VI, 20, 13. Le mot *arka* désigne aussi l'hymne céleste que les ancêtres montés au ciel « surveillent » en même temps que « l'offrande », X, 107, 4, et les hymnes invoqués comme des divinités en même temps que les eaux (célestes, d'où ils sortent), VI, 49, 14. On trouvera rapprochés à la page 302 les vers VI, 73, 3; X, 67, 5; 68, 4; 6, 9. Il n'est pas douteux que dans ces vers, adressés à Brahma*n*aspati, le « maître de la prière », le mot *arka* désigne l'hymne. Nous interpréterons plus bas (p. 289) les vers VIII, 90, 13 et 14, et on verra que dans le premier le mot *arkinî* dérive de *arka* dans le sens d' « hymne », comme dans tous ses autres emplois (Gr. *s. v.*).

femelle ait pu avoir plus d'un prototype important dans le ciel, ou du moins que des formes correspondant aux deux mondes distincts de l'atmosphère et du ciel aient pu lui être assignées. La suite de cette étude nous ménage pourtant à ce sujet une surprise. Mais nous devons d'abord nous attacher à prouver l'assimilation de la prière aux bruits de l'orage, et particulièrement au bruit du tonnerre.

Au vers I, 38, 14, le chantre de B*r*ihaspati est invité à tonner comme le nuage. L'auteur du vers I, 116, 12, en célébrant un exploit des Açvins, se compare lui-même au tonnerre qui annonce la pluie. Les hymnes qui ont acclamé B*r*ihaspati sont pareils aux bruits du nuage, X, 68, 1. Le nuage lui-même, ou le dieu Parjanya, qui en porte le nom, « prononce une parole » forte, brillante et bienfaisante, V, 63, 6. Les Maruts font retentir la « voix » du nuage en même temps que les éclairs envoient leur sourire à la terre, I, 168, 8. L' « hymne, *arka*, que B*r*ihaspati a trouvé « comme le ciel tonnant », X, 67, 5, est le même auquel ce dieu est comparé en tant que « lançant l'étincelle du ciel », X, 68, 4. Il ne diffère pas non plus de celui qu'Indra porte dans ses mains lorsqu'il aiguise sa foudre, X, 153, 4, c'est-à-dire qu'il représente le tonnerre, comme le *sâman* qu'un dieu innommé (Indra ou Soma) goûte au moyen de l'éclair, X, 99, 2. La voix que Soma fait entendre sur la surface de la mer, IX, 12, 6, est appelée un hymne au vers X, 14, 1. Ces passages sont de ceux où Soma, s'il ne représente pas l'éclair dans le ciel, ce qui paraît ici le plus probable, le symbolise au moins sur la terre. L'hymne qu'il fait entendre symbolise donc le tonnerre, s'il n'est pas le tonnerre lui-même. D'ailleurs l'éclair est encore expressément nommé au vers I, 164, 29, où il passe pour une transformation de la vache mugissante, et supérieure en sagesse au mortel, quand elle sort de son enveloppe. Or, nous verrons plus loin que la vache, et particulièrement la vache mugissante, cf. *ibid.* 28, est une représentation fréquente de la prière. Mais dès maintenant aucun doute ne peut s'élever sur la signification de la vache « mugissante et créant les eaux » qui, au vers 41 du même hymne, est représentée successivement avec un pied, deux, quatre, huit et neuf pieds, et placée d'ailleurs dans le ciel suprême. Ces pieds ne peuvent correspondre qu'à ceux des mètres de la prière terrestre. La même vache reçoit l'épithète *sahasrâksharâ* sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Ainsi, d'une part, les chants du sacrifice sont comparés au tonnerre, et de l'autre, celui-ci est désigné par les mêmes mots que ceux-là, en reçoit des attributs évidemment empruntés à la parole sacrée. On voit donc déjà que la parole représente dans le culte le bruit du tonnerre. Elle ne le représente pas seule, ou plutôt le bruit des pierres du pressoir est considéré lui-même comme une prière. Ces pierres ont une voix, X, 76, 6, elles la font entendre, X, 94, 14, elles parlent, V, 31, 12; 37, 2; VIII, 34, 2; X, 36, 4, aux dieux, VII, 68, 4, et c'est à elles qu'on compare le chantre quand il prend lui-même la parole, V, 36, 4. L'hymne X, 94, adressé aux pierres, commence ainsi : « Qu'elles prennent la parole, prenons-la aussi nous-mêmes; adressez la parole aux pierres qui parlent. » Les anciens prêtres Navagvas ont chanté dix mois avec la pierre que remuaient leurs mains, V, 45, 7. Le chant des pierres s'adresse aux dieux, qui sont priés de l'écouter, I, 118, 3; III, 58, 3, et qui l'aiment, X, 76, 4 ; il est appelé expressément une invocation, VII, 22, 4, comme la pierre qui parle est elle-même appelée un chantre digne d'éloges, I, 83, 6. Vâyu et Indra sont priés de venir là où parle la pierre, I, 135, 7, et la pierre est invitée à attirer Indra par sa parole, I, 84, 3. On peut croire que de même, au vers VIII, 42, 4, les prières avec lesquelles les pierres ont fait descendre les Açvins pour boire le Soma sont leurs propres prières. Mais les pierres du pressoir représentent elles-mêmes les nuages, ces montagnes, ces pierres célestes. Le premier vers de l'hymne X, 94 nous montre, en même temps que les pierres, les montagnes, c'est-à-dire les nuages, adressant leur chant à Indra. Dans le même hymne, les pierres, assimilées encore à des taureaux mugissants (v. 3), sont, comme nous l'avons vu (p. 199), plusieurs fois considérées elles-mêmes comme des pierres célestes. Celles qui, d'après le vers V, 31, 5, ont chanté un hymne à Indra, semblent identiques aux roues sans char et sans chevaux lancés par ce dieu contre les démons. Bref, le chant des pierres du pressoir, comme les chants proprement dits, représente le bruit du tonnerre.

Ce bruit lui-même, étant la voix du nuage, est aussi la voix des eaux, des rivières célestes. A la vérité la pluie qui tombe a son bruit propre qui a pu entrer, ainsi que le sifflement des vents, dans la conception de la voix des eaux, justifiée en outre par le bruit des rivières terrestres. Mais

la prédominance du bruit du tonnerre dans l'ordre purement naturel doit nous disposer à croire qu'il a contribué, sinon à l'exclusion des autres, du moins pour la plus forte part, à la formation de ce mythe. D'après une formule qui, dans le vers X, 109, 1, est appliquée à un cas particulier, à savoir la révélation du crime commis contre un brâhmane, mais qui dans ses traits essentiels doit avoir évidemment un sens plus général, et un sens naturaliste, les eaux divines, la mer sans limites, ont parlé les premières ainsi que Mâtariçvan, c'est-à-dire Agni, représentant ici l'éclair.

Or, au mythe des eaux qui parlent correspond, dans l'ordre du culte, outre l'attribution d'une voix aux eaux qui coulent avec le Soma (voir chap. IV), l'assimilation des prières elles-mêmes aux eaux. Comme les eaux, les prières, en même temps qu'elles retentissent, coulent, VIII, 7, 1; Vâl. I, 6. Elles sont expressément comparées aux eaux, I, 64, 1. L'hymne adressé aux Açvins est comparé à un réservoir d'eau qui doit les attirer, VIII, 76, 1. Les prières fortifient, ou plutôt rafraîchissent Indra comme l'eau, VIII, 87, 8. Les chants sont des eaux que le poëte fait couler vers lui du fond d'une mer, X, 89, 4, qui n'est autre que son cœur; cf. VIII, 14, 10; 87, 7. Ils se dirigent vers lui comme des eaux qui suivent leur pente, VIII, 32, 23; VI, 47, 14; comme des rivières dans une mer, ils pénètrent en lui, VI, 36, 3; VIII, 16, 2, et en Brihaspati, I, 190, 7. Ceux que les dieux adressent à Indra sont également comparés à des eaux, II, 13, 5, et la prière que les hommes adressent aux Maruts plaît à ces dieux comme les sources du ciel à celui qui est altéré, V, 57, 1. La comparaison devient plus précise encore au vers VII, 94, 1, d'après lequel l'hymne qui célèbre Indra et Agni est né de la pensée comme la pluie du nuage, et surtout au vers IX, 100, 3, invitant Soma à répandre la prière comme le tonnerre répand la pluie. Cette dernière citation suffirait pour justifier au besoin l'idée que les précédentes ne contiennent pas de simples comparaisons sans portée, mais bien des allusions à l'assimilation mythique des prières et des eaux. Aux vers VI, 66, 11; X, 68, 1, la mention des montagnes d'où coulent les eaux auxquelles les prières sont comparées[1] peut être une allusion aux nuages. La comparaison est aussi

1. Sur la formule *girâyo nâpah* du vers VI, 66, 11, cf. *Revue critique*, 1875, II, p. 376.

étendue aux prêtres eux-mêmes, et d'après le vers VIII, 6, 34, les Ka*n*vas ont acclamé Indra, pareils à des eaux qui suivent leur pente.

Ce n'est pas tout : la composition ou la récitation de l'hymne est comparée à la clarification d'un liquide. On dit des poëtes adressant leur prière aux dieux qu'ils la purifient, VII, 85, 1; cf. I, 79, 10; X, 13, 3; Vâl. 5, 6, qu'ils purifient la parole sur un tamis tendu, IX, 73, 7, qui n'est autre que la pointe de leur langue, *ibid.* 9, et de celui qui reçoit les formules de la bouche d'un autre, qu'il « apprend » celles qui « se clarifient », « le suc préparé par les *r*ishis », IX, 67, 31 ; 32. Nous lisons encore au vers IX, 75, 2, que la langue « clarifie l'agréable liqueur de la loi », et il n'est pas difficile non plus de deviner ce qui coule des sages assimilés à des tamis, III, 31, 16. Au vers IX, 67, 23, c'est dans la flamme d'Agni qu'est placé le tamis tendu qui doit purifier la prière. L'idée de la purification de la prière est exprimée au vers X, 71, 2, par une autre comparaison : il y est dit que les sages purifient la parole comme on purifie le grain avec un van. Mais cette variante de la formule ordinaire, produit d'une fantaisie individuelle, ne doit pas nous faire méconnaître la portée des citations précédentes. C'est d'ailleurs à un autre acte du culte, à la préparation du Soma, que la récitation de la prière se trouve directement assimilée par la figure du tamis sur lequel elle se clarifie. Et en effet nous lisons au vers VI, 8, 1, que la prière nouvelle se clarifie pour Agni comme le Soma, au vers X, 29, 1, que l'éloge des Açvins a été déposé comme dans une cuve. Mais ce n'est pas seulement le Soma, ce sont aussi les eaux qui coulent avec lui sur le tamis, soit sur terre, soit dans le ciel, et le sexe attribué aux prières prouverait qu'elles doivent être plutôt assimilées à ces dernières, lors même que nous ne les aurions pas vues expressément comparées aux eaux dans de nombreux passages.

Plus généralement les prières sont, et nous reviendrons plus loin sur ce point, assimilées aux diverses offrandes. Nous lisons au vers X, 76, 7; cf. 6, que les hommes purifient en quelque sorte des offrandes avec leur bouche. Dans l'hymne IV, 58, qui célèbre les diverses formes mythiques du beurre, les gouttes de beurre purifiées avec le cœur, avec l'esprit (v. 6), et coulant de la mer du cœur (v. 5 ; cf. 11), sont donc évidemment les prières, dont il est dit du reste

au vers VI, 10, 2, qu'elles « distillent en quelque sorte un beurre brillant ». Citons encore les passages où les prières adressées à différents dieux sont comparées au beurre sacrifié, VIII, 39, 3; V, 12, 1, au beurre sacrifié avec la cuiller, I, 110, 6, d'où ces expressions hardies « Je prépare l'hymne pour Indra avec la cuiller »,I, 61, 5, et « Je sacrifie avec la cuiller aux *A*dityas, ces chants qui distillent le beurre », II, 27, 1 ; la cuiller est apparemment la langue, ou peut-être même l'éloquence ; cf. II, 10, 6. Il est dit encore de l'hymne et de la prière qu'ils sont dégouttants de beurre, Vâl. 3, 10, plus doux que le beurre, VIII, 24, 20. Mais le beurre est lui-même dans le sacrifice un représentant des eaux célestes.

Nous sommes maintenant en mesure d'expliquer l'épithète *sahasrâksharâ* que nous avons réservée plus haut en citant le vers I, 164, 41. Le mot *akshara*, dont la signification primitive paraît être « inépuisable » (qui ne s'écoule pas), a dans la langue classique le sens de « syllabe » ou de « lettre ». Mais c'est par une étymologie forcée qu'on a voulu tirer ce sens de l'idée d' « indestructible », la syllabe, ou mieux encore la lettre étant le dernier élément irréductible de la parole. Dans nos hymnes, le mot neutre *akshara*, comme le féminin *aksharâ*, paraît n'avoir d'autre sens que celui de « parole », ou s'il s'applique en particulier à la syllabe, il ne la désigne à ce qu'il semble qu'en tant qu'elle est de même nature que la syllabe céleste, que la voix des eaux du ciel. Cette voix est « inépuisable » comme les eaux elles-mêmes comme elles, non-seulement elle « naît » dans le séjour de la vache, III, 55, 1, mais elle « coule » des mers que laisse échapper la vache céleste, I, 164, 42, qui a mille *akshara*, *ibid.*, 41 ; Agni brille dans l'*akshara*, VI, 16, 35, comme il brille dans les eaux, atteint les *akshara*, VII, 1, 14, auxquels le vers I, 34, 4, compare les présents des Açvins. L'*aksharâ* est personnifiée en compagnie des Maruts et priée de ne pas négliger dans sa marche ceux qui l'invoquent, VII, 36, 7. Ces différents passages s'expliqueraient bien par le sens d' « eau » ; mais ils ne s'expliquent pas moins bien par celui de « parole », la parole céleste pouvant être comme les prières terrestres confondue avec les eaux dont elle est la voix. Proprement, le mot *akshara* paraît avoir un sens analogue à celui de *amrita* (voir p. 196), et désigner l'essence inépuisable de la parole céleste. C'est dans ce sens qu'il est con-

struit une fois avec un génitif, I, 164, 39 : « Celui qui ne connaît pas l'essence inépuisable, le ciel suprême du vers (*ric* ; cf. le ciel suprême de la parole, *ibid.*, 34 et 35) sur lequel reposent tous les dieux, celui-là que fera-t-il du vers ? Voici ceux qui le connaissent; ils sont ici. » Connaissant et possédant l'*akshara*, les hommes s'en servent pour imiter les sept chants, I, 164, 24, et plus généralement la femelle céleste, X, 13, 3. Mille *aksharâ* supplient Agni, VII, 15, 9. Nous verrons plus tard que lors de la conquête des vaches par Indra et les A*n*giras, Saramâ, représentant elle-même la parole sacrée, marchait en tête des *aksharâ*, III, 31, 6.

Il est maintenant bien démontré que les prières ont un prototype céleste dans le bruit du tonnerre, confondu parfois avec les eaux dont il est la voix, comme les prières elles-mêmes sont assimilées aux eaux, soit directement, soit indirectement par leur assimilation aux offrandes. Mais le tonnerre, les eaux, et le bruit du vent, si on tient compte de cet autre modèle de la prière, appartiennent tous à un même monde, celui de l'atmosphère. Les prières n'auraient-elles donc pas, comme les éléments mâles du sacrifice, et comme les offrandes elles-mêmes auxquelles elles sont assimilées, une forme particulière dans le monde supérieur du ciel ?

Remarquons d'abord que si les prières, dans le langage mythologique, sont liquides, elles sont aussi brillantes. Cette qualité est attribuée à l'hymne, VI, 66, 9, à la prière des hommes, VII, 34, 1 ; 88, 1, qu'Agni élève vers le ciel, I, 143, 7 ; droite, cf. I, 119, 2, et pourvue d'ornements brillants, I, 144, 1 ; cf. VII, 32, 13, qui brille en partant du séjour de la loi, X, 111, 2, qui trace un sillon éclatant, X, 93, 12, et aussi à la prière céleste, X, 177, 2, aux hymnes avec lesquels le ciel et la terre conduisent le sacrifice, IV, 56, 1 et 2, et plus généralement aux prières invoquées comme des divinités, V, 41, 14. La prière des ancêtres, descendue, comme nous le verrons, du ciel où elle est née, revêt des vêtements brillants, III, 39, 2, et brillante est aussi la « couleur » des prières qu'Indra inspire au chantre, III, 34, 5. On demande à Agni d'apporter la prière qui a brillé dans le ciel, VI, 16, 36. Le prêtre actuel fait briller les chants comme autrefois les Ka*n*vas, VIII, 6, 11 ; quant aux prières de ceux-ci, qui ont brillé en sortant d'une cachette, *ibid.*, 8, elles paraissent tout au moins symboliser des prières célestes.

L'éclat des prières célestes ne saurait être expliqué, comme on pourrait songer à le faire pour celui des prières terrestres, par une simple métaphore. Mais l'éclair qui accompagne le bruit du tonnerre suffirait pour en rendre raison (cf. le vers 7 du dernier hymne cité, VIII, 6). Nous allons voir toutefois que les prières peuvent représenter aussi, naturellement par une assimilation secondaire, un autre phénomène brillant, mais silencieux (car les vents légers du matin ne peuvent guère entrer en ligne de compte), je veux dire l'aurore.

Au vers VII, 85, 1, la prière que « purifie » le poëte est expressément comparée à l'aurore divine « dont la face est de beurre ». D'autre part on peut comprendre le second pâda du vers VII, 72, 3, en ce sens que les prières et les aurores « sont sœurs » : et en effet il est dit au vers suivant que les chantres offrent leurs prières au moment où les aurores brillent. Mais voici qui est plus significatif : les aurores reçoivent la qualification de *suvâcah* « à la belle voix », soit seules, III, 7, 10, soit avec les nuits, VIII, 85, 1. On peut donc croire qu'au vers VIII, 9, 16, la « voix divine des Açvins », des Açvins qui ont à la fois fait entendre un son et donné la lumière aux hommes, I, 92, 17, n'est autre que la voix de l'aurore, de l'aurore si souvent nommée avec les mêmes dieux, et célébrée précisément dans les deux vers suivants. Le prêtre s'est éveillé avec cette voix, *ibid.*, c'est-à-dire sans doute qu'il a été éveillé par elle ; or c'est l'aurore qui éveille la demeure, I, 48, 5, le mort, c'est-à-dire l'homme endormi, I, 113, 8, les races humaines, VI, 65, 1, tous les êtres vivants, I, 92, 9, qui éveille les hommes pour le sacrifice, I, 113, 9, comme pourrait le faire le prêtre, I, 124, 4, enfin qui éveille les Açvins eux-mêmes, VIII, 9, 17. J'insiste sur cette idée du réveil du monde par l'aurore ; elle a dû contribuer beaucoup à la formation du mythe que nous étudions. D'un autre côté l'aurore passe pour l'inspiratrice des hymnes qui se font entendre à son lever. En même temps qu'elle réveille tous les vivants, elle a trouvé la parole pour tous les pieux, I, 92, 9 ; elle donne l'intelligence, I, 123, 13[1]. Aussi vante-t-on sa sagesse, I, 113, 10, qu'elle prouve aussi d'ailleurs en suivant toujours sa route accou-

1. Je ne cite pas l'expression « conductrice des *sûnritâ* », I, 92, 7 ; VII, 76, 7, le mot *sûnritâ* pouvant désigner les bienfaits de l'aurore aussi bien que les hymnes.

tumée, I, 124, 3. Or, de l'idée de sagesse à celle d'éloquence il n'y a qu'un pas. Plus particulièrement celle qui donne la parole n'en peut être elle-même privée. Ajoutez à cela que l'assimilation de l'aurore à une vache, ou celle de ses rayons à des vaches, devait, une fois établie, suggérer l'idée de mugissements correspondant, comme les mugissements réels des vaches de l'atmosphère, au son des prières terrestres. Mais la principale raison de l'assimilation des prières et des aurores doit être cherchée dans l'ensemble d'un système mythologique qui attribue aux autres éléments du sacrifice des formes particulières dans l'atmosphère et dans le ciel, et qui aurait présenté une lacune en ce qui concerne la prière si l'on n'avait fait de la femelle du ciel, c'est-à-dire de l'aurore, l'un des prototypes de la parole. Citons encore le vers I, 130, 9, où la « voix » qu'Indra « vole au lever du jour », en même temps qu'il met en mouvement le disque du soleil, paraît bien représenter l'aurore dont il fait la conquête, et le vers I, 92, 3, dont on peut traduire le commencement en laissant au verbe *arc* le sens de « chanter »[1] : « Elles (les aurores) chantent comme des femmes zélées dans l'œuvre du sacrifice. »

Entre la prière et ses prototypes célestes, il n'y a pas d'ailleurs simple assimilation, mais bien identité de nature et d'origine. Les prières adressées à Vish*n*u et aux Maruts reçoivent la qualification de *girijáh* « nées sur la montagne », V, 87, 1, c'est-à-dire tirant leur origine des nuages ou du ciel. C'est qu'en effet la parole a sa « matrice » dans les eaux, dans la mer ; cf. V, 44, 9 ; 55, 11, d'où elle s'est répandue dans tous les mondes, X, 125, 7. La prière antique des pères qui est récitée dans l'assemblée, et qui revêt des vêtements brillants, est « née du ciel », III, 39, 2. Au vers X, 89, 3, le prêtre est invité à chanter sur la terre en l'honneur d'Indra une prière nouvelle qui n'est autre que la prière du ciel, la prière incomparable et commune (aux prêtres terrestres et célestes). Nous reviendrons bientôt d'ailleurs sur l'origine céleste de la prière terrestre en traitant de la prière considérée comme élément du sacrifice des dieux.

A la même occasion seront cités des textes constatant, comme le vers X, 125, 7, la diffusion de la parole en divers lieux. C'est sans doute encore à cette diffusion que fait allu-

1. Voir plus haut, p. 277, note 1.

sion l'épithète *viçvajanyâ* « commune à toutes les races », que le vers VII, 100, 2 attribue à la prière, ou à la sagesse, inspirée par Vishnu, et qui rappelle le nom de Vaiçvânara donné à Agni. Nous verrons que dans les formules de ce genre l'expression « toutes les races » doit généralement s'entendre des races célestes et terrestres. Il paraît difficile aussi de limiter à la terre l'application de la formule « Elle (la parole) est prononcée par des animaux de toutes formes » ; l'allusion aux vaches célestes est d'autant plus vraisemblable dans le passage où se rencontre cette formule, VIII, 89, 11, que la parole elle-même y est, comme nous le verrons, assimilée à une vache. A cette question « Quel est le ciel suprême de la parole »? I, 164, 34, le vers suivant répond : « Le prêtre ». Mais l'expression « ciel suprême de la parole » n'en garde pas moins sa signification mythologique antérieure et suppose différents séjours de la parole dans les différents mondes. Je n'insisterai pas plus longtemps sur les textes renfermant des allusions plus ou moins vagues à la multiplicité des formes de la parole, et citerai seulement encore, comme un exemple de la manière dont les idées de la prière, du mugissement des vaches et du bruit du tonnerre peuvent se confondre, le vers VIII, 85, 5 : « Lorsque tu prends dans tes bras la foudre enivrante (le Soma), ô Indra, pour tuer Vritra, les montagnes, (les nuages), les vaches, les prêtres acclament Indra. »

Le nombre des formes de la parole est plusieurs fois expressément fixé à trois, comme celui des formes d'Agni ou de Soma. La relation des trois formes de la parole avec les trois formes d'Agni est indiquée au vers III, 26, 7, où par une synthèse plus hardie encore que celles auxquelles nous sommes habitués, un même personnage est identifié à la fois à l'offrande (au beurre), à Agni et à l'hymne « triple » ; cf. Vâl. 3, 4, qui traverse l'atmosphère : cet hymne triple, d'après le vers suivant, est purifié par trois tamis, qui comme les trois tamis de Soma doivent correspondre, au moins primitivement, aux trois mondes. Ce n'est pas que le nombre trois, dans son application aux formes de la parole, ne puisse correspondre aussi à certains détails liturgiques. Les trois paroles qui s'élèvent quand le Soma traverse le tamis, IX, 33, 4 ; 50, 2, et qu'il est censé exciter lui-même, IX, 97, 34, peuvent représenter les tercets effectivement chantés dans la cérémonie. Mais ce rite, comme celui des trois feux, doit être en relation avec le mythe des trois paroles. De même,

au vers I, 164, 25, « les trois bûches » du chant composé de *gâyatrî*, paraissent être les trois pâdas dont est formé ce mètre : mais le terme de « bûches » implique une comparaison de ces trois pâdas avec les trois formes d'Agni, correspondant elles-mêmes aux trois mondes. Remarquons à ce propos que le nom de *trishtubh* « triple louange », donné à un mètre composé d'ailleurs de quatre pieds, peut s'expliquer par une allusion à trois formes mythiques de la parole. Au vers VII, 101, 1, les trois paroles reçoivent l'épithète *jyotiragrâh* « lumineuses », littéralement « consistant principalement en lumière », donnée également aux trois progénitures issues de la semence versée par trois mâles dans les mondes, VII, 33, 7. On peut rapprocher de ces formules les vers VIII, 90, 13 et 14. Dans le premier nous lisons que des formes ont été faites (prises) par « cette femelle) rouge qui chante des hymnes, qui descend (sur la terre), et qui est arrivée se manifestant avec éclat entre les dix bras (des cinq sacrificateurs mythiques) ». D'après le second, trois progénitures ; (de cette même femelle sans doute) sont « allées au delà » les autres, (trois autres probablement) se sont incorporées dans l'hymne. Tout ce langage est d'un mysticisme assez peu encourageant pour l'interprète. Il ne semble pas impossible cependant d'en préciser un peu la signification. D'abord la femelle en question ne diffère sans doute pas d'Aditi, célébrée immédiatement après au vers 15, ni de la parole divine dont les louanges font l'objet du vers 16, et qui, comme nous le verrons, paraît être l'une des nombreuses idées personnifiées en Aditi. Elle représente à la fois la lumière et la parole, elle a trois formes, ou ce qui revient au même trois progénitures qui ne sont pas incorporées dans l'hymne, à savoir, les formes visibles des femelles des trois mondes, et d'autres (trois autres) qui apparemment sont les mêmes que les trois paroles lumineuses. Peu nous importe dès lors, que ces trois paroles soient au vers VII, 101, 1, mises ensemble dans la bouche du prêtre terrestre. Leur origine, rapportée à la femelle céleste, à la fois une et multiforme, est une forte présomption en faveur de leur répartition primitive entre les trois mondes. Citons encore le chant coulant triplement, I, 181, 7, qui paraît être celui des Açvins eux-mêmes, de la forme brillante des Açvins, *ibid.* 8, et qui fait prospérer les hommes (ou les dieux, *nrîn*) dans la « demeure au triple *barhis* », *ibid.*, représentant les trois demeures où se trouve le barhis,

autrement dit le lieu du sacrifice dans les trois mondes.

Du reste, l'un des meilleurs arguments en faveur de notre interprétation de l'hymne triple et des trois paroles, c'est, outre sa conformité avec l'explication donnée du même nombre dans les mythes d'Agni et de Soma, le fait indubitable d'une opposition de la forme terrestre des prières à une forme supérieure de la parole, forme qui est attribuée au ciel, sans distinction du ciel, au sens restreint du mot, et de l'atmosphère. Ce n'est pas que les « deux paroles » ne puissent être à l'occasion deux chants de mètres différents, composés, par exemple, l'un de *gâyatrî*, l'autre de *trishtubh,* II, 43, 1. Mais l'opposition qui nous intéresse ici ne saurait être plus clairement indiquée qu'au vers IX, 85, 11 déjà cité, d'après lequel les chants de ses amantes (célestes, cf. *ibid.* 10) supplient l'oiseau qui vole dans le ciel (la forme supérieure du Soma) tandis que les prières « lèchent » le petit, l'oiseau d'or qui se tient sur la terre (le Soma terrestre). Au vers I, 173, 1, les chants des hommes sont comparés au *sâman* du nuage (*nabhanya*) chanté par l'oiseau (Agni ou Soma). Plus généralement, la prière terrestre est placée en regard de la femelle céleste comme étant une fille de cette mère, V, 47, 1, ou une imitation de ce modèle, X, 13, 3, et les mugissements des vaches célestes correspondent à ceux des héros (*sic*) qui les conquièrent par le sacrifice, I, 62, 3.

Enfin la répartition des formes de la parole entre les différents mondes sera confirmée dans le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*, principalement par l'interprétation des trois pieds cachés de la parole opposés à un quatrième qui représente la parole humaine, I, 164, 45, et par celle des quatre femelles (correspondant aux quatre points cardinaux) opposées à la forme suprême de la parole, VIII, 89, 10.

Nous pouvons dire de la prière, comme nous l'avons dit d'Agni et de Soma, qu'elle remonte au lieu de son origine. Comme eux, en effet, la parole, les hymnes sont comparés à des messagers que le prêtre adresse aux *R*ibhus, IV, 33, 1, aux Açvins, V, 43, 8. Ils reçoivent aussi directement le nom de messagers en tant qu'adressés aux Açvins, VIII, 26, 16, à Indra, X, 47, 7. On remarquera le tour du premier vers de l'hymne, VI, 6, 3 : « Où l'hymne, pareil à un messager, a-t-il trouvé les Açvins ? » Les prières sont aussi représentées se dirigeant « par les chemins de la loi » vers Indra et Agni, III,

12, 7. Enfin, la parole est comparée à un messager qui va entre les deux mondes, I, 173, 3.

Il va de soi que le mythe des formes supérieures de la parole se rattache à celui du sacrifice céleste. Là-haut sont des sages, ancêtres décédés ou dieux (voir p. 104), qui « gardent » la prière céleste et brillante, X, 177, 2, qui prononcent les formules de la parole au sommet du ciel, I, 164, 10. Ces personnages sont expressément nommés des dieux au vers X, 74, 2, et leur « invocation » divine atteint le ciel et la terre, *ibid*. Les dieux reçoivent l'epithète *panitârah* « louangeurs », III, 54, 9, et celle de *brahmakritah* « faisant la prière », X, 66, 5, à laquelle s'ajoute, au vers 8 du même hymne, celle déjà signalée de *agnihotârah* « ayant pour sacrificateur Agni ». Nous verrons plus tard que les chantres divins par excellence sont les Maruts, et que leurs chants s'adressent à un dieu particulier, à Indra. C'est probablement en ce sens qu'il faut entendre le titre de « roi de la prière faite par les dieux » donné à ce dernier, VII, 97, 3. Mais la réunion de ces deux termes, en apparence nécessairement corrélatifs, la prière et le dieu auquel elle est adressée, n'est pas indispensable dans le système de la religion védique où les divers éléments du sacrifice, sur terre comme dans le ciel, ont leur valeur intrinsèque et leur action directe. En fait, les premiers passages cités ne renfermaient aucune indication d'un destinataire quelconque de l'hymne céleste. Aux vers X, 157, 4 et 5, les dieux que nous avons vus ailleurs (p. 106) honorer les Asuras, sont considérés comme leurs ennemis, et l'hymne, *arka*, qu'ils leur auraient adressé selon la première conception, devient l'arme qu'ils dirigent contre eux.

Les chants célestes gardent d'ailleurs, lorsqu'ils sont attribués à des personnages divins, la signification naturaliste que nous avons assignée en général aux formes supérieures de la parole. Vâyu, le vent, est appelé un prêtre, cf. VIII, 90, 10 et V, 43, 3, « louangeur », V, 41, 6, cf. I, 169, 4. D'après le vers X, 61, 7, quand le père, s'unissant à sa fille selon un mythe que nous étudierons plus loin, a laissé couler sa semence sur la terre, les dieux pieux ont fait la prière. Les phénomènes de l'orage semblent ici suffisamment indiqués. Ce passage rappelle d'ailleurs ceux qui ont été cités plus haut (p. 114), d'après lesquels les deux mondes ont tremblé au moment où le sacrificateur a été

choisi, I, 31, 3; cf. 151, 1. Or, aux vers X, 11, 4, après une mention de la descente d'Agni porté (comme Soma) par le faucon, on lit que lorsque les races honorables ont choisi Agni pour sacrificateur, alors la prière est née; et si c'est le sacrifice terrestre qui est ainsi désigné, ce n'est pas en tout cas sans allusion au sacrifice céleste qui s'accomplit dans l'orage. D'ailleurs, l'orage est peut-être confondu avec le lever du jour dans l'hymne III, 7 où les chantres célestes désignés probablement au vers 1, et en tout cas au vers 5, comme brillant du haut du ciel et ayant *Ilâ* (voir section VI) pour voix commune, chantent un hymne au père et à la mère (au ciel et à la terre), au moment où le taureau, qui est lui-même un chantre, s'est accru selon sa nature en enveloppant (en faisant disparaître) la nuit (vers 6); ce taureau paraît être Agni, représentant comme chantre l'éclair, comme vainqueur de la nuit, le soleil. Mais c'est dans l'hymne VII, 103, que les prières des sacrificateurs célestes sont le plus clairement identifiées aux bruits qui accompagnent la chute de la pluie. Ces sacrificateurs y sont représentés à la fois comme des grenouilles qui coassent au retour de la saison pluvieuse (vers 3-6, 7) et comme des brâhmanes qui rompent après une année le vœu du silence (1), qui chantent auprès du Soma pressé (7), qui prennent la parole et font leur prière annuelle (8). Il est extrêmement peu vraisemblable que l'hymne en question soit, comme on l'a cru d'abord, une satire contre les brâhmanes, comparés par plaisanterie à des grenouilles. Les personnages auxquels il est consacré sont des adhvaryus qui portent des vases de lait chaud (8); or, ces vases qu'ils répandent en observant la loi de l'année, lorsque vient la saison des pluies (9), ne peuvent être que les vases célestes contenant ces pluies elles-mêmes. Ils sont encore désignés comme des sacrificateurs célestes au vers 8, d'après lequel ils apparaissent « après avoir été cachés ». D'autre part, ils sont invoqués sous leur forme de grenouilles (10); la comparaison des grenouilles à une peau sèche que viennent gonfler les eaux (2) suggère naturellement l'idée du nuage ; enfin la parole « excitée par Parjanya ou par le nuage » que prononcent les grenouilles, semble bien être la parole du nuage lui-même. Nous avons déjà remarqué du reste (p. 84, note 2) que le mort arrivé dans le séjour des eaux célestes paraît avoir été assimilé à une grenouille.

Nous pouvons maintenant compléter ce que nous avions à

dire de l'origine céleste de la parole humaine, et particulièrement des prières récitées dans le sacrifice. La prière, actuellement adressée aux dieux par les nouveaux *r*ishis comme elle l'a été par les anciens, VII, 22, 9, cf. 29, 4 ; I, 48, 14 ; 143, 1, reçoit souvent la qualification de « nouvelle », I, 27, 4; 60, 3; 62, 13; 82, 2; 109, 2; 131, 6; V, 42, 13, etc., cf. I, 61, 13. Mais elle est moins « nouvelle » que « renouvelée ». On invoque les dieux selon la formule des anciens chantres, I, 175, 6, cf. I, 80, 16. On leur adresse la prière ancienne, VII, 73, 1 ; X, 13, 1 ; Vâl. 4, 9, cf. VIII, 77, 4, la prière des pères, VIII, 41, 2 ; X, 57, 3. Ce sont les anciennes prières qui s'élancent de nouveau vers eux, I, 62, 11, et qui sont pour cette raison appelées des « revenantes », IX, 72, 6. Aussi la prière « nouvelle » est-elle en même temps appelée « ancienne », VIII, 84, 5. « Nous chantons », dit l'auteur du vers I, 87, 5, à la manière de notre père antique. » « Cette parole », dit celui du vers IV, 4, 11, « m'est venue de l'ancêtre Gotama. » La prière nouvelle est rattachée à Vivasvat comme à un nombril, I, 139, 1, c'est-à-dire qu'il en est le père, (cf. VIII, 6, 39, la prière de Vivasvat). Les hommes actuels adressent à Indra le même hymne avec lequel les anciens pères, les A*n*giras, ont conquis les vaches, I, 62, 2.

Or, c'est un fait auquel nous faisions allusion tout à l'heure encore, les anciens prêtres, particulièrement les A*n*giras, sont des personnages mythologiques, confondus dans une certaine mesure avec les dieux, comme ces sages auxquels l'auteur des vers III, 38, 1 et 2 semble demander des enseignements, et qui peut-être ne sont autres que les Gandharvas (cf. 1 et 6). D'ailleurs l'invention de la prière est aussi directement rapportée aux dieux mêmes. La parole que les hommes invoquent aujourd'hui comme une déesse, la parole divine a été « engendrée » par les dieux, VIII, 89, 11, d'où l'épithète *devatta* « donnée par les dieux » appliquée à la prière humaine, I, 37, 4 ; VIII, 32, 27; cf. II, 34, 7 ; VII, 97, 5; VIII, 75, 2. On demande, comme nous l'avons vu, à Agni, d'apporter la prière qui a « brillé » dans le ciel, VI, 16, 36. « Ce chant-ci », c'est-à-dire sans doute celui qui retentit actuellement sur la terre, est celui des immortels, celui qu'ils ont fait entendre alors qu'eux-mêmes désiraient des trésors (cf. ci-après X, 114, 1) et qu'ils faisaient la prière et le sacrifice, X, 74, 3 (cf. 2, déjà cité). Ce

dernier trait rappelle ce que nous avons dit déjà de la prière dans le sacrifice céleste. Les nouveaux textes cités confirment l'idée, déjà suggérée par les précédents, que c'est à ce sacrifice céleste qu'il faut faire remonter l'origine de la prière humaine.

Mais nous savons que ce sacrifice lui-même se confond avec les phénomènes célestes. Ce serait déjà peut-être une raison d'interpréter au sens naturaliste des expressions telles que celles du vers X, 114, 1, où il est dit que les dieux, opérant en vue d'obtenir le « lait du ciel », ont « découvert » l'hymne (*arka*) et le *sâman*, et du vers IX, 10, 6, où les anciens chantres qui « ouvrent les portes des prières » paraissent être les sept sacrificateurs divins (cf. 7, voir le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*). De même la comparaison de la prière à un torrent qui coule (voir p. 282) offre un intérêt particulier quand c'est Agni, c'est-à dire à la fois le prototype des anciens prêtres et l'élément qui se manifeste dans le ciel sous les formes du soleil et de l'éclair, qui est prié de lui creuser son lit, IV, 11, 2. Peut-être est-il par exemple identifié à l'éclair au vers IV, 6, 5, où il reçoit l'épithète *madhuvacas* « dont la voix est comme une liqueur enivrante », en même temps qu'il est représenté comme faisant trembler tous les êtres lorsqu'il brille. On peut donc croire aussi que c'est sous sa forme d'éclair qu'il a brisé les portes des démons appelés Pa*n*is en « clarifiant » (voir p. 283) un hymne pour les hommes, VII, 9, 2. En tout cas, on ne peut guère méconnaître une allusion au mythe qui devait identifier la découverte de la parole et l'invention de la prière au phénomène céleste de l'orage dans le vers IV, 5, 3, où un poëte déclare qu'Agni lui a enseigné la prière « comme le séjour caché de la vache ». Cette dernière expression désigne en effet, dans la langue des hymnes, la retraite mystérieuse où sont trouvées, l'aurore au lever du jour, les eaux pendant l'orage. Voici d'ailleurs un texte décisif. La « découverte » de l'hymne, au vers X, 67, 5 (cf. 1), où elle est rapportée à B*r*ihaspati, comparé lui-même au « ciel tonnant », non-seulement suit l'« effraction de la forteresse », mais accompagne celle des trésors du ciel, l'aurore, le soleil, la vache, que le dieu a fait sortir de la mer (céleste). Enfin, d'après le vers V, 83, 10, c'est un dieu de l'orage, dont le nom même signifie « nuage », Parjanya, qui a « trouvé » la prière « pour les créatures ».

Ainsi découverte par les dieux, la prière, ou, ce qui revient au même dans la langue des hymnes, la parole a été par eux distribuée, comme le feu lui-même, en divers lieux, et le même hymne, X, 125, où cette distribution est formellement indiquée au vers 3, cf. VIII, 89, 11, nous rappelle au vers 7, que la « matrice » de la parole était dans les eaux, dans la mer (céleste), en ajoutant que c'est de là qu'elle est sortie quand elle s'est répandue dans les différents mondes, ou partagée entre les différents êtres. Le fait de la distribution, comme celui de la découverte de la parole, se confondait d'ailleurs, dans l'esprit des chantres védiques, et avec le sacrifice, et avec les phénomènes célestes. C'est ainsi que d'après le vers X, 71, 3, les personnages dont il est dit, comme des dieux au vers X, 125, 3, qu'ils ont distribué la parole en divers lieux, l'avaient découverte par le sacrifice. Or, si ces sacrificateurs ne sont pas expressément donnés pour des dieux, si le poëte, en ajoutant qu'ils ont « apporté » la parole, paraît les assimiler plutôt à Mâtariçvan ou aux Bh*r*igus apportant le feu, nous devons d'abord nous rappeler que ces derniers sont confondus dans une certaine mesure avec les dieux proprement dits, ensuite remarquer que les premiers possesseurs de la parole, ceux chez qui les personnages en question l'ont trouvée, et qui représentent peut-être les anciens dieux (voir p. 106), sont eux-mêmes appelés des *r*ishis.

Nous avons dit que l'une des idées qui ont dû contribuer le plus, soit à former, soit à consacrer le mythe du sacrifice céleste, est la croyance à l'efficacité absolue du sacrifice, qui en fait le principe même de l'ordre du monde. Cette observation s'applique tout particulièrement à celui des éléments du sacrifice qui fait actuellement l'objet de notre étude, à la prière. Plus généralement, une action en quelque sorte magique est attribuée dans les hymnes védiques à des formules qui peuvent, comme celles qui sont désignées par le mot *çamsa* par exemple (voir plus bas), être des incantations de démons ou de sorciers, aussi bien que des prières de pieux *r*ishis, comme l'indique au vers II, 23, 10 l'opposition du mot *duhçamsa*, désignant les premiers, et du mot *suçamsa*, désignant les seconds. Cela n'empêche pas que la victoire ne soit assurée à ceux-ci sur ceux-là : c'est seulement une formule « droite » qui triomphe des ennemis, II, 26, 1. On verra dans la quatrième partie de cet ouvrage

(ch. II, sect. VIII), que les malédictions des trompeurs, c'est-à-dire des démons ou des sorciers, et particulièrement de ces personnages équivoques, nommés Yâtus ou Yàtudhânas ou même Rakshas, qui participent du caractère des uns et des autres, peuvent retomber sur leurs auteurs. Mais les termes mêmes dans lesquels cette idée est exprimée prouvent qu'une action nécessaire est attribuée aux malédictions, quoique cette action puisse, par l'intervention d'une autre force, être détournée de son but primitif, et renvoyée à son point de départ. Cette autre force pourra être une formule conforme à la religion des *r*ishis, comme celle qui est appelée au vers 13 de l'hymne X, 87, une flèche « née de l'esprit », avec laquelle Agni doit frapper les Yâtudhânas, ces êtres qui « volent par la parole », *ibid.*, 15. Si la malédiction des impies a trois pointes, le *mantra*, la formule efficace des sages en a quatre, et reste victorieuse, I, 152, 2. Dans l'hymne X, 166, le sacrificateur, luttant contre une incantation, ou peut-être même contre un autre sacrifice, 4, demande à Vâcaspati, « le maître de la parole » (voir plus bas p. 300, note 2), que ses ennemis parlent « plus bas que lui », 3, cf. 5, c'est-à-dire que leurs formules cèdent aux siennes.

L'idée de la toute puissance du sacrifice est étroitement liée à celle de la toute-puissance de la prière, car un sacrifice sans prière ne saurait plaire à Indra, X, 105, 8. Aussi est-ce la mesure dans laquelle ils ont reçu le don de la parole, de la prière éloquente, qui fait la principale différence des prêtres, ou comme les appellent déjà les vers X, 71, 8 et 9, des brâhmanes entre eux, cf. 7 et 10 et X, 117, 7.

Le pouvoir de la prière est affirmé dans les hymnes sous les formes les plus variées. Nous laisserons de côté les passages, naturellement très-nombreux, qui nous apprennent seulement que l'homme obtient ce qu'il désire « par la prière », VI, 71, 6, et *passim*, cf. VI, 53, 4, etc. Cependant les passages du même genre dans lesquels un instrument matériel de la victoire comme « le cheval », II, 2, 10; IV, 37, 6, figure au même titre que la prière, sont déjà plus significatifs, en ce qu'ils assimilent dans une certaine mesure la prière à cet instrument matériel. C'est ainsi encore que les chantres védiques, au lieu de dire simplement que les dieux récompensent la prière, ou, par une expression plus imagée, qu'ils la revêtent de riches ornements, II, 35, 1; I, 61, 16, disent aussi qu'ils la rendent conquérante de vaches, de

chevaux, de butin, VI, 53, 10; cf. I, 112, 24; VIII, 75, 2; X, 42, 3 et 7. Les dieux font aussi « gonfler » les prières, I, 151, 6, et le commentaire de cette expression est au vers IV, 41, 5, où la prière est célébrée sous la forme d'une vache que fécondent Indra et Varu*n*a, comparés à deux taureaux.

Souvent aussi les effets attribués à la prière lui sont rapportés directement, et sans intervention des dieux. Elle a le pouvoir de donner une étable pleine de vaches, un breuvage salutaire, VIII, 25, 20; elle donne une nombreuse descendance, I, 76, 4; elle protége le sacrificateur, X, 37, 2, elle le favorise, VII, 84, 5, cf. 66, 8; elle aiguise la flèche du combattant, VI, 75, 16, elle lui sert de cuirasse, VI, 75, 19. Ces expressions ne sont pas de simples métaphores. Dans la bouche des chantres védiques elles avaient incontestablement un sens mythique. Pour le prouver, sans même recourir à l'hymne X, 125, qui peut être de date relativement récente, mais où cependant la parole[1] personnifiée, en se disant la reine des richesses, 3, en promettant la richesse au sacrificateur, 2, et la force à celui qu'elle aime, 5, ne s'arroge aucun pouvoir qui ne lui soit expressément attribué en bien d'autres passages, il suffira de citer le vers VIII, 46, 14, dont l'auteur voulant célébrer la puissance d'Indra, ne trouve rien de mieux que de le comparer à la parole, et le vers X, 50, 4, où le même dieu est appelé le *mantra*, la formule par excellence. Nous retrouverons encore plus loin des comparaisons du même genre.

En résumé il n'y a rien au-dessus du *sâman*, II, 23, 16, et plus généralement de la prière. La parole, qui tend à Rudra son arc, X, 125, 6, et qui exerce sur tous les dieux, et particulièrement sur Indra, une action que nous étudierons plus tard, la parole est la reine des dieux, VIII, 89, 10. Les dieux reposent sur le ciel suprême de la parole (proprement, du vers), I, 164, 39, qui n'est autre que le prêtre, *ibid.*, 35.

L'action de la prière s'exerce en particulier sur les deux ordres de phénomènes célestes qui figurent au premier rang dans la mythologie védique, les phénomènes du lever du jour, et les phénomènes de l'orage. L'aurore sort de la montagne ouverte par les hymnes, V, 45, 1, cf. 3, dont elle entend l'appel, VI, 64, 5, qui l'éveillent, III, 61, 6; IV, 52, 4; VII,

1. D'après l'Anukrama*n*î dont l'interprétation offre ici tous les caractères de la vraisemblance.

80, 1, et l' « accroissent », I, 124, 13; VII, 77, 6, qui font briller le ciel et la terre, IV, 56, 1. C'est la prière qui fait (qui ouvre) les chemins lumineux, X, 53, 6. L'hymne est enfin appelé *svarshà* « qui conquiert la lumière », I, 61, 3; V, 45, 11.

De même, la parole, qui triomphe dans les combats, conquiert aussi la pluie du ciel, I, 152, 7. Elle reçoit au vers X, 98, 7, l'épithète *vrishtivani* « qui conquiert la pluie », cf. 3. Si c'est au moment où a été chanté l'hymne appelé *rathamtara* que le soleil a été aperçu, c'est au moyen du mètre appelé *jagatî* que la mer « céleste » a été soutenue dans le ciel, I, 164, 25. La vache « mugissante » à un, deux, quatre, huit et neuf pieds, qui « produit les eaux », I, 164, 41, et d'où coulent les mers, *ibid.*, 42, ne peut guère être que la parole rhythmée.

Dans ce dernier passage, il est vrai, la vache dont il s'agit est placée au plus haut du ciel, et représente par conséquent une forme supérieure de la prière. De même on peut entendre le vers, III, 61, 6, en ce sens que l'aurore est éveillée par les hymnes « du ciel ». Mais dans la plupart des autres passages cités, les prières qui exercent une action sur les phénomènes célestes sont bien les prières terrestres, celles que l'auteur de l'hymne appelle « mes » ou « nos » prières.

Il y a ainsi entre les formes principales de la femelle céleste, c'est-à-dire entre l'aurore et les eaux de la pluie, d'une part, et la prière, qui est la femelle terrestre, de l'autre, une correspondance dont témoigne encore en divers passages la mention simultanée de l'aurore, qui vient à l'appel du sacrificateur, I, 48, 11, de l'aurore, qui est le salaire, la *dakshinâ* du sacrifice, VI, 64, 1, et de la prière, I, 183, 2, des aurores qui viennent au-devant des chants du sacrificateur, I, 122, 14, et des prières, I, 123, 6 (et *passim*), ou bien des rivières (célestes) et des « vaches de la loi », I, 73, 6, c'est-à-dire encore des prières, des prières qui s'avancent dans la direction des sources (célestes), X, 25, 4. Au vers I, 141, 1, au contraire, les « vaches de la loi » paraissent être les eaux, et en tout cas les femelles célestes, qui sont « amenées » quand la prière « réussit ». J'explique dans le même ordre d'idées l'épithète *visrishtadhenâ* « qui répand les vaches », donnée à la prière, VII, 24, 2. Ce ne peut être aussi que l'une des formes de la femelle céleste qui, sous le nom d'*Urjânî*, monte sur le char des Açvins, quand la prière terres-

tre s'élève, I, 119, 2, et sous le nom de Sarasvatî, donne son lait à celui qui fait la prière, IX, 67, 32. Nous reviendrons sur ces noms particuliers donnés à la femelle céleste, et nous verrons, dès la section suivante que le second, celui de Sarasvatî, désigne un personnage qui résume les différentes formes de la femelle mythologique. La prière est représentée allant comme une messagère (*antar... carati*), chercher le don de la vache, III, 55, 8 ; cf. I, 173, 3. Ce dernier passage peut expliquer le vers III, 58, 1, où la « vache » qui paraît associée à Agni comme messagère « amenant la clarté (de l'aurore) » ne diffère pas de l' « éloge de l'aurore » et représente la prière elle-même. Les « vaches » dont la « musique » des Sobharis est « ointe », VIII, 20, 8, sont de nouveau les femelles célestes, ou plutôt le lait de ces femelles qui récompense le chant des prêtres. Enfin aux vers VIII, 6, 43 et VIII, 55, 8, cf. 14, c'est sous le nom même de « prière », de prière « antique » ou « brillante », que la femelle céleste paraît être mise en relation avec la prière terrestre, avec l'hymne des Ka*n*vas qui la « fortifie », avec l'hymne que goûte Indra et dont elle doit être la récompense.

L'idée de l'efficacité nécessaire, de la puissance propre de la prière ressort mieux encore de l'introduction dans le panthéon védique d'un personnage divin qui symbolise précisément cette action en quelque sorte magique des formules sacrées, et dont le nom, Brahma*n*aspati ou B*r*ihaspati, souvent invoqué en même temps que les noms de différents éléments divinisés du culte, I, 18, 5; 40, 3 ; X, 36, 5 ; 64, 15 ; 100, 5; 103, 8, signifie « le maître de la prière ». Ce nom suffirait déjà à le caractériser. Il est d'ailleurs appelé en outre, le premier roi des prières, II, 23, 1, le père de toutes les prières (*brahman*, paroxyton), II, 23, 2[1]. Et on doit entendre par là, non-seulement qu'il inspire le prêtre, qu'il « met dans sa bouche une parole brillante ». X, 98, 2; 3 et 7, qu'il l'aide à louer dignement « son ami (à lui-même, Indra) », II, 24, 1, mais qu'il prononce lui-même la formule qui plaît aux dieux, I, 40, 5, qu'il chante le *sâman*, X, 36, 5, qu'il satisfait les dieux avec des hymnes et des prières, X, 64, 16, cf. I, 190. 1 ; 3 et 4. Il donne la *pankti*, I, 40, 3, c'est-à-dire qu'il inspire les

1. C'est pour cela que le vers X, 71, 1, sur l'origine de la parole, est adressé à Brihaspati.

prières composées dans le mètre ainsi nommé; mais c'est le mètre *brihati* qui, par allusion à son nom, lui est particulièrement rapporté, X, 130, 4. Le même mot *brihatî* est au vers X, 67, 1 une épithète de la prière « à sept têtes », équivalente aux « sept prières », qui a été « trouvée » par Brihaspati[1]. De même, si en tant qu'il prononce lui-même les formules sacrées, il a droit au nom de « prêtre », II, 24, 13; X, 64, 16, c'est le nom particulier du prêtre *brahman* (oxyton) qui lui convient avant tout autre, et qu'on aime à rapprocher de son propre nom, II, 1, 3; X, 141, 3. *Brahman* (prêtre), et maître du *brahman* (prière), il est naturellement l'ennemi de ceux qui haïssent le *brahman* (la prière ou le prêtre), c'est-à-dire des impies, II, 23, 4 : ces impies peuvent d'ailleurs être des démons, X, 182, 3, cf. V, 42, 9. En revanche, il favorise celui qui fait le *brahman*, la prière, II, 25, 1.

La conception d'un dieu inspirateur des prêtres, et prêtre lui-même, n'est cependant pas dans la mythologie védique une pure abstraction. Nous avons déjà vu les mêmes fonctions attribuées à des personnages divins d'origine naturaliste en même temps que liturgique, Agni et Soma. Brahma*n*aspati semble quelquefois identifié à l'un ou à l'autre de ces dieux. Il l'est probablement à Soma[2] en même temps que Yama, au vers X, 13, 4, où il est dit de ce dernier qu'il a « abandonné (sacrifié) son propre corps », et de Brihaspati qu'on en a fait un sacrifice (une offrande), cf. X, 100, 5[3]. Il l'est certainement à Agni[4] quand il est représenté « brillant dans la demeure » et « le dos noir (de fumée) », V, 43, 12, ou qu'il reçoit la qualification, propre au dieu qui naît du frottement des ara*n*is, de *sahasas putra* « fils de la force », I, 40, 2. D'ailleurs, engendré par Tvash*t*ri « à chaque sâman » et « de tous les mondes », II, 23, 17, Brahma*n*aspati, comme

1. Au vers V, 43, 12, Brihaspati lui-même reçoit l'épithète *brihat*.

2. C'est d'ailleurs Soma qui reçoit, ou seul, ou le plus souvent, les qualifications équivalentes de *dhiyas pati*, IX, 75, 2; 99, 6, de *vâcas pati*, IX, 26, 4; 101, 5, de *manasas pati*, IX, 11, 8; 28, 1. Cette dernière est en outre donnée au vers 1 de l'hymne X, 164, à un dieu non autrement désigné, mais qui ne paraît guère différer de Brahma*n*aspati invoqué au vers 4 du même hymne. Celle de *vâcas pati* est également donnée au vers X, 166, 3 à un dieu non autrement désigné, et au vers X, 81, 7 à Viçvakarman.

3. Rien n'empêche de croire que c'est Soma qui est invoqué dans le vers 1 de l'hymne IX, 83, sous le nom de Brahma*n*aspati.

4. Appelé lui-même *brahmanas kavi* « le sage de la prière » au vers VI 16, 30, peut-être même *brahmanaspati* aux vers I, 38, 13 : III, 26, 2.

Agni et Soma, est *trishadhastha*, IV, 50, 1, c'est-à-dire qu'il a trois demeures, dont une demeure « inférieure », II, 24, 11, apparemment sur la terre, et une dans le ciel suprême où le vers IV, 50, 4, place sa première origine; comme eux, il est au vers II, 23, 2, comparé au soleil, et quand il est représenté, lui qui prend toutes les formes, III, 62, 6, sous la forme d'un taureau qui fait retentir les deux mondes, VI, 73, 1, on peut en conclure que dans l'une de ses demeures supérieures il est, toujours comme Agni et Soma, assimilé à l'éclair. Il reçoit même au vers X, 68, 12, où il est aussi représenté comme « mugissant », l'épithète *abhriya* qu'on peut traduire « né du nuage ».

Or l'assimilation de Brahma*n*aspati à Agni et à Soma ne diminue-t-elle pas l'intérêt que pouvaient offrir, pour le sujet particulier de cette section, les formules qui célèbrent la puissance du « maître de la prière », en nous présentant ces formules comme de simples variantes de celles qui célèbrent la puissance du feu ou du breuvage du sacrifice? Ou même, son assimilation aux formes supérieures d'Agni et de Soma ne peut-elle pas suggérer une interprétation purement naturaliste de celles qui lui attribuent une action sur les phénomènes célestes, et qui nous le montrent, comme le vers VI, 73, 3, par exemple, conquérant la lumière, cf. II, 24, 5 et 9; X, 68, 10, et les eaux, cf. I, 190, 7; II, 24, 4; 12; IV, 50, 3, (d'où son influence sur la végétation, X, 97, 15 et 19)? Si B*r*ihaspati, ce dieu vainqueur, cf. II, 23, 11; 30, 9 et 10; IV, 40, 1; X, 103, 4, fait sortir (de l'étable céleste) des vaches, II, 24, 14, cf. I, 62, 3; X, 68, 3 et suivants, X, 108, 11, qui représentent, soit les aurores, cf. X, 67, 5; 68, 9, soit les eaux expressément nommées aux vers II, 23, 18 et VI, 73, 3, cf. X, 68, 4 et 5, n'est-ce pas parce qu'il représente lui-même, soit le soleil, soit l'éclair? L'allusion à l'éclair en particulier ne semble-t-elle pas évidente dans les passages où il est fait mention du « bruit » qui accompagne les exploits de B*r*ihaspati (le sage bruyant, X, 64, 4 et 16), « naissant dans le ciel et écartant les ténèbres », IV, 50, 4, cf. IV, 50, 1; IX, 80, 1?

Nous avons répondu d'avance à ces objections dans les sections consacrées à Agni (p. 139) et à Soma (p. 212), en constatant l'intérêt qu'offrait en tout cas la désignation du soleil ou de l'éclair par les noms du feu et du breuvage du sacrifice, pour la détermination de l'action attribuée à ceux-

ci sur les phénomènes célestes. De même, le nom seul de « maître de la prière » donné à un dieu représentant le soleil ou l'éclair, suffirait pour caractériser le rôle assigné dans l'ordre du monde aux cérémonies du culte, particulièrement, et c'est par là que les formules concernant Brahma*n*aspati gardent leur intérêt propre après celles qui concernaient Agni et Soma, à la prière. L'auteur du vers II, 24, 3, insiste d'ailleurs sur le sens de ce nom, en disant des exploits ordinaires de Brahma*n*aspati, cf. 2 et 4, ouverture de la caverne et délivrance des vaches, accompagnées de la disparition des ténèbres, de l'apparition de la lumière, du jaillissement des eaux, que ce dieu les a accomplis par la prière, ***brahmanâ*** (cf. *matî*, II, 24, 9; 13). C'est aussi avec l'hymne, *arkena*, que d'après le vers X, 68, 9, cf. VI, 73, 3, il a dissipé les ténèbres. C'est avec des hymnes qui « brûlent comme le feu », qu'il a « brisé » la retraite de Vala, X, 68, 6, et au vers X, 68, 4, il est comparé lui-même à l'hymne (à la voix du tonnerre), qui fait jaillir l'étincelle du ciel. Peu importe que la prière de Brahma*n*aspati, quand ce dieu représente l'éclair, représente le tonnerre, comme cet hymne dont il est dit au vers X, 67, 5, qu'il l'a trouvé, pareil au ciel tonnant. L'emploi des mots signifiant « hymne » ou « prière » n'en garde pas moins son intérêt pour le sujet qui nous occupe. De même, le char brillant sur lequel il monte quand il dissipe les ténèbres, ce char qui « fend l'étable des vaches célestes », est appelé le char « de la loi », II, 23, 3. Dans un autre vers où ses exploits ne sont pas spécifiés, II, 24, 8, nous lisons que son arc, avec lequel il atteint tout ce qu'il désire, a pour corde « la loi (du sacrifice) » et que ses flèches se fixent dans l'oreille, c'est-à-dire qu'elles ne sont autres que des prières ; cf. I, 190, 4.

Ailleurs c'est la troupe des compagnons de B*r*ihaspati qui prie et qui chante en même temps que lui-même brise la caverne avec fracas et délivre les vaches, IV, 50, 5 ; cf. I, 62, 3; X, 108, 11. Il semble alors remplir, avec l'aide d'une troupe de sacrificateurs, un rôle identique à celui que nous verrons attribué à Indra. Comme Indra, il prend pour allié le sacrificateur, II, 25, 1, cf. 23, 10; comme Indra, il triomphe des démons désignés par les noms de Çambara, II, 24, 2, et de V*r*itra, VI, 73, 2 (cf. X, 68, 6 et suivants). Mais souvent il n'est lui-même que le compagnon et l'allié du dieu guerrier par excellence, II, 23, 18; 24, 12; VIII, 85, 15, avec le-

quel il forme un couple, II, 24, 12; IV, 49 (en entier); 50, 10 et 11; VI, 47, 20; VII, 97, 9 et 10; X, 100, 5; 164, 4; cf. II, 30, 4; X, 42, 11; 103, 4 et 5[1], analogue à ceux d'Indra et Agni, d'Indra et Soma, ou plus généralement d'Indra et d'un représentant quelconque du feu ou du breuvage du sacrifice. C'est donc aussi à Agni ou à Soma qu'il est plus ou moins complétement assimilé quand il figure à la tête d'une troupe de sacrificateurs, de chantres, VII, 10, 4; X, 14, 3, ou plus généralement d'une troupe de compagnons, et qu'il est appelé par exemple le maître des troupes, II, 23, 1; cf. V, 51, 12. Ces compagnons sont célébrés avec lui tout le long de l'hymne, X, 67 (cf. 68, 11), d'après lequel B*r*ihaspati « désirant la lumière au milieu de l'obscurité a fait apparaître les aurores », 4, et « brisant la forteresse, a fait sortir de la mer l'aurore, le soleil, la vache », 5, cf. 3 et 8. Mais ils ne sont pas seuls à chanter, 3; B*r*ihaspati, à côté duquel figure du reste dans le même hymne, 6, le dieu auquel appartiennent en propre les attributs guerriers, c'est-à dire Indra lui-même, B*r*ihaspati chante avec eux, 3, comme il convient au « maître de la prière », au dieu « à la langue harmonieuse que les anciens *r*ishis ont mis à leur tête » (*puro dadhire*, cf. *purohita*), IV, 50, 1. Dans l'hymne X, 98, B*r*ihaspati, invoqué par Devâpi, qui le prie de faire pleuvoir le nuage en faveur de Ça*m*tanu, 1, met dans la bouche du prêtre lui-même, 2 et 3, la parole « conquérant la pluie », 7, avec laquelle le prêtre et le dieu conquièrent ensemble la pluie pour Ça*m*tanu, 3.

Les compagnons de B*r*ihaspati ont ordinairement le caractère équivoque de tous les anciens sacrificateurs, moitié prêtres, moitié dieux. Nous avons eu déjà (p. 97) l'occasion de citer les vers II, 24, 6 et 7, où leur apparition et leur disparition semblent représenter l'apparition et la disparition des phénomènes lumineux ou ignés du ciel; cf. IV, 50, 3. Dans l'hymne X, 67, au vers 7, ils ont pour sueur le « lait chaud », c'est-à-dire les pluies tièdes de l'orage. Au vers 2 du même hymne ils reçoivent le nom d'A*n*giras; or, la troupe des A*n*giras peut être considérée comme le type le plus accompli de ces groupes de sacrificateurs mythiques dans lesquels nous voyons si souvent se confondre les attributs de l'humanité et ceux de la divinité.

1. Au vers VII, 97, 3, Indra paraît être opposé à Brahma*n*aspati comme roi de la prière « faite par les dieux ».

B*r*ihaspati porte lui-même le nom d'A*n*giras, II, 23, 18, si souvent donné à Agni, comme à l'A*n*giras par excellence, au chef des A*n*giras. Mais il reçoit beaucoup plus souvent celui d'*ângiras* (V. Gr. *s. v.*). Ce nom, qui est le patronymique dérivé du précédent, semble faire du dieu de la prière, comme de la prière elle-même, un « produit » du culte dont les A*n*giras sont les plus anciens ministres, ce qui n'empêche pas que, comme Agni, il ne reçoive le nom de père, VI, 73, 1 ; X, 67, 1, et qu'au vers X, 100, 5, il ne semble, sous ce nom, identifié non plus seulement à A*n*giras, mais à Manu, père commun de tous les hommes.

Quoi qu'il en soit, la création du personnage divin de Brahma*n*aspati peut être considérée comme le témoignage le plus frappant de la croyance à une efficacité propre et en quelque sorte intrinsèque de la prière. La plupart des indianistes sont d'accord pour voir en lui le prototype du dieu qui figure à la tête de la trinité hindoue, sous le nom de Brahman (masculin, au nominatif *brahmâ*)[1], dont le sens védique est « prêtre », tandis que le Brahman neutre (au nominatif *brahma*), c'est-à-dire l'âme du monde, l'être unique de la philosophie védantique, porte le nom védique de la prière elle-même. Mais bien avant que cette double conception ait consacré le triomphe de la caste brâhmanique[2], non-seulement sur les autres castes, mais sur les dieux que le sacrifice mettait en quelque sorte à son service, Brahma*n*aspati était déjà le symbole du pouvoir que les prêtres védiques s'attribuaient, et qu'ils rapportaient directement aux cérémonies du culte, particulièrement à la prière. Et en effet, ce dieu qui « embrasse tout », II, 24, 11, est pour eux « le plus dieu des dieux », II, 24, 3, le père des dieux, II, 26, 3, cf. IV, 50, 6, qu'il a forgés comme un forgeron (forge le fer), X, 72, 1 et 2 ; cf. IV, 2, 17. Au vers X, 98, 1, plusieurs des principaux dieux védiques lui sont identifiés, comme dans l'hymne II, 1, tous sont successivement identifiés à Agni.

1. Je crois qu'au vers IX, 111, 6 le mot *brahman*, masculin, désigne Brahma*n*aspati, pressant le Soma en chantant, dans le lieu où l'homme espère devenir immortel (cf. les vers suivants et IX, 83, 1 et 2.)

2. C'est un fait digne de remarque qu'une des rares allusions à la distinction des castes que renferme le *Rig*-Veda se rencontre précisément dans un hymne à Brahma*n*aspati, l'hymne IV, 50 : les vers 8 et 9 de cet hymne promettent en effet la faveur divine et tous les biens au roi (*râjan*) qui reconnaît la prééminence du *brahman*. Au vers 5 de l'hymne X, 109, la femme enlevée au brâhmane est retrouvée par B*r*ihaspati.

Avec Brahma*n*aspati, il faut nommer encore Narâça*m*sa, personnage dont l'identification avec Agni n'est pas simplement vraisemblable ou accidentelle, mais complète et définitive [1], et qui cependant doit être aussi considéré comme symbolisant particulièrement la puissance de la prière.

Je n'insisterai pas sur le rapprochement des invocations adressées à Narâça*m*sa et à B*r*ihaspati aux vers 4 et 5 de l'hymne I, 106, ni sur les vers consacrés à Narâça*m*sa dans des hymnes à B*r*ihaspati, le vers 2 de l'hymne X, 182, et le vers 9 de l'hymne I, 18, d'où on pourrait peut-être déjà conclure que les deux personnages sont considérés, sinon comme identiques, au moins comme très-analogues [2]. Je ne m'attacherai qu'au nom même de Narâça*m*sa. Ce nom, comme celui de Brahma*n*aspati, est un composé impropre, c'est-à-dire un composé dont le premier terme est fléchi, avec cette particularité que la dernière lettre de la flexion a disparu, le nominatif *narâçamsah*, par exemple, étant pour *narâm çamsah*, comme le prouve le vers II, 34, 6, où les mots figurent séparés par l'enclitique *na*, le premier sous sa forme complète, tandis qu'aux vers IX, 86, 42 ; X, 64, 3, ce premier mot, en dépit de l'enclitique qui le sépare également du second, se présente sous la forme altérée *narâ*. Il est vrai qu'au vers II, 34, 6, la locution en question n'est peut-être pas prise comme un nom propre ; mais il en est de même, et bien plus certainement, malgré la déformation du premier terme, au vers IX, 86, 42. Et ce sont précisément les passages où elle garde son sens étymologique qui nous aident à retrouver la conception primitive fixée dans le personnage assez effacé de Narâça*m*sa.

Le mot *çamsa*, formé de la racine *ças*, *çams*, comme le mot *casman* identique au latin *carmen*, désigne tout particulièrement les formules auxquelles est attribuée une efficacité en quelque sorte magique, aussi bien celles qui sont « droites », II, 26, 1, c'est-à-dire conformes à la religion des *r*ishis, que celle des démons ou des sorciers, ou plus généralement

1. Voir III, 29, 11 et le deuxième vers des hymnes *Âpra*, II, 3 ; V, 5 ; VII, 2 ; X, 70, où il remplace Tanûnapât, autre forme d'Agni invoquée seule dans quatre des hymnes *Âprî*, tandis qu'au vers 3 de l'hymne, *Âpra* I, 13, et de l'hymne *Âprî* I, 142, il figure après Tanûnapât invoqué au vers précédent.

2. Aux vers 6-8 du même hymne I, 18, le *sadasas pati*, « le maître de la demeure », qui fait réussir l'offrande, 7 et 8, pourrait être B*r*ihaspati aussi bien qu'Agni lui-même.

de l'ennemi, I, 18, 3; 94, 8; 128, 5; III, 18, 2; VII, 25, 2; 34, 12; 56, 19; VIII, 39, 2. Ces deux emplois du mot se rencontrent dans un même hymne, I, 166, aux vers 8 et 13[1]. Il n'a pas en réalité d'autre sens. Les passages où MM. Roth et Grassmann veulent qu'il signifie « faveur divine » s'expliquent tous par l'idée de l'efficacité absolue des formules. C'est aussi la formule efficace, et non la faveur céleste, qui est personnifiée et divinisée dans les vers V, 46, 3; VII, 35, 2, comme le prouve le vers X, 64, 10, où le *çamsa* invoqué est expressément désigné comme le *çamsa* du sacrificateur, littéralement « de celui qui prend de la peine ». Au vers IX, 81, 5, le nom de *çamsa* est remplacé, à la suite du nom de Bhaga comme dans les trois citations précédentes, par celui de *nrçamsa*, composé propre équivalent à la locution *narâm çamsah* et au composé impropre *narâçamsa*, auxquels nous nous trouvons ainsi naturellement ramenés.

De ces composés et de cette locution il faut encore rapprocher les locutions *pitrînâm çamsâh*, X, 78, 3, *çamsâm uçijâm*, II, 31, 6, et enfin *çamsam âyoh*, IV, 6, 11; V, 3, 4, la dernière appliquée à Agni, ce dieu auquel nous avons dit que Narâçamsa est aussi régulièrement identifié. Or, le *çamsa* ou les *çamsa* des pères, et particulièrement des Uçij et d'Ayu, sont les formules, les prières efficaces de ces ancêtres des sacrificateurs actuels, comme le *çamsa* des hommes en général est la formule, la prière humaine. Ce qui prouve que les locutions et les composés en question ne doivent pas être interprétés, comme le fait, sauf des exceptions assez arbitraires[2], M. Grassmann, suivant toujours l'exemple de M. Roth, dans le sens concret de « loué des hommes, etc. », tiré du sens abstrait d'« éloge », c'est la locution équivalente *martam çamsam*, I, 141, 6. On comprend, en effet, que la formule du mortel soit appelée la formule « mortelle »; on comprendrait moins bien qu'une locution dont le sens propre aurait été « éloge mortel » eût désigné celui qui est loué par le mortel.

1. Cf. l'opposition des composés *duhçamsa* et *suçamsa*, *aghaçamsa* et *pâkaçamsa* (v. Gr. *s. v*).

2. Pour *pitrînâm çamsâh* et *çamsam uçijâm*, et même pour *narâm çamsaih* aux vers I, 173, 9 et 10, où il prend *çamsa* dans le sens de « faveur ». Quant au composé *jîvaçamsa*, I, 104, 6; VII, 46, 4, auquel il donne le sens de « loué des vivants », ce n'est pas un possessif, mais un simple composé de dépendance, comme l'indique déjà l'accentuation (sur la dernière syllabe); il signifie « formule qui donne la vie » (cf. pour l'emploi de *jîva* le mot *jîvadhanya*, Gr. *s. v.*).

La « formule du mortel » est d'ailleurs là pour le mortel lui-même, la prière pour le sacrificateur, comme le prouve, dans le même vers, l'opposition de cette locution et du mot *devân* « les dieux ». Au vers 11 du même hymne, I, 141, le nom des dieux est à son tour remplacé par la locution *devânâm çamsam* « la formule des dieux », cf. X, 31, 1, qui nous rappelle l'assimilation des dieux à des sacrificateurs[1] et l'opposition des deux sacrifices, des deux prières, terrestre et céleste. Pour plus de clarté, ce vers renferme encore la mention expresse des deux races (humaine et divine) qu'il nous montre, ainsi que la « formule des dieux », dirigées par Agni. La même opposition se retrouve au vers III, 16, 4, entre le nom des dieux et la locution « la formule des hommes » : le messager des deux mondes, Agni, se dirige, et vers celle-ci, et vers ceux-là. Au vers IX, 86, 42, c'est le composé impropre *narâ-çamsam*, dont les deux termes sont là séparés par l'enclitique *ca*, avec l'adjectif *daivyam* se rapportant au mot *çamsam* sous-entendu, c'est-à-dire encore « la formule des hommes » avec « celle des dieux » qui sert de développement à la phrase « Soma va entre les deux races » ; en ajoutant que cet autre messager des deux mondes va « entre la formule des hommes et celle des dieux », le poëte nous rappelle que les dieux sacrifient en même temps que les hommes[2]. C'est encore dans le même ordre d'idées qu'il faut expliquer les « deux *çamsa* » des vers I, 185, 9 et IV, 4, 14. Dans le premier, les deux formules (céleste[3] et terrestre), invoquées comme l'est ailleurs la formule du sacrificateur (p. 306) ou la formule des dieux, X, 31, 1, semblent remplacer passagèrement le couple même du ciel et de la terre.

Il ne faut chercher qu'une nouvelle preuve du pouvoir at-

1. C'est dans le même ordre d'idées que j'explique les épithètes *uruçamsa*, *gambhiraçamsa*, dans leur application aux dieux : M. Grassmann, après M. Roth, y donne encore un nouveau sens au mot *çamsa*, en les traduisant « qui *domine* au loin », ou « dans les espaces profonds ».

2. Cf. encore l'opposition déjà signalée de Brahmanaspati et d'Indra, ce dernier étant considéré comme le roi « de la prière faite par les dieux », VII, 97, 3.

3. L'épithète *naryâ*, qui peut signifier « puissantes » ne fait peut-être allusion que par une sorte de jeu de mots à la locution *narâm çamsah*, cf. V, 41, 9. D'ailleurs, une locution signifiant « formule des hommes » pourrait désigner au duel la formule des hommes et celle des dieux, comme le duel du mot *prithivî* « terre » désigne la terre et le ciel, et cela d'autant plus aisément que le mot *nri* désigne souvent les dieux aussi bien que les hommes.

tribué aux formules sacrées dans les passages où nous voyons les dieux Maruts comparés aux formules des pères X, 78, 3, à la formule des hommes, II, 34, 6, où Indra lui-même appelé « la formule des hommes », VI, 24, 2. N'avons-nous pas vu en effet (p. 297) le même Indra appelé le *mantra*, c'est-à-dire encore la formule par excellence? Même observation sur les passages qui nous montrent la protection des dieux s'exerçant par l'intermédiaire des formules, X, 7, 1, ou selon la comparaison répétée dans les vers 9 et 10 de l'hymne I, 173, « comme par les formules des hommes », ou encore qui font des formules mêmes un présent des dieux, VII, 25, 3; Vâl. 9, 3.

Conclurons-nous de ce qui précède que le personnage de Narâçamsa représente directement la formule ou la prière? Une telle conclusion serait en désaccord, et avec l'attribution ordinaire du sexe féminin aux personnages représentant la prière, et avec l'identification régulière de Narâçamsa et d'Agni[1]. Je ne vois d'autre moyen de lever la difficulté que d'interpréter le composé impropre *narâçamsa* à la manière d'un composé possessif. On comprend qu'il n'ait pas pris ce sens au vers IX, 86, 42, expliqué plus haut, où ses deux termes sont séparés par une tmèse, bien qu'il l'ait peut-être dans les mêmes conditions au vers X, 64, 3, qui paraît opposer à Narâçamsa l'Agni « allumé par les dieux ». Quoi qu'il en soit, le mot *narâçamsa*, en tant qu'il est le nom d'un personnage divin, paraît avoir, à la manière d'un composé possessif, le même sens que le dérivé *nâraçamsa*, dans son application à Soma, X, 57, 3, et désigner Agni, non pas simplement comme le dieu loué par les hommes, mais comme le dieu de la prière humaine, c'est-à-dire comme un autre Brahmanaspati.

Narâçamsa d'ailleurs, s'il est célébré moins souvent que Brahmanaspati, ne l'est pas en termes moins magnifiques. Ce dieu « à quatre membres », X, 92, 11 (cf. p. 31), est aussi « le plus dieu des dieux », X, 70, 2, et il égale en grandeur les trois cieux, II, 3, 2.

Il nous reste à indiquer comme nous l'avons fait successivement pour les divers éléments mâles et femelles, quelles sont dans la mythologie védique les diverses représentations des prières.

1. Notons cependant qu'au vers IV, 41, 1, l'hymne est comparé à un sacrificateur divin.

C'est seulement dans la seconde partie de cet ouvrage, et à propos de l'action exercée sur Indra par les hymnes qui lui sont adressés, que je traiterai des prières considérées comme les véhicules ou comme les attelages des dieux. Mais je puis citer dès maintenant, comme allusions à la représentation des prières sous forme de cavales, d'une part le nom de « conducteur (*yantri*, cocher ou cavalier) » des prières ou de l'hymne, donné à Agni, III, 3, 8, et à Brahma*n*aspati, II, 23, 19, de l'autre le verbe *vanc* « caracoler » employé pour exprimer la marche de la prière, I, 142, 4 ; III, 39, 1 ; X, 47, 7. Au vers II, 34, 6, c'est aussi, à ce qu'il semble, la prière qui est comparée à une cavale en même temps qu'à une vache féconde.

Quant à la représentation des prières sous forme de vaches, nous en avons eu déjà des exemples, et elle est des plus fréquentes. Les prières en effet « mugissent », et elles sont fécondes, ou, selon l'expression des hymnes, elles ont du lait. Il en est à cet égard de la parole du prêtre mortel, X, 17, 14, comme de la parole divine, appelée expressément une vache, aux vers VIII, 89, 11, cf. 10 ; 90, 16 ; 164, 41, et des hymnes du vent, comparés à une mamelle qui se gonfle, I, 169, 4. Les prières actuelles en effet sont, comme nous l'avons vu, la reproduction des prières anciennes dont l'origine est divine : ce sont des « vaches revenantes », IX, 72,6. La prière, avant d'être « découverte » était une vache errant sans gardien, III, 57, 1. On lit au vers X, 64, 12 : « Cette prière que vous m'avez donnée, ô dieux, faites qu'elle se remplisse de lait comme une vache ! » Si le prêtre qui dirige ses hymnes vers Rudra se compare lui-même à un berger, I, 114, 9, cf. VI, 49, 12, c'est qu'il assimile les hymnes à des vaches, comme celui qui après avoir adressé son hymne à la Nuit divinisée, lui dit : « J'ai en quelque sorte dirigé vers toi des vaches », X, 127, 8. Les troupeaux que l'auteur du vers VIII, 85, 10, veut faire envoyer à Indra ne diffèrent vraisemblablement pas de l'hymne, des chants, mentionnés dans le même vers. Au vers VII, 94, 4, il est dit expressément des vaches envoyées à Indra, qu'elles lui sont envoyées « avec la pensée » ou « la prière ». Indra est lui-même comparé à une étable qui reçoit les chants assimilés à des vaches, VIII, 24, 6. Ailleurs la comparaison de la prière à une vache se complète par celle du prêtre à un veau (qu'elle allaite), X, 119, 4.

La prière est une vache qui donne son lait au chantre, II, 2, 9. De la parole inféconde on dit qu'elle n'est pas une « vache », X, 71, 5. Les intelligences faibles « épuisent » la parole (proprement, la musique, l'hymne chanté), IV, 24, 9, c'est-à-dire apparemment la rendent stérile.

Il arrive même que les prières ne sont désignées que par ce nom de « vaches ». Il en est ainsi par exemple aux vers I, 73, 6; III, 58, 1. C'est la prière ancienne, la prière des pères qui est appelée au vers I, 139, 7, « la vache donnée aux A*n*giras par les dieux ». La vache « annoncée » à Varu*n*a, et qui donne son lait, X, 65, 6, paraît être encore la prière. J'en dirai autant des vaches qui cherchent à attirer celui qui séjourne dans le ciel, I, 173, 1. Il faut reconnaître toutefois que dans les passages de ce genre, la vache peut souvent représenter les offrandes aussi bien que les prières.

Ailleurs la prière ou la parole « naît dans le séjour de la vache », III, 55, 1, comme si elle n'était que la voix de cette vache mythique.

La parole, quand elle se donne à un homme, et avant tout à un prêtre, est aussi comparée à une épouse richement vêtue qui se livre à son époux, X, 71, 4. Au vers I, 167, 3, la prière semble considérée comme l'épouse de Manus. Mais les prières, comme nous le verrons dans l'étude qui sera consacrée à Indra, sont avant tout les épouses des dieux auxquels on les adresse.

Les prières n'ont pas que des représentations animées. J'ai dit déjà qu'on les verrait plus tard assimilées à des véhicules. Celles des différents sacrificateurs sont aussi comparées à des branches qui se séparent (voir la note de l'Introduction sur le mot *vip*).

Souvent la prière est considérée comme une arme (*ibid.*), surtout comme une flèche, comme une flèche placée sur l'arc, IX, 69, 1. Nous avons vu déjà que les flèches lancées par Brahma*n*aspati, avec un arc qui a pour corde « la loi », vont se fixer « dans les oreilles », II, 24, 8. De même, au vers I, 84, 16, les flèches que portent « dans la bouche » des « bœufs » qui paraissent représenter les Maruts, ces chantres divins par excellence, sont apparemment leurs prières, et c'est avec ces prières qu'ils « atteignent le cœur ». C'est peut-être dans le même ordre d'idées qu'il faudrait chercher l'explication du « carquois » des Maruts dans le vers obscur I, 122, 1. Agni frappe les Yâtudhânas avec une flèche « née de

l'esprit », X, 87, 13, cf. 4. Les deux représentations de la prière, sous forme de flèche et sous forme de vache, semblent combinées, avec cette indifférence, ou plutôt avec ce goût que montrent les poëtes védiques pour l'incohérence des métaphores, dans le nom propre *goçarya* (Gr. *s. v.*) « qui a pour flèche la vache ». Enfin nous avons vu que la vraie formule a « quatre pointes » et triomphe de celle qui n'en a que trois, I, 152, 2.

Remarquons encore que le renouvellement constant de la prière est exprimé par l'assimilation de l'œuvre du poëte à un tissu, X, 53, 6 ; cf. VII, 33, 9. « Que la chaîne de l'étoffe ne se brise pas pour moi avant le temps, quand je tisse la prière, » dit l'auteur du vers II, 28, 4, c'est-à-dire : « Puissé-je vivre pour continuer à adresser ma prière aux dieux ! » La continuité de la prière est aussi exprimée par le mot *syûman* « couture », I, 113, 17.

SECTION VI

LE PERSONNAGE MYTHIQUE DE LA FEMELLE

Le personnage mythique de la femelle donne lieu aux mêmes observations que celui du mâle (voir p. 226). L'identification des divers éléments, naturels ou liturgiques, auxquels la mythologie védique attribue le sexe féminin, n'est pas moins complète que celle des divers éléments, naturels ou liturgiques, auxquels elle attribue le sexe masculin.

Cette identification, il est vrai, s'expliquait plus aisément pour les mâles qu'elle ne s'explique pour les femelles. A un point de vue purement naturaliste, l'assimilation du soleil, de l'éclair, du feu et même du breuvage du sacrifice, avait déjà sa raison d'être dans les phénomènes analogues de lumière, ou du moins de *couleur* et de chaleur, communs à ces divers éléments. Mais entre l'aurore et la nuée on ne découvre guère d'analogie naturelle, du moins au premier abord. Il semble qu'ici le rapprochement n'a pu se faire que par l'intermédiaire des offrandes et des prières auxquelles l'aurore et les eaux célestes ont été à la fois assimilées. Cette assimi-

lation des éléments des deux ordres de phénomènes célestes aux mêmes éléments du culte, qui n'a fait peut-être que confirmer et consacrer l'idée d'une identité d'essence entre le soleil et l'éclair, paraît bien être la cause première de la confusion qui s'est pareillement établie dans la mythologie védique entre les deux formes principales de la femelle dans le ciel.

Déjà, du reste, dans l'assimilation de la prière et de l'aurore, nous avons eu à constater une grande hardiesse de la spéculation théologique, étendant, au delà des données naturalistes, les applications d'un système général qui avait pourtant son principe dans ces données. Au contraire, l'idée de l'identité des eaux employées dans le culte et des eaux célestes était rigoureusement exacte, et l'assimilation des offrandes de lait et de beurre, tant aux eaux célestes qu'à la lumière, s'expliquait aisément par la représentation de l'aurore et de la nuée sous forme de vaches. Quant à la prière, représentant naturellement la voix du tonnerre, et même les eaux célestes d'où elle sort, et qui sont ordinairement confondues avec le tonnerre sous une seule et même figure mythique, c'est surtout, à ce qu'il nous a semblé, pour qu'il n'y eût pas de lacune dans le système général d'assimilation de chaque élément du culte à un élément de chacun des deux ordres principaux de phénomènes célestes, qu'elle a été considérée comme représentant aussi l'aurore.

Nous avons vu d'ailleurs (p. 283) que les offrandes et les prières, comme les phénomènes de la pluie et du tonnerre qui leur correspondent dans l'atmosphère, sont souvent elles-mêmes assimilées ou confondues. Aux exemples de ce fait cités alors comme étant de nature à confirmer l'assimilation reconnue entre les prières et les eaux célestes, ajoutons encore ici les suivants. L'hymne, ou plus généralement la parole sacrée, est une nourriture que le prêtre offre à Mitra et à Varuna, X, 30, 1 ; cf. VII, 64, 5. C'est comme un mets favori, I, 61, 1 et 2, ou plus généralement une offrande qu'il présente à Indra, VIII, 55, 11, ou même à Soma, IX, 103, 1. Et en effet, les hymnes enivrent Indra, VIII, 53, 1, ils sont comme les premières coupes de liqueur pour Agni, VIII, 92, 6. L'offrande de l'hymne est au vers II, 41, 18, exprimée par le verbe *hu*, et au vers VIII, 52, 4, par le mot *homan* qui n'est d'ailleurs employé que pour l'offrande réelle. Enfin au vers VI, 16, 47, l'hymne, désigné par le nom d'offrande faite

avec le cœur, doit tenir lieu à Agni de taureaux et de vaches. C'est ainsi encore que les vaches à huit pieds dont Agni reçoit l'offrande (*âhutah*), II, 7, 5, ne peuvent représenter que les prières. Au vers Vâl. 2, 4, les prières et les offrandes, (ici les gouttes de Soma) échangent leurs fonctions, les premières distillant un liquide savoureux, tandis que les secondes invoquent Indra.

L'équivalence des deux formes principales de la femelle mythique dans le culte ainsi doublement établie, indirectement par le fait qu'elles représentent les mêmes éléments des phénomènes célestes, et directement par des textes du genre de ceux qui viennent d'être cités, nous rapproche encore de la conception de l'identité essentielle de la femelle sous ses différentes formes terrestres ou célestes, conception qui devait se compléter par la confusion de ses deux formes principales dans les phénomènes célestes, l'aurore et l'eau de la nuée.

Cette confusion d'ailleurs, si elle est due avant tout à une représentation commune de l'une et de l'autre par les mêmes éléments du culte, a pu être favorisée dans une certaine mesure par l'observation des nuages dorés par l'aurore, ou, pour employer le langage des hymnes, des eaux qu'elle traverse, VI, 64, 4, cf. I, 48, 3 et V, 45, 2, quand elle apparaît dans la partie orientale de l'atmosphère « humide », I, 124, 5, d'où la comparaison de l'aurore à une baigneuse, V, 80, 5. Nous devons nous rappeler en outre (voir p. 155) que la diffusion de la lumière est souvent assimilée dans les hymnes à l'épanchement d'un liquide, et qu'en particulier les splendeurs de l'aurore, de l'aurore jaillissante, I, 48, 6, et brillante comme le torrent d'une rivière, I, 92, 12, sont comparées aux flots brillants des eaux, VI, 64, 1. Les « brillantes » qui au vers I, 72, 10, coulent comme des rivières, sont sans doute encore les aurores, auxquelles est en outre appliquée au vers V, 59, 8, l'épithète *dânucitrâh* « ayant des gouttes brillantes ». On ne saurait nier qu'une telle conception des phénomènes lumineux n'ait pu contribuer aussi pour sa part à la confusion dont il s'agit. Quoi qu'il en soit, nous voyons au vers X, 67, 5, l'aurore sortir, en même temps que le soleil et l'hymne, ou la vache qui est la figure mythique de l'hymne, du réservoir des eaux fendu par Brihaspati. Sans revenir sur la confusion signalée plus haut (p. 228) du soleil et de l'éclair, dont ce passage est une nouvelle trace, nous remarquerons

que l'aurore occupe ici à côté de l'hymne sortant du réservoir des eaux, et représentant par conséquent la voix du tonnerre, la place qui appartiendrait plus naturellement aux eaux elles-mêmes [1]. Lors donc que l'aurore, qui tout en gardant son unité d'essence, X, 55, 4, cf. X, 88, 18 et Vâl. 10, 2, a au moins deux formes, ou, ce qui revient au même dans le langage mythologique, une sœur « inférieure » (dans le sacrifice terrestre) opposée à l'aurore réelle ou supérieure, X, 55, 4, lorsque l'aurore, dis-je, est donnée comme triple, on peut être tenté d'interpréter ces trois aurores, VIII, 41, 3 ; X, 67, 4, cf. VII, 33, 7, par trois formes de l'aurore correspondant aux trois mondes [2]. Inversement les eaux, qui d'ailleurs sont enveloppées pendant l'orage d'une obscurité, II, 23, 18, analogue à la nuit d'où sort l'aurore, semblent lorsqu'elles sont représentées se levant, X, 37, 2, se levant brillantes, II, 30, 1, « tous les jours », assimilées aux aurores, peut-être en tant que formant les nuages dorés par les rayons du matin. On s'expliquerait donc aussi que trois formes diverses eussent été attribuées aux eaux. Nous verrons au chapitre de l'*Arithmétique mythologique* qu'au moins dans d'autres systèmes de division de l'univers elles ont des formes en nombre égal à celui des mondes.

Enfin, dans quelque mesure que se soit opérée la confusion réelle des aurores et des eaux, il est certain en tout cas, et c'est là le point sur lequel il importe surtout d'insister, que les formules qui concernent, soit l'un ou l'autre de ces éléments des phénomènes célestes, soit les éléments du culte qui leur correspondent, sont souvent équivoques par la raison que tous peuvent être, ainsi que nous l'avons vu, représentés par les mêmes figures mythiques, et prendre par exemple la forme de femmes ou celle de vaches, en sorte qu'à défaut d'autres détails les formules en question peuvent être applicables à l'un quelconque d'entre eux.

Elles peuvent l'être aussi au ciel ou à la terre, du moins lorsqu'elles concernent une seule femme ou une seule vache. Ainsi nous rencontrerons dans le mythe des *R*ibhus une

1. L'aurore dans l'orage pourrait aussi représenter peut-être la « manifestation » de l'éclair désignée par le mot féminin *vidyut*.

2. Nous verrons pourtant au chapitre de l'*Arithmétique mythologique* qu'un mythe des trois aurores ou des trois jours peut s'expliquer aussi par les trois divisions du jour.

vache prenant toutes les formes, IV, 33, 8, et qui pourrait représenter la terre au vers IV, 33, 1, où les *R*ibhus sont priés « d'étendre » cette vache brillante ; cf. V, 85, 1. Remarquons d'ailleurs à ce propos que si les eaux et « les aurores » peuvent seules, avec les offrandes et les prières, être représentées par tout un groupe de femelles, une seule femelle peut représenter, non-seulement l'un des mondes, non-seulement « l'aurore », mais les eaux du ciel, conçues comme réunies en une seule nuée, ou, selon l'expression du vers IV, 19, 6, en une grande rivière qui renferme toutes les vaches ; cf. I, 140, 5.

Enfin, il faut naturellement ajouter au nombre des applications de nos formules celle qui peut en être faite aux vaches réelles, aux troupeaux du sacrifiant. Ces vaches qui, en buvant les eaux du ciel, V, 83, 8, ou en mangeant l'herbe que ces eaux ont fait croître, se nourrissent en quelque sorte d'elles-mêmes, X, 100, 10, c'est-à-dire de leur propre essence céleste, peuvent, comme leurs prototypes divins, figurer même dans des formules d'un caractère décidément mythologique. Cette confusion des vaches réelles et des vaches mythiques est évidente dans l'hymne X, 169 ; cf. I, 164, 40.

Voici maintenant quelques exemples de l'indétermination des formules concernant les vaches mythiques. De toutes on a pu dire qu'elles donnent leur lait sans être traites, et qu'elles rajeunissent sans cesse, III, 55, 16. La diversité des significations mythiques « du beurre » ne permet pas de préciser la nature de la vache où, d'après le vers IV, 58, 4, il a été trouvé par les dieux. Nous verrons que les fonctions divines de Savit*r*i ne sont pas limitées aux phénomènes solaires, de sorte que la vache bonne laitière, invoquée avec lui au vers I, 164, 26, ne représente pas nécessairement et exclusivement l'aurore. La vache stérile que les Açvins rendent féconde, I, 112, 3, cf. X, 31, 10, donnerait lieu à une observation analogue. La raison qu'on peut avoir en revanche d'admettre qu'au vers I, 64, 5, la mamelle traite par les Maruts est celle de la nuée, est moins le caractère mythologique des Maruts, dont les fonctions s'exercent principalement, mais non exclusivement sur les phénomènes météorologiques, que le rapprochement du vers suivant où il est dit pareillement des Maruts qu'ils traient « la source tonnante ».

La couleur « rouge » des vaches mythiques peut être une raison d'identifier ces vaches aux aurores, quoique les eaux

de la nuée puissent être aussi rougies, soit par les rayons de l'aurore elle-même, auquel cas elles se confondent d'ailleurs à peu près avec elle, soit aussi par l'éclair. Deux des mots exprimant cette couleur, le mot *usriya* ainsi que son primitif *usra*, à cause de leur étroite parenté avec les noms de l'aurore, *ushas* et *ushar*, suggèrent plus directement encore l'idée de ce phénomène, et quand ils sont employés comme substantifs féminins, peuvent presque passer pour deux de ses noms. Cette interprétation est admise pour le féminin *usrâ* par M. Grassmann (*s. v.*), et peut être étendue selon moi au féminin *usriyâ*, sous cette réserve pour l'un et pour l'autre, qu'ils ne désignent l'aurore que par l'intermédiaire de l'idée de « vache couleur d'aurore »[1], correspondant à l'idée de « taureau couleur d'aurore », exprimée par le masculin des mêmes mots[2]. Le mot *usriyâ* peut désigner des vaches réelles, cf. VIII, 4, 16, les vaches rouges fournissant le lait du sacrifice, I, 93, 12, et 153, 4, dont les gouttes, dans leur union avec le Soma, peuvent être assimilées particulièrement aux aurores, et recevoir elles-mêmes pour cette raison en même temps que comme représentant les vaches d'où elles sont tirées, le nom de « vaches couleur d'aurore », IX, 93, 2; 96, 14, cf. 68, 1. En dehors de ces passages, l'application régulière du nom d'*usriyâ* aux aurores, naturellement suggérée par l'étymologie, ne me paraît contredite par aucun trait essentiel des formules où il se rencontre. Il est vrai qu'au vers IV, 50, 5, il est parlé du bruit que fait Brihaspati en délivrant les vaches désignées par ce nom. Mais une confu-

1. Voir surtout pour *usrâ* I, 92, 4 et IV, 1, 13; cf. I, 3, 8. Rien ne s'oppose à ce qu'aux vers VI, 39, 2 ; X, 138, 2, et même VIII, 64, 8 et X, 175, 2, pour lesquels M. Gr. abandonne le sens d' « aurore », le mot *usrâ* désigne ce phénomène, sous le bénéfice de la même observation. Sur le vers 1 de l'hymne X, 169, je renvoie à l'observation faite plus haut à propos de l'hymne entier; cf. I, 122, 14. C'est également le féminin *usrâ* qui se rencontre au vers I, 87, 1 : il y désigne les nuits, comme ailleurs le mot *ushas* lui-même (voir p. 249).

2. Le nom d'*usra* est donné à Agni, I, 69, 9, aux Açvins, II, 39, 3 ; IV, 45, 5; VI, 62, 1 ; VII, 74, 1 (dans les quatre premiers passages avec allusion évidente à l'étymologie), aux anciens prêtres Mânas, I, 171, 5 (avec la même allusion, cf. les Maruts, VIII, 85, 8), celui d'*usriya* à Soma, IX, 70, 6; 74, 3, et au ciel lui-même, V, 58, 6. Dans ce dernier passage il sert d'épithète au mot *vrishabha*, taureau. Ma principale raison pour lui donner à lui-même, ainsi qu'au mot *usra*, le sens de taureau, est l'analogie des féminins *usrâ*, *usriyâ*. Je considère le rapprochement de ces mots et de *ushtri*, *ushtra* (Gr. *s. v.*) comme très-contestable, ces derniers pouvant avoir perdu un *k*, cf. *ukshan*.

sion des traits empruntés aux deux ordres principaux de phénomènes célestes est ici d'autant plus facile à admettre que le bruit en question [1] ne représente qu'indirectement le tonnerre, toute la formule suggérant avant tout l'idée d'un sacrifice céleste. En revanche le mot *usriyâ*, expressément appliqué aux vaches de l'aurore, délivrées par l'aurore elle-même, VII, 75, 7 (cf. p. 246), ou poussées en avant par le soleil, VII, 81, 2, parait opposé comme épithète des vaches à l'épithète *apyâ* « aquatique », appliquée aux vaches de la nuée, IX, 108, 6.

Quoique notre interprétation des mots *usrâ* et *usriyâ* diminue d'autant le nombre des passages où la nature des vaches mythiques pourra nous paraître indéterminée, ce nombre reste très-considérable, comme on le verra dans la suite de ce livre. Ces vaches, même lorsqu'elles sont placées dans le ciel, y peuvent représenter d'ailleurs, et je viens de faire encore allusion à ce fait, les éléments femelles d'un sacrifice céleste, et particulièrement la prière des dieux, cette grande vache qui prodigue son lait aux hommes, X, 101, 9.

Même en tant qu'elles représentent les éléments femelles d'un sacrifice, et d'un sacrifice terrestre, les vaches mythiques sont encore susceptibles d'une double interprétation. Ainsi les vaches des hommes que regarde Indra, X, 43, 6, les vaches avec lesquelles on poursuit, littéralement on « chasse » Indra comme un gibier, VIII, 2, 6, celles dont les dieux sont « oints » par les sacrificateurs, I, 151, 8, peuvent être, soit les offrandes, soit les prières. « Que toute vache te soit agréable », dit à Indra l'auteur du vers I, 173, 8, rappelant ainsi que la vache est le symbole de tout ce qu'on offre aux dieux aussi bien que de tout ce que les dieux donnent aux hommes.

Enfin, dans une formule comme celle du vers X, 176, 1, où il est dit des sacrificateurs qu'ils ont en quelque sorte atteint la vache mère, il parait impossible de décider si cette vache représente un phénomène céleste, aurore ou nuée, ou bien la prière, tirant d'ailleurs son origine du ciel, que les prêtres ont réussi à reproduire sur la terre. Nous aurons plus d'une

1. Au vers X, 68, 7, le génitif *svarinâm*, épithète des vaches désignées par le mot *usriyâ*, peut être rapporté au féminin de *svarya*, qui me parait signifier, non « retentissant », comme le veulent MM. Roth et Grassmann, mais « brillant » ou « céleste ». Rien ne nous empêche, aux vers I, 112, 12; III, 39, 6, V, 30, 4 et 5, d'admettre la mention *successive* des aurores et des eaux.

fois l'occasion, dans l'interprétation des vaches mythiques, d'hésiter ainsi entre les phénomènes célestes et les éléments qui les représentent dans le culte.

Il faut cependant remarquer à ce propos qu'un trait caractéristique des représentations de la prière pourrait être cherché, non-seulement dans les « huit pieds » des vaches dont il est question au vers II, 7, 5 (voir p. 313), mais plus généralement dans la simple mention des « pieds » de la femelle mythique, qui représenteraient les pieds des vers dont sont composés les hymnes. Du moins peut-on croire que celle qui, « étant sans pieds », arrive avant celles qui ont des pieds, VI, 59, 6, cf. I, 152, 3, représente la femelle céleste, aurore ou nuée[1], par opposition, non-seulement aux vaches ou plus généralement aux femelles réelles, mais aux prières[2]. Cette distinction d'ailleurs n'a rien d'absolu. De plus les pieds de la vache peuvent correspondre à ses différents séjours, I, 164, 17. Enfin la terre, si c'est d'elle qu'il est question au vers X, 13, 3, a quatre pieds représentant les quatre points cardinaux, et reproduits par la parole, *ibid.*, dans les quatre pâdas du vers.

Nous aurons dans la suite de ce livre plusieurs occasions de revenir sur le caractère, souvent complexe ou indéterminé, de la femelle mythique, à propos de différentes formes de cette femelle qui jouent un rôle dans telle ou telle légende particulière. D'un assez grand nombre d'autres personnages féminins, les hymnes du *R*ig-Veda ne nous font guère connaître que les noms. Telles sont, à part Hotrâ Bhâratî, I*l*â et Sarasvatî, sur lesquelles nous reviendrons tout à l'heure, les déesses comprises dans trois énumérations, I, 22, 9; 10 et 12; II, 31, 4; V, 42, 12, des femmes divines (*gnâ*, voir Gr. *s. v.*), des épouses des dieux, compagnes de Tvash*t*ri, ou, selon l'expression équivalente du vers V, 42, 12, épouses du mâle.

Indrâ*n*î, Varu*n*ânî et Agnâyî, I, 22, 12, nommées encore ensemble au vers V, 46, 8, avec *açvinî râṭ*, « la splendeur des Açvins ? » et Rodasî que nous retrouverons dans la compagnie des Maruts, sont, comme l'indique leur nom, des épouses d'Indra, de Varu*n*a, d'Agni. Mais Agnâyî ne reparaît pas ailleurs. Varu*n*ânî n'est plus nommée que deux fois,

1. Nous verrons que les vaches qu'Indra donne aux hommes sont aussi appelées des vaches sans pieds (*rite padebhyah*), VIII, 2, 39.

2. Au vers II, 15, 6, au contraire, ce sont les prières qui semblent appelées les « rapides » par opposition aux aurores.

au vers II, 32, 8, en compagnie d'Indrâṇî et d'autres déesses, et au vers VII, 34, 22, en compagnie de Rodasî. Indrâṇî seule joue un rôle dans une légende assez obscure, qui fait le sujet de l'hymne X, 86. Or, nous verrons que la femelle mythique a été sous toutes ses formes, y compris celle de prière, considérée comme l'épouse des dieux. Le vers V, 46, 7, d'ailleurs, précédant l'une des énumérations qui viennent d'être citées, constate que, des épouses des dieux, les unes sont « terrestres » et les autres sont « sous la loi des eaux » c'est-à-dire atmosphériques.

Au vers V, 42, 12, les épouses du mâle sont expressément appelées des rivières, et d'ailleurs un mythe sur lequel nous reviendrons, celui de Tvashṭri se cachant au milieu des femmes divines ses compagnes, paraît devoir s'expliquer par l'identité de ces femmes avec les eaux de la nuée. Mais ces épouses du mâle reçoivent en même temps les qualifications d'ouvrières aux mains habiles. Le nom de l'une d'elles, Râkâ, invoqué encore dans l'hymne II, 32, avec ceux de Guṅgû et de Sinîvâlî, 8, a désigné plus tard, comme celui de Sinîvâlî, une des phases de la lune ou le génie qui y préside. Je n'insiste pas sur ces formes des deux mythes, formes vraisemblablement secondaires comme le sont en général tous les mythes qui se rapportent au ciel nocturne (voir p. 156). Mais je dois relever dans l'hymne II, 32, à côté des passages qui nous montrent Râkâ et Sinîvâlî considérées, ainsi que la plupart des femelles mythiques, celle-ci comme une mère 7, celle-là peut-être comme une vache, 3 et 4, celui qui attribue à la seconde des doigts habiles, 7, et celui où la première est priée de « coudre l'ouvrage avec une aiguille qui ne se brise pas », 4. Ils prouvent que la notion de ces divinités n'est pas moins complexe que celle de Sarasvatî, nommée avec Râkâ au vers V, 42, 12, et dont nous constaterons bientôt le double caractère, naturaliste et liturgique. Sur Bṛihaddivâ, invoquée dans le même vers, et dont le nom, employé aussi au masculin, paraît signifier « qui habite le haut du ciel », je n'ai rien à ajouter, si ce n'est que cette déesse, qui reçoit au vers X, 64, 10, le nom de « mère », est encore aux vers II, 31, 4 et V, 41, 19, rapprochée d'un personnage de caractère décidément liturgique, Iḷâ. On peut cependant remarquer en outre que le masculin *bṛihaddiva* est appliqué principalement à des sacrificateurs mythiques, II, 2, 9; IV, 37, 3; IX, 79, 1; X, 66, 8; 120, 8 et 9.

Le nom de Varûtrî, compris dans l'énumération du vers I, 22, 10; cf. VIII, 38, 5, 40, 6, signifie « protectrice », et est employé au pluriel, peut-être comme nom générique des femmes divines, III, 62, 3; VII, 34, 22. Il est rapproché au vers V, 41, 15 de celui de Rasâ, de la grande mère Rasâ. Or, ce dernier nom désigne une rivière terrestre, V, 53, 9; X, 75, 6, et de plus comme nous l'avons dit déjà (p. 256), une forme céleste de cette rivière, X, 108, 1 et 2; cf. VIII, 61, 13 et IX, 41, 6; X, 121, 4 et IV, 43, 6; X, 121, 4. Mais au vers I, 22, 10, c'est de Dhishanâ, c'est-à-dire de la cuve au Soma divinisée, que Varûtrî se trouve rapprochée, comme au vers III, 62, 3, les Varûtrîs le sont de Hotrâ Bhâratî, divinité liturgique, et compagne ordinaire d'Ilâ et de Sarasvatî.

En somme, et c'est la seule conclusion que je veuille tirer des observations qui précèdent, les idées liturgiques et les idées naturalistes sont représentées à la fois, et en une forte mesure confondues dans le groupe des femmes divines [1], sinon dans chacun des personnages dont il se compose.

La qualification de femme divine, *gnâm devîm*, est encore donnée à Aramati, V, 43, 6, qui aurait pu peut-être figurer dans la section précédente comme une personnification pure et simple de la prière. En effet, si son nom, qui paraît devoir être décomposé en *ara* (adapté ou conforme au *rta*) et *mati* « pensée, prière », est un simple composé de dépendance, il signifie prière conforme au *r*ta, à la loi (voir IV[e] partie, ch. III). Mais si, comme semble l'indiquer l'accent, resté sur le premier terme (sur la seconde syllabe du premier terme), le composé est possessif, il signifie simplement « dont la prière ou la pensée est conforme à la loi », et a pu désigner une forme plus complexe de la femelle mythique. En tout cas, le caractère d'Aramati sera essentiellement liturgique, tant d'après son nom que d'après les passages où elle est rapprochée de la cuiller pleine de beurre (assimilée à une jeune femme), VII, 1, 6, de l'offrande, *hotrâ*, et de Brihaspati, X, 64, 15. Bien entendu, son rôle n'est pas limité au sacrifice terrestre. Le vers X, 92, 4, où elle reçoit l'épithète *mahî* « grande », cf. 5 et V, 43, 6; VII, 36, 8,

1. Nous verrons que les épouses des dieux chantent un hymne à Indra quand il combat contre Ahi, I, 61, 8.

rappelle que le domaine du *rta* est le ciel, le vaste espace. Par suite, il est difficile de décider si, au vers V, 54, 6, les Maruts sont priés de diriger l'Aramati terrestre, ou d'amener l'Aramati céleste. Aramati est comprise dans des énumérations de dieux, VII, 36, 8; 42, 3; VIII, 31, 12, et rapprochée particulièrement de Tvashtri, VII, 34, 21, comme toutes les femmes divines, ou de l'autre forme de Tvashtri, Savitri, II, 38, 4, cf. X, 92, 4, à moins que dans ce vers II, 38, 4, le mot *aramati*, pris décidément comme composé possessif, ne soit une simple épithète de Savitri, signifiant « pieux ».

Quand deux femelles mythiques sont rapprochées ou opposées, elles peuvent représenter le ciel et la terre, mais un rapprochement ou une opposition de ce genre peut aussi ne faire allusion aux deux mondes qu'en tant qu'ils servent de séjour à deux formes différentes de la femelle, représentant, l'une un phénomène céleste, l'autre un élément correspondant du culte. C'est ainsi que le vers VI, 66, 1, oppose à la vache céleste Priçni qui ne donne son lait qu'une fois (à une époque déterminée), l'espèce, portant le même nom de vache, qui se gonfle de lait chez les mortels, et qui peut comprendre d'ailleurs les vaches réelles, aussi bien que les offrandes et les prières. Au vers 21 de l'hymne VIII, 20 aux Maruts, les vaches qui, étant de même race (comme les Maruts), se lèchent réciproquement, pourraient bien symboliser les rapports mutuels des femelles célestes et des femelles terrestres. Les deux pieds, supérieur et inférieur, de la vache, I, 164, 17, doivent aussi correspondre aux deux mondes. Nous retrouverons au chapitre suivant l'opposition de la femelle céleste et de la femelle terrestre bien marquée dans leur rapport avec le petit qu'elles allaitent toutes les deux, mais que la première abandonne souvent, III, 55, 12 et 13. Nous y verrons aussi que celle-ci passe pour la mère de l'autre, III, 55, 12.

Toutefois, la mère peut aussi, comme le père (voir chap. IV), représenter l'essence permanente et cachée des formes qui se manifestent dans les différents mondes, et, par opposition au père, l'essence des éléments femelles, cf. II, 5, 6. Les filles sont naturellement au nombre de trois dans les formules qui font allusion à la division de l'Univers en trois parties. De là les trois sœurs « venues en ce monde », II, 5, 5, et les trois vaches dont l'une est au-dessous de deux,

les deux autres étant au-dessus de la première, X, 67, 4 ; *cf.* I, 164, 17.

Nous avons vu d'ailleurs que ces trois formes de la femelle peuvent être toutes trois assimilées à l'Aurore, et il en est ainsi précisément dans la suite du vers X, 67, 4, où elles reçoivent le nom d'*usrâ*.

Dans une triade féminine dont l'étude exigera d'assez longs développements, celle des déesses invoquées au vers 8 des hymnes *Aprî* I, 188 ; III, 4 ; IX, 5 ; X, 110, et *Apra* II, 3 ; V, 5 ; VII, 2 ; X, 70, et au vers 9 des hymnes *Aprî* I, 13 ; 142, nous allons voir que chaque personnage peut être considéré, dans une certaine mesure, comme représentant à la fois les différentes femelles mythiques, en sorte que la réunion de ces trois personnages équivalents doit s'expliquer, comme le mythe des trois aurores, par une application secondaire du mythe, déjà consacré, des trois formes de la femelle.

Insistons d'abord sur ce nombre de trois déesses. Il est expressément indiqué dans tous les hymnes *Aprî* ou *Apra*, excepté l'hymne I, 188, qui, d'ailleurs, nomme séparément trois déesses, avec addition du mot *sarvâh* « toutes », et l'hymne I, 142, où nous trouvons cinq noms : *hotrâ*, *bhâratî*, *ilâ*, *sarasvatî*, *mahî*. De ces cinq noms, trois se retrouvent seuls dans cinq de nos hymnes, à savoir I, 188 ; II, 3 ; X, 110 et les deux hymnes III, 4 et VII, 2 où le vers en question est conçu en termes identiques : ce sont *sarasvatî*, *ilâ* et *bhâratî*. Le vers 9 de l'hymne I, 13, et le vers 8 de l'hymne V, 5, qui sont aussi identiques, ne contiennent pareillement que trois noms ; mais le nom de *bhâratî* y est remplacé par celui de *mahî*. Dans l'hymne X, 70, on ne rencontre que le nom d'*ilâ*, bien que le chiffre de trois déesses soit indiqué. Enfin, nous retrouvons à la fois les noms de *bhâratî* et de *mahî* dans l'hymne IX, 5, en même temps que ceux d'*ilâ* et de *sarasvatî* : mais le nombre de trois déesses y est expressément maintenu en dépit des quatre noms.

On peut conclure de là que Bhâratî et Mahî, qui, tantôt se remplacent, tantôt se juxtaposent tout en paraissant ne compter que pour une, se confondent aux yeux des *rishis*. Quant à Hotrâ, dont le nom signifie « offrande »[1], excepté

1. Je ne vois aucune raison d'abandonner ce sens pour celui d'invocation aux vers I, 120, 1 ; VIII, 90, 8 ; X, 64, 15 (Gr. *s. v.*), et si le mot, au vers VII, 104, 6, s'applique à la prière, ce sera un exemple à ajouter à ceux où la prière est présentée comme une offrande.

peut-être au vers X, 64, 15 où ce nom est rapproché de ceux de B*r*ihaspati et d'Aramati, elle n'est personnifiée qu'avec addition du mot *bhârati*, et dans l'hymne *Aprî* I, 142, et aux vers I, 22, 10 ; III, 62, 3, et au vers 11 de l'hymne II, 1, où Agni lui est identifié en même temps qu'à *Ilâ* et à Sarasvatî, de sorte que ce vers renferme une nouvelle mention des trois déesses.

Il paraîtra bien naturel, dans cette expression *hotrâ bhârati*, de faire du premier mot un substantif, et du second un adjectif, et d'admettre que l'offrande a été appelée « offrande des Bharatas » (*bhâratam janam*, III, 53, 12), comme Agni est, lui aussi, plusieurs fois appelé le feu des Bharatas, II, 7, 1 et 5 ; IV, 25, 4 ; VI, 16, 19 et 45, du nom de cette race antique, cf. III, 23, 2. L'adjectif *bhârati*, pris substantivement, aura eu primitivement le même sens. Hotrâ Bhâratî ou Bhâratî sera d'ailleurs devenue une simple personnification, et une personnification divinisée de l'offrande en général. De plus, elle est placée au vers I, 142, 9, au milieu du groupe des dieux Maruts, très-souvent conçus, ainsi que nous le verrons, comme des prêtres célestes, mais, bien entendu, comme des prêtres dont le sacrifice est assimilé aux phénomènes naturels. On peut en conclure, qu'en même temps que l'offrande antique, elle représente, au moins indirectement, les éléments femelles de ces phénomènes. C'est peut-être en cette qualité d'offrande d'un sacrifice céleste qu'elle a été appelée aussi Mahî « la grande », c'est-à-dire « la grande offrande » (cf. la « grande » cuve, la « grande » louange, la « grande » mère, la « grande » vache, Gr. *s. v. mahî*). Les offrandes particulières semblent associées à leur type général, à leur personnification divine, dans l'expression *bhârati bhâratîbhi*h *sajoshâ*h, III, 4, 8.

Ce sens d' « offrande » paraît être aussi l'un de ceux du nom, beaucoup plus usité, d'*Ilâ*. Ce dernier lui-même est, dans ses diverses acceptions, à peu près synonyme de *id*, à cela près que *id* n'est pas devenu le nom d'une déesse. Le sens d' « offrande » pour *id* est indiqué surtout par l'expression *ilas pade*, désignant le lieu où Agni a été allumé par Manus, II, 10, 1, cf. I, 128, 1 ; VI, 1, 2 ; X, 70, 1 ; 91, 1 ; 191, 1, et mieux encore par celle de *hotâram ilah* « sacrificateur de l'offrande », appliquée à Agni, III, 4, 3. Or, l'expression *ilas pade* a son équivalent exact dans l'expression *ilâyâs pade*, III, 23, 4 ; 29, 4 ; X, 1, 6; 91, 4, désignant pareillement le

lieu où est né *Agni*, X, 1, 6, appelé aussi, comme nous le verrons, le fils d'*Ilâ*, III, 29, 3. Le sens d' « offrande » est d'ailleurs indiqué encore pour ce mot *ilâ* par le vers VII, 3, 7, où il est construit (au pluriel) parallèlement au mot *havya*, et surtout par l'épithète *ilâvantah*, appliquée aux pierres du pressoir, X, 94, 10.

La dernière citation suggère particulièrement l'idée d'une offrande liquide. Il en est de même des passages où notre mot est construit comme régime de la racine *mad* « s'enivrer », III, 53, 1 ; 59, 3 ; VI, 10, 7. Le sens du mot *id* peut d'ailleurs être précisé de même d'après le vers VII, 47, 1 où la première vague des eaux qui a servi de breuvage à Indra est appelée *ûrmim ilah*.

On voit par cet emploi du mot *id* qu'il peut désigner une offrande, ou plus généralement un breuvage céleste, aussi bien qu'une offrande terrestre. C'est ainsi encore qu'une divinité de l'orage, non autrement désignée, reçoit le nom d'*ilas patih* « maître de l'*id* », V, 42, 14, donné aussi au dieu Pûshan, VI, 58, 4. Enfin les hommes demandent à Sarasvatî, X, 17, 9, leur part de l'*id*.

Les exemples d'un emploi analogue du mot *ilâ* sont beaucoup plus nombreux. Mitra et Varuna sont placés au milieu des *ilâ*, V, 62, 5, et 6, et priés d'en arroser le domaine du sacrifiant, VII, 65, 4. Les montagnes divines, c'est-à-dire les nuages, dégouttent d'*ilâ*, III, 54, 20. On attend l'*ilâ* du dieu Parjanya dont le nom signifie « nuage », VII, 102, 3 ; cf. VI, 52, 16. Les Somas donnent pareillement cette *ilâ*, IX, 62, 3, figurant aux vers V, 53, 2 ; VII, 64, 2, avec la pluie qui est elle-même appelée *ilâvatî*, IX, 97, 17. On paraît lui attribuer comme aux eaux la vertu de guérir, III, 59, 3, et par suite de prolonger la vie, II, 1, 11 ; VI, 10, 7. Si d'ailleurs, d'après les citations précédentes, l'élément céleste désigné par le mot *ilâ* semble être ordinairement l'eau de la nuée, ce même mot peut être considéré comme désignant aussi les bienfaits des dieux en général, I, 40, 4 ; 48, 16 ; 186, 1 ; IV, 2, 5 ; 50, 8 ; VIII, 32, 9 ; IX, 108, 13 ; X, 64, 11.

Personnifiée[1], *Ilâ*, la déesse *Ilâ*, VII, 44, 2, cf. II, 31, 4,

1. Peut-être *id* l'est-elle aussi au vers I, 128, 7 où elle est distinguée de l'offrande comme « faisant » l'offrande, et au vers III, 24, 2 où il est dit que le feu est allumé par elle (cf. encore III, 27, 10).

dont le nom est donné ailleurs au don de la vache, III, 1, 23, devient elle-même une vache, III, 55, 13, et la mère du troupeau, V, 41, 19; cf. VIII, 31, 4. L'épithète *ghrtahastâ* (cf. *ghrtapadî* X, 70, 8), « qui a les mains pleines de beurre », VII, 16, 8, paraît l'assimiler à une femme. Il s'agit dans ce passage de l'offrande terrestre, puisque I*l*â y est représentée « assise », établie dans la demeure des sacrifiants. Au contraire la mère du troupeau invoquée au vers V, 41, 19, semble bien être une vache céleste; cf. 18.

L'offrande et la prière, souvent assimilées, même sous leurs formes terrestres, sont plus facilement encore confondues sous leurs formes célestes, par exemple dans les phénomènes de l'orage où elles représentent, l'une les eaux de la nuée, l'autre la voix de ces eaux qui est le tonnerre. Nous ne nous étonnerons donc pas qu'I*l*â devienne, au vers III, 7, 5, le « chant », la prière « commune »[1] des sacrificateurs célestes. Ainsi s'explique le vers I, 31, 11, où il est dit à la fois des dieux qu'ils ont fait d'Agni (rapproché encore d'I*l*â au vers V, 4, 4) le premier *Ayu* pour *Ayu*, et qu'ils ont fait d'I*l*â l'institutrice de l'homme : la prière divine est en effet le modèle de la prière humaine, comme le feu descendu du ciel est le prototype du sacrificateur.

Dans la déesse Bhâratî, ou Hotrâ Bhâratî, ou Mahî, nous avions déjà reconnu une personnification de l'offrande, tant de l'offrande terrestre, puisque l'un de ses noms signifie l'offrande des *Bharatas*, que de l'offrande céleste, puisqu'elle est au vers I, 142, 9, placée parmi les dieux Maruts. Nous venons de reconnaître également dans la déesse I*l*â une personnification de l'offrande, soit céleste, soit terrestre, et aussi de la prière assimilée à l'offrande. L'étude de notre troisième déesse, de Sarasvatî, va confirmer l'idée que les trois personnages de la triade sont à la fois équivalents et multiformes, et que chacun d'eux équivaut en somme à la triade entière.

Le nom de Sarasvatî a été donné à un grand fleuve du N.-O. de l'Inde, et c'est évidemment de ce fleuve terrestre qu'il s'agit dans divers passages des hymnes où nous voyons les Purus habiter ses deux rives, VII, 96, 2, différents rois régner sur ses bords, VIII, 21, 18, les sacrifiants souhai-

1. *Ganyâ*. Cf. le *gana*, la troupe, des Maruts, si souvent considérés comme des prêtres divins.

ter d'y rester toujours, VI, 61, 14. La Sarasvatî est aussi nommée III, 23, 4, et invoquée, X, 64, 9; 75, 5, avec d'autres rivières voisines, la Drshadvatî, la Sarayu, le Sindhu (Indus), le Gange, la Yamunâ.

Mais comme les eaux terrestres en général, les différentes rivières viennent du ciel où elles ont chacune, au moins les principales, une ou plusieurs formes divines. C'est surtout à ces formes supérieures des rivières qu'a dû être attribuée, comme au vers 1 de l'hymne VII, 96, à Sarasvatî, la dignité suprême désignée par le mot *asurya*. Le vers suivant est pourtant celui qui nous montre les Purus établis sur les deux rives de la Sarasvatî. Mais rien n'est plus conforme à l'esprit général de la mythologie védique que cette confusion des formes célestes et terrestres de chacun de ses éléments. En tout cas le caractère mythique de la Sarasvatî ne saurait être révoqué en doute au vers V, 42, 12, où elle figure avec Brhaddivâ et Râkâ (voir ci-dessus p. 319) dans une formule d'invocation aux rivières « épouses du mâle (Tvashtri) ». Il y a mieux : au vers V, 43, 11, elle est priée de descendre du ciel, de la montagne (céleste). Le vers 2 de l'hymne VII, 95 à la Sarasvatî, hymne où la comparaison de cette rivière à une forteresse d'airain, 1, et surtout la mention du jeune taureau qui croît au milieu des femmes, 3, suggèrent naturellement l'idée des rivières célestes, peut être interprété dans le même sens : « La Sarasvatî a brillé seule (au-dessus) de toutes les rivières, pure, et venant des montagnes, de la mer (céleste). » Dans l'épithète *sindhumâtâ* (accentuée sur la première syllabe) qui lui est donnée au vers VII, 36, 6, le mot *sindhu* désigne sans doute aussi la mer céleste dont la Sarasvatî est fille. On s'explique ainsi que cette rivière, la première, cf. VI, 61, 9; 13; VII, 95, 1, la plus « maternelle » et la plus divine des rivières, II, 41, 16, nommée de préférence avec les eaux divines, X, 30, 12, comme leur personnification la plus achevée, soit comprise dans des énumérations de dieux, avec, Vâl. 6, 4, cf. VI, 52, 6, ou sans, IX, 81, 4; X, 141, 5, les « sept rivières », qui ont été, au moins à l'origine, des rivières purement mythiques. Ces sept rivières sont les sept sœurs de la Sarasvatî, VI, 61, 10, appelée ailleurs elle-même la « septième », VII, 36, 6.

C'est seulement au chapitre de l'*Arithmétique mythologique* que nous pourrons déterminer la signification du nombre sept et en constater la relation avec l'un des différents

systèmes de division de l'Univers. Mais au vers VI, 61, 12, la Sarasvatî, en même temps que l'épithète *saptadhâtu* « septuple », reçoit celle de *trishadhasthâ* « qui a trois demeures ». C'est précisément la qualification souvent appliquée à Agni et à Soma, parce qu'ils ont trois séjours dans les trois mondes. Elle doit avoir le même sens dans son application à Sarasvatî. D'ailleurs le vers précédent, qui nous montre la Sarasvatî remplissant l'atmosphère comme les espaces terrestres, suggère directement l'idée que ses trois séjours (comme ses sept formes) correspondent aux différents mondes.

De cette notion d'une triple Sarasvatî on peut décidément affirmer qu'elle renferme à elle seule tous les éléments de la triade des hymnes Aprî et Apra. La rivière céleste est en effet le prototype de toute offrande, et même, comme la voix du tonnerre, *pâvîravî tanyatuh*, rapprochée au vers X, 65, 13, de Sarasvatî qui lui est peut-être identifiée au vers VI, 49, 7, de toute prière. Dans les mêmes vers du reste, Sarasvatî, qui doit devenir dans la mythologie postérieure la déesse de l'éloquence, épouse de ce Brahmâ dont le prototype est le Brahma*n*aspati védique, est invoquée « avec les prières », X, 65, 13, de même qu'elle l'est ailleurs avec les rivières, apparemment comme leur modèle, et on lui demande la prière, VI, 49, 7. Elle est encore invoquée avec les prières au vers VII, 35, 11[1], et comme inspiratrice des prières, des hymnes, aux vers I, 3, 10-12, cf. II, 3, 8; VI, 61, 4. Enfin, il y a tout lieu de croire que la parole invoquée au vers VII, 36, 7 en compagnie des Maruts n'est pas distinguée de Sarasvatî nommée au vers précédent. Sarasvatî, en effet, paraît être, comme Hotrâ Bhâratî, dans une relation étroite avec les Maruts, III, 54, 13; VII, 9, 5; 39, 5; 40, 3[2], d'où la qualification de *marutvatî* « accompagnée des Maruts » qui lui est appliquée au vers II, 30, 8, et celle de *marutsakhâ* « amie des Maruts » (cf. *marudvridhâ*, nom de rivière, X, 75, 5), étendue à la rivière terrestre, VII, 96, 2.

Dans ses relations avec les Maruts, Sarasvatî, comme Hotrâ Bhâratî, paraît remplir le rôle qui, comme nous le verrons, est ordinairement assigné à Rodasî. En tant que

1. Il en est de même au vers X, 66, 5 du personnage masculin *sarasvat*, qui est évidemment dans une relation étroite avec Saravastî.

2. Cf. le rapprochement de Sarasvatî et de Rudra, père des Maruts, VI, 50, 12.

compagne des ancêtres ou pit*r*is, montée avec eux sur un même char, X, 17, 8, cf. 7 et 9, elle semble équivalente à Saramâ, compagne des pit*r*is nommés A*n*giras, dans laquelle nous reconnaîtrons plus tard (IIe partie) une personnification de la prière. Elle partage avec elle l'épithète *subhagâ*, I, 89, 3; VII, 95, 4 et 6; VIII, 21, 17, et, ce qui est plus caractéristique, elle triomphe du Pa*n*i, VI, 61, 1 (comme de V*r*itra, *ibid.* 7), et c'est elle qui « trouve » les rivières pour les races des hommes, *ibid*, 3. Sarasvatî semble encore remplacer Sûryâ (voir la IIIe partie), comme compagne du couple Indra et Agni, VIII, 38, 10, identifié à celui des Açvins, et comme préparatrice du Somâ, associée aux Açvins eux-mêmes, X, 131, 5.

En somme Sarasvatî, qui est aussi assimilée à une vache, VI, 61, 14, cf. I, 164, 49; VII, 95, 2; IX, 67, 32, n'est comme I*l*â et Bhâratî ou Mahî, qu'une des nombreuses personnifications équivalentes de la vache ou plus généralement de la femelle mythique, représentant à la fois les éléments femelles des phénomènes célestes, et les éléments correspondants du culte, transportés d'ailleurs eux-mêmes dans le ciel. Il faut seulement remarquer que le caractère liturgique domine dans la conception de Bhâratî et d'I*l*â, et sans doute aussi dans celle de Sarasvatî, au moins en tant qu'elle est associée aux deux premières. Quand à la triade formée des trois déesses réunies elle ne peut être mieux comparée qu'à celle qu'ont formée dans la mythologie postérieure le Vish*n*u aux trois pas, le Rudra (Çiva) aux trois mères, VII, 59, 12, de la mythologie védique, et le Brahmâ, successeur de Brahma*n*aspati, qui a trois séjours dans la même mythologie, c'est-à-dire trois divinités dont chacune est, dans une certaine mesure, équivalente à la triade entière.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME PREMIER

PAGES

INTRODUCTION I

PREMIÈRE PARTIE. — LES ÉLÉMENTS DE LA MYTHOLOGIE VÉDIQUE DANS LES PHÉNOMÈNES NATURELS ET DANS LE CULTE. XXVII

CHAPITRE I. — LES MONDES . . . .

CHAPITRE II. — LES ÉLÉMENTS MALES . . . .

Section I. — Le ciel 4

Section II. — Le soleil 6

Section III. — L'éclair 9

Section IV. — Agni . . . .

§ I. — Différentes formes d'Agni. — Origine céleste du feu terrestre. 11

§ II. — Suite du précédent. — Origine céleste de la race humaine 34

§ III. — Retour du feu au ciel. — Mythes de l'autre vie. . 70

§ IV. — Le sacrifice céleste. 101

§ V. — Action du sacrifice terrestre sur les phenomènes célestes. 121

§ VI. — Représentations d'Agni et des sacrificateurs. . . 142

Section V. — Soma. . . . .

§ I. — Différentes formes de Soma. — Origine céleste du Soma terrestre 148

§ II. — Suite du précédent 182

§ III. — Retour du Soma au ciel. — Mythes de l'autre vie. 189

§ IV. — Le sacrifice céleste 198

§ V. — Action du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes. 213

§ VI. — Représentations de Soma et des sacrificateurs. . . 221

Section VI. — Le personnage mythique du mâle 226

CHAPITRE III. — LES ÉLÉMENTS FEMELLES . . . .

Section I. — La terre. — Le ciel et la terre. 236

Section II. — L'aurore. — L'aurore et la nuit 241

Section III. — L'eau de la nuée. — Les eaux en général. . . . 251

Section IV. — Les offrandes 264

Section V. — Les prières 277

Section VI. — Le personnage mythique de la femelle 311

SAINT-OUEN (SEINE). — IMPRIMERIE JULES BOYER.

Société générale d'Imprimerie et de Librairie.

LA

RELIGION VÉDIQUE

D'APRÈS LES HYMNES DU *R*IG-VEDA

PARIS, IMPRIMERIE CHAIX, SUCCURSALE DE SAINT-OUEN, 36, RUE DES ROSIERS

LA

RELIGION VÉDIQUE

D'APRÈS LES HYMNES DU *Ṛ*IG-VEDA

PAR

ABEL BERGAIGNE

MAÎTRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS
ET A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

TOME II



PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

67, RUE DE RICHELIEU, 67

1883

AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR

Nous rappelons que le premier volume de *la Religion védique* a paru à notre librairie en 1878, et que le troisième, comme l'auteur l'avait annoncé, était aux trois quarts imprimé depuis 1877. La quatrième partie de l'ouvrage avait, en effet, servi à M. Bergaigne de thèse de doctorat, avec une introduction et une conclusion qui ont été fondues dans l'introduction du premier volume. Le titre de la thèse était celui de cette quatrième partie, *Les Dieux souverains de la Religion védique*. Le tome III comprend, en outre, une conclusion nouvelle, pour l'ouvrage entier, deux *Index* et des *Additions et Corrections*. L'ouvrage est aujourd'hui complet.

CHAPITRE IV

RAPPORTS DES ÉLÉMENTS MALES ET DES ÉLÉMENTS FEMELLES. — RAPPORTS DES ÉLÉMENTS DE MÊME SEXE ENTRE EUX.

SECTION PREMIÈRE

LE SOLEIL ET LES ÉLÉMENTS FEMELLES

Nous avons eu déjà l'occasion dans le chapitre précédent[1], et pour constater le sexe attribué au ciel et à la terre, de remarquer qu'ils étaient appelés, tantôt *pitarâ*, tantôt *mâtarâ*; que de ces deux termes, le second ne signifiait pas nécessairement « les deux mères », mais pouvait comme le premier[2] être appliqué à un couple de parents désigné, selon un usage bien connu de la langue védique, par le duel de l'un ou de l'autre des noms des objets formant le couple; enfin qu'il était néanmoins incontestable que le ciel, comme la terre, avait été quelquefois considéré comme femelle. Que le ciel et la terre forment d'ailleurs un couple de femelles et même de mères (la mythologie védique ne recule pas devant ce paradoxe) ou, ce qui est certainement la conception la plus ordinaire, un couple de parents, nous ne pouvons, pour l'étude de leurs rapports avec les éléments mâles, trouver de meilleure place que la première de la série comprenant les divers éléments femelles : c'est du reste celle que nous leur avions assignée déjà dans le chapitre III.

Le soleil, fils du ciel, X, 37, 1, a pu aussi être conçu comme le fils du ciel et de la terre, qui, nous l'avons dit déjà[3], sont le père et la mère de tous les phénomènes qui se produisent dans l'espace ouvert entre eux. Je crois donc que dans les

1. I, p. 236-239.
2. Dont le sens n'est jamais « les deux pères ».
3. I, p. 237.

formules que nous rencontrerons plus loin[1], l'Agni et le Soma donnés comme fils du ciel et de la terre peuvent représenter le soleil aussi bien que les autres formes du Soma ou du feu. Le soleil d'ailleurs remplit les deux mondes de ses rayons, IX, 41, 5, cf. I, 84, I; c'est par lui qu'Indra a fait briller les parents, VI, 32, 2, c'est-à-dire encore le ciel et la terre. On exprime aussi la même idée en disant que le soleil a « fait croître » les deux mondes, VIII, 7, et, dans le langage mythologique, il n'y a pas loin de là à dire qu'il les a engendrés. Nous verrons qu'en effet Agni, dont l'une des formes est le soleil, passe pour le père des deux mondes en même temps que pour leur fils.

C'est naturellement avec l'aurore que le soleil a les relations les plus étroites. L'aurore conduit le « cheval blanc », l' « œil des dieux », VII, 77, 3, c'est-à-dire précède le soleil qui, lorsqu'il brille à l'orient, paraît sortir de l'aurore, I, 121, 6, ou, selon l'expression déjà plus caractéristique du vers VII, 63, 3, du « sein » des aurores. On a donc dit de l'aurore, non seulement qu'elle enfante la lumière, III, 61, 4, mais qu'elle fait briller, VII, 80, 2, et, en propres termes, qu'elle « enfante » le soleil, VII, 78, 3.

Fils de l'aurore, le soleil est aussi son amant et son époux. D'abord il la poursuit, I. 56. 4 ; IX, 84, 2, comme un homme qui poursuit une femme, I, 115, 2. Puis ses rayons s'unissent à ceux de l'aurore, VIII, 9, 18 ; X, 111, 7, cf. I, 113, 9; 123, 12; 124, 8 ; 137, 2; VII, 91, 1; X, 35, 5. Aux vers 11 et 12 de l'hymne I, 92 à l'aurore, il est dit tour à tour qu'elle brille « avec l'éclat de son amant » et qu'elle apparaît « avec les rayons du soleil ». Ces deux formules sont évidemment équivalentes. Quand on dit qu'elle vient du même lieu que son amant, VII, 76, 3, il est clair que cet amant ne peut être encore que le soleil. J'en dirai autant de l'« amant de l'aurore » auquel Agni est comparé pour son éclat, I, 69, 1 et 9; VII, 10, 1, cf. 2. Enfin l'aurore est appelée expressément l'« épouse du soleil », VII, 75, 5.

Certains passages déjà cités, qui peuvent signifier que l'aurore brille « en même temps que » le soleil, par exemple les vers I, 113, 9; VII, 91, 1, pourraient aussi s'entendre en ce sens qu'elle brille « par » le soleil, que le soleil la fait briller, et de fait, le soleil est considéré comme le père des

1. P. 4 et 21.

aurores au vers II, 23, 2, où on lui compare Brahma*n*aspati, père des prières. Ailleurs encore il est dit, sinon qu'il engendre, au moins qu'il « lâche », VII, 36, 1 ; 81, 2, des vaches qui paraissent représenter les aurores.

Quoique l'élément mâle dont les formules védiques mentionnent les relations diverses avec les eaux du ciel doive représenter principalement l'éclair, on ne peut nier que des rapports analogues n'aient été conçus aussi entre les eaux et le soleil. Les nuages qu'il «dépasse», I, 141, 13 ; X, 77, 3, les eaux qu'il couvre de ses rayons, VII, 47, 4, cf. IV, 38, 10 ; X, 178, 3, l'ont d'abord tenu enfermé. Le soleil a été caché dans la mer (céleste), X, 72, 7. C'est de là que B*r*ihaspati le fait sortir, X, 67, 5. C'est là que Soma l'engendre, IX, 42, 1. Enfin, les « rivières qui ont accru l'œil unique », IX, 9, 4, ne peuvent être que les eaux du ciel considérées comme les nourrices du soleil. On voit par là que le personnage d'Apâ*m* Napât, le « fils des eaux », que nous verrons identifié tour à tour à Agni et à Soma, pourrait représenter le soleil aussi bien que l'éclair.

La formule « célibataire ou marié », appliquée au soleil, V, 44, 7, pourrait aussi faire allusion à une union intermittente du soleil avec les eaux, aussi bien qu'à son union déjà constatée avec les aurores [1].

Enfin, si le soleil n'est pas formellement appelé le fils des prières comme Agni et Soma, on dit du moins de lui, en vertu de l'action attribuée aux divers éléments du sacrifice sur les phénomènes célestes, que la prière l'a fait briller, X, 138, 2.

SECTION II

L'ÉCLAIR ET LES ÉLÉMENTS FEMELLES

Nous ne faisons figurer ici l'éclair que pour mémoire. On n'a pas oublié que c'est par le nom d'Agni ou de Soma qu'il est désigné dans les formules védiques. C'est donc dans les sections suivantes que devront être étudiées celles de ces formules qui paraissent concerner les rapports mythiques de l'éclair, soit avec le ciel et la terre, soit avec les eaux du ciel.

1. Même observation sur l'épithète *venu*, donnée au soleil au vers I, 83, 5, si, comme nous le supposerons plus loin, elle signifie « amant ».

SECTION III

AGNI ET LES DIVERS ÉLÉMENTS FEMELLES

§ I[er]. — AGNI ET LE CIEL ET LA TERRE

Nous commencerons, selon le plan adopté, par les rapports d'Agni avec le ciel et la terre. Agni est appelé expressément le fils du ciel et de la terre, III, 25, 1, cf. I, 59, 4; III, 1, 3; X, 140, 2, le fœtus des deux mondes, X, 1, 2. De là une première explication possible pour les passages qui mentionnent sans autre désignation les parents, *pitarâ*, I, 31, 4 et 9; III, 5, 8; IV, 5, 10; VI, 7, 4 et 5; X, 8, 3; 11, 6, ou même, si l'on interprète ainsi le duel *mâtarâ*, les « deux mères » d'Agni, I, 140, 3; III, 1, 7; V, 11, 3; VII, 3, 9; 7, 3, cf. X, 5, 3, ou d'Apâ*m* Napât, I, 122, 4, qui n'est autre que le feu céleste. Toutefois les deux mères, ou selon l'expression du vers I, 146, 3, les deux vaches qui ont un même veau, peuvent aussi représenter, comme nous le verrons plus loin, l'aurore et la nuit, et nous reconnaîtrons en outre dans les deux morceaux de bois d'où le feu sort par le frottement un autre couple de parents d'Agni.

Le titre de fils du ciel et de la terre peut sembler au premier abord peu caractéristique. En fait, Agni le partage avec tous les dieux, et plus généralement avec tous les êtres[1]. Au vers VI, 51, 5, les suppliants invoquent Agni sous le nom de « frère » en même temps qu'ils invoquent le ciel et la terre sous les noms de « père » et de « mère ». Toutefois l'image du ciel et de la terre embrassant tous les êtres, les renfermant dans leur sein[2], se précise quand il s'agit d'Agni. En effet, Agni qu'enveloppent les deux mondes, V, 16, 4, non seulement brille entre ces deux mondes, I, 96, 5; III, 6, 4; VII, 12, 1, cf. III, 5, 9; 55, 2, dès sa naissance, X, 45, 4, mais les remplit, I, 73, 8; VI, 48, 6, en naissant, III, 2, 7; 3, 10; 6, 2; VI, 10, 4; VII, 13, 2; X, 45, 6; placé dans le sein des deux mondes, ses parents, cf. VII, 6, 6, il remplit tous les espaces du ciel, I, 146, 1. Il entre dans les deux

1. Voir I, p. 237.
2. *Ibid.*

mondes, III, 3, 4; X, 80, 2, « comme dans une seule (mère où il séjournerait sous forme de fœtus) », III, 7, 4. Ces traits, qui conviennent surtout à la description du feu céleste, nous font voir principalement dans le rapport d'Agni, considéré comme fils, avec le ciel et la terre, considérés comme père et comme mère, un rapport du contenu au contenant. Agni est d'ailleurs « accru », VII, 7, 5, c'est-à-dire nourri par le ciel et la terre, ses parents, III, 26, 9, cf. VII, 2, 5. Remarquons encore que le feu qui brille entre le ciel et la terre pouvait rappeler celui qui s'allume entre deux morceaux de bois ou entre deux pierres qu'on frotte l'une contre l'autre : les deux pierres entre lesquelles Indra fait jaillir le feu, II, 12, 3, semblent bien être les deux mondes.

Mais Agni est aussi dans un tout autre sens le fils du ciel et de la terre. Il naît en effet, *et* sur la terre, *et* dans le ciel. L'Agni, fils du ciel, VI, 49, 2; IV, 1, 10; X, 45, 8, ou selon l'expression plus claire encore du vers I, 143, 2, l'Agni qui naît dans le ciel suprême, l'Agni qui a sa matrice dans le ciel, X, 88, 7, peut représenter l'Agni céleste par opposition à celui qui naît et s'étend sur la terre, « sa mère », VIII, 92, 2, et nous avons déjà reconnu dans les vers X, 2, 7 et 46, 9, où les eaux sont nommées avec le couple du ciel et de la terre comme ayant engendré Agni, une allusion aux trois naissances différentes d'Agni dans les trois mondes du ciel, de la terre et de l'atmosphère. En ce sens surtout, le ciel et la terre ont pu être considérés comme deux mères, plutôt que comme le père et la mère d'Agni.

Le rapport conçu entre Agni et les deux mondes peut d'ailleurs être renversé. Ces parents auxquels il doit la vie, il les fait « grandir » dès sa naissance, III, 3, 11; car dès sa naissance aussi, il les fait briller, III, 2, 2, cf. I, 143, 2; III, 25, 3, et les « étend », III, 6, 5; V, 1, 7, lui, leur fils, X, 1, 7, par la clarté qu'il répand, VI, 1, 11; 4, 6. Ces traits qui ne conviennent proprement qu'aux feux célestes du soleil et de l'éclair, nous conduisent à celui du vers III, 5, 7, d'après lequel Agni rajeunit ses parents (ou ses deux mères? *mâtarâ*). On dit encore de lui qu'il a soutenu, étayé les deux mondes, I, 67, 5, en les séparant l'un de l'autre, VI, 8, 3. De là à dire qu'il les a « faits », il n'y a qu'un pas et ce pas a été franchi. Nous lisons en effet au vers I, 96, 2, qu'Agni a engendré le ciel, et au vers I, 96, 4, qu'il est le père des deux mondes. Le vers IV, 6, 7, peut donc être entendu en ce sens que rien

ne l'empêche, quand il le désire, d'engendrer même son père et sa mère[1].

Il semble même que les deux mondes, après lesquels Agni mugit comme un taureau, X, 8, 1, ont été aussi considérés comme ses femelles. Les deux épouses d'Agni, III, 1, 10, peuvent, il est vrai, représenter deux femelles placées, l'une sur la terre, l'autre dans le ciel[2], aussi bien que le ciel et la terre mêmes. Mais au vers III, 6, 4, ces deux épouses, appelées en même temps deux vaches, semblent bien identiques au ciel et à la terre[3] nommés dans le même vers. Les deux femelles qui tremblent à la naissance d'Agni[4], I, 95, 5, paraissent bien être le ciel et la terre, cf. I, 31, 3; or, elles sont comparées à deux femmes qui lui témoigneraient leur amour, I, 95, 6, cf. 5.

Passons maintenant aux relations d'Agni avec les différentes femelles terrestres.

§ II. — AGNI ET LES DIVERS ÉLÉMENTS FEMELLES DU CULTE

Le feu terrestre reçoit l'épithète *vanejâ* « naissant dans le bois », X, 79, 7, cf. V, 1, 5, qui n'a pas besoin d'explication. C'est à la même origine d'Agni qu'il est fait allusion dans la formule « Tu es né vivant du sec », I, 68, 3, antithèse qui rappelle celle du vers III, 23, 1 : « Agni immortel dans les vieux bois » (cf. encore X, 4, 5). Les passages qui nous intéressent ici surtout sont ceux où le feu est appelé expressément le fils, VIII, 23, 25, le fœtus, X, 46, 5, des arbres, ou des plantes, II, 1, 14; III, 1, 13; VII, 4, 5; X, 91, 6. Les termes que je traduis par ce dernier mot, *vîrudh* et *oshadhi*, sont également féminins en sanskrit. Voilà donc déjà pour le feu terrestre une première sorte de « mères ».

Les morceaux de bois qui servent à allumer le feu de l'autel reçoivent le nom d'*arani*, I, 127, 4. C'est le frottement de

1. La conjecture de M. M. R. et Gr. sur le sens du mot *sâtuh*, « réceptacle, matrice » (au nominatif), semble bien aventureuse. J'en fais, avec M. Ludwig, le génitif d'un mot *sâtri* « donneur » ou « conquérant ». Dès lors, *avâri* doit être pris impersonnellement. Quand au génitif *yasya sâtuh*, il me semble permis de le construire, soit avec *ishtau*, soit avec *avâri*. Le sujet logique, avec le passif impersonnel, peut être au génitif aussi bien qu'à l'instrumental.

2. Voir plus bas, section VI, § 5 et 6.

3. *Dyâvâ*, voir I, p. 238, et plus bas, chapitre V, section I.

4. Portant dans ce passage le nom de Tvashtri, cf. III, p. 47.

ces morceaux de bois, assimilé à un barattage, qui produit l'étincelle, d'où le nom de « Fils de la force » donné à Agni (Voir surtout V, 11, 6, cf. VI, 48, 5). Mais cette formule abstraite nous intéresse moins ici que celle du vers V, 9, 3, où il est dit que l'*arani* elle-même a enfanté Agni comme un petit. L'*arani* (féminin singulier) est donc considérée comme une mère d'Agni. Ailleurs le même terme est employé au duel pour désigner les deux morceaux de bois, l'un mâle, l'autre femelle, dans lesquels les deux hommes ont engendré Agni, VII, 1, 1, qui y est déposé comme un fœtus, III, 29, 2. Il y a là, ainsi que nous l'avions annoncé, l'une des explications possibles des nombreuses formules concernant les « parents » d'Agni. Ce sont probablement les Aranis qui sont désignés par le duel du mot *mâtri* « mère » au vers VIII, 49, 15, où il s'agit du feu renfermé dans le bois et allumé par les hommes.

Remarquons, avant de quitter le sujet de la naissance d'Agni « dans le bois », que les plantes n'enfantent pas seulement Agni, mais qu'elles lui servent de nourriture, VII, 8, 2, cf. IV, 7, 10 et 11 ; VI, 48, 5, ce qui permet de dire que sa matrice est sa nourriture, I, 140, 1, ou, comme au vers X, 79, 4, d'un air de mystère et sous forme d'énigme, que le fœtus en naissant dévore ses parents (les Aranis)[1].

La production du feu au moyen des Aranis peut être aussi considérée comme l'œuvre des mains, VII, 1, 1, ou, selon une formule plus usitée, des dix doigts du sacrificateur. Ces dix doigts sont dix sœurs, et la formule du vers IV, 6, 8, d'après laquelle les dix sœurs ont « engendré » Agni chez les races humaines, nous montre qu'elles auraient pu être aussi considérées comme les mères du feu. Mais au vers III, 29, 13, ce sont dix sœurs vierges qui saisissent seulement Agni après sa naissance.

L'aliment du feu n'est pas seulement le bois. C'est aussi, on peut même dire, dans l'ordre du sacrifice, c'est surtout l'offrande. Toutes les offrandes sont sacrifiées dans le feu, X,

1. Je ne crois pas qu'une autre formule énigmatique, celle du vers X, 115, 1, célébrant la croissance merveilleuse d'Agni, renferme une allusion particulière aux Aranis. L'idée que le poète paraît avoir en vue est simplement qu'Agni est grand et fort dès sa naissance, qu'il s'agisse de son apparition entre les deux morceaux de bois ou, par exemple, entre le ciel et la terre. C'est du reste ce qu'exprime la suite du même vers : « Quand celle » (au singulier) « qui n'a pas de mamelles l'a enfanté, il est immédiatement adulte. »

91, 8, les animaux comme le Soma, *ibid.* 14. Mais celle qui lui appartient en propre est le beurre, X, 51, 8. Le beurre est sa nourriture, II, 35, 11 ; X, 69, 2, ou, selon l'expression pittoresque du vers X, 80, 6, le pâturage d'Agni est dans le beurre. C'est le beurre qui « l'accroît », X, 69, 2, cf. V, 11, 3 ; 14, 6, qui lui fait jeter des flammes, I, 127, 1 ; X, 69, 1-2 et *passim*, qui le fait briller, III, 1, 18, ; VIII, 43, 22. Mais la formule la plus intéressante ici pour nous, parce qu'elle nous montre étendu à l'offrande le zoomorphisme en usage pour la représentation des phénomènes célestes, c'est celle des vers V, 1, 3 et 3, 2 : « Agni est *oint* de vaches ». Dans cette formule que nous verrons plus souvent appliquée à Soma, les vaches doivent désigner de préférence le beurre, nourriture propre du feu, comme elle désigne ailleurs le lait mêlé au breuvage sacré[1]. Il faut peut-être interpréter de même au vers III, 9, 7, les « troupeaux » qui se réunissent « dans le feu » quand il est allumé le matin[2]. Au vers I, 69, 3, ce sont les breuvages en général qui sont comparés à des vaches dans cette formule : « Agni, qui connaît la douceur des breuvages, pareille à la mamelle des vaches. » Ailleurs, III, 1, 8, dans une description des effets produits sur le feu par les gouttes de beurre qui y coulent, le terme *babhrânah*, appliqué à Agni, éveille l'idée d'un petit nourri par sa mère, ou plutôt ici par *ses* mères. Et en effet Agni est aussi expressément appelé « un petit » qui prend des forces « quand les cuillers viennent vers lui », I, 145, 3. Au vers III, 5, 8, les « mères » qui l' « accroissent » avec « le beurre » peuvent donc être, ou les cuillers, ou les gouttes de beurre elles-mêmes. L'idée qu'Agni est le fils de l'offrande résulte encore de la formule « Le beurre est la matrice d'Agni », II, 3, 11, cf. III, 5, 7.

D'autre part les gouttes de beurre sont représentées comme de belles jeunes femmes souriantes qui s'unissent à Agni, IV, 58, 8. Au vers suivant, elles sont encore comparées à des jeunes filles qui se parent pour le mariage. Il est vrai que dans ce passage l'expression « gouttes de beurre » est elle-même figurée et désigne, comme on l'a vu déjà[3], les prières.

1. Sur le système de traduction qui consiste à substituer purement et simplement le terme de lait à celui de vache, voir mes « Observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Veda, » *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 124 et suiv. — Tirage à part, p. 29 et suiv.

2. Voir plus bas la comparaison d'Agni avec une étable où entrent les vaches-prières, p. 10.

3. I, p. 283.

Cependant il semble permis d'en conclure que les gouttes de beurre réelles étaient considérées, elles aussi, comme des épouses d'Agni. La chose est d'autant plus vraisemblable que les cuillers qui portent l'offrande à Agni, III, 6, 1, cf. 19, 2; IV, 6, 3; 12, 1; V, 6, 9; 28, 1; VI, 11, 5; 63, 4; VII, 43, 2; X, 21, 3; 118, 2-3, les cuillers « qui vont vers Agni », I, 144, 1; V, 21, 2; VIII, 23, 22; 44, 5; 49, 2, qui le « choisissent », I, 158, 7, sont aussi appelées des jeunes femmes, VII, 1, 6, et qu'on dit d'Agni, d'Agni qui « leur fait bon accueil », X, 70, 1, qu'il est baisé par la bouche (*littéralement* dans la bouche) de la cuiller, VIII, 43, 10.

Nous venons de rappeler qu'aux vers IV, 58, 8 et 9, ce sont les prières qui, sous le nom de « gouttes de beurre [1] », sont représentées comme de belles jeunes femmes souriantes qui s'unissent à Agni, ou comparées à des jeunes filles qui se parent pour le mariage. L'étroite union du feu du sacrifice et de la prière, VII, 1, 14; X, 162, 1, cf. VIII, 91, 2, n'est pas toujours exprimée sous cette forme. Au vers III, 2, 1, cf. 11, 2, c'est une sorte d'agencement mécanique. Mais la formule du vers VII, 10, 1, Agni « éveille » les prières qui s'éveillent « volontiers », suggère naturellement dans le langage des *R*ishis l'idée d'une assimilation des prières à des épouses ou à des amantes [2]. Il est dit aussi qu'Agni est aimé des vers qu'il « éveille », V, 44, 15. Enfin l'hymne est expressément comparé à une femme qui, selon le terme consacré, s'approche « volontiers » de son époux, et le poète exprime le vœu qu'elle puisse toucher le cœur d'Agni, X, 91, 13.

Les prières des prêtres, compagnes du feu qu'ils allument, ont pu être aussi, par la raison qu'elles naissent en même temps que lui (cf. I, 60, 3, et X, 11, 4), être considérées comme ses sœurs. Il faut pourtant reconnaître qu'au vers VIII, 91, 13, le titre de sœurs qui leur est donné pourrait s'entendre de leur parenté entre elles comme dans la formule « les sept sœurs » pour « les sept prières », IX, 10, 7 [3].

L'idée que le feu de l'autel emprunte aux prières une partie au moins de son caractère sacré explique les formules qui nous montrent Agni « purifié » par la prière, III, 8, 5,

1. Cf. V, 12, 1; VI, 10, 2; VIII, 39, 3.
2. Voir l'article cité, p. 404. Cf. plus bas, p. 25. On remarquera qu'ici même Agni est comparé à l'amant de l'aurore. Voir p. 2.
3. Voir le chapitre V.

IV, 5, 7, rendu brillant par les chants, V, 22, 4, « portant l'éclat des prières », III, 10, 5, ou, ce qui revient au même, prenant la prière pour vêtement, I, 140, 1. Nous avons vu plus haut Agni « oint de vaches ». Un autre poète nous le montre « oint de paroles », VI, 5, 6. On dit aussi qu'Agni est accru par les hymnes, par la prière, I, 31, 18 ; II, 8, 5 ; III, 5, 2 ; IV, 2, 18; V, 11, 5; 22, 4 ; VII, 12, 3 ; VIII, 44, 2 ; 12 ; 19; 22; X, 4, 7, qu'il est excité par les prières, I, 144, 5, ou par les chants, I, 143, 4. L'auteur du vers III, 27, 9, va plus loin en disant qu'il est « fait » par la prière[1]. Et, en effet, c'est par les prières aussi bien que par l'opération des mains qu'il est engendré dans les Ara*n*is, VII, 1, 1. Au vers I, 59, 4, les chants semblent être comparés aux deux mondes dont il est le fils. Enfin, il est dit expressément qu'Agni est né des chants, qui doivent ensuite l' « accroître », III, 10, 6, et l'auteur du vers III, 1, 6, fait de lui, en propres termes, le fœtus unique des sept prières[2].

Au vers VIII, 43, 17, où les prières sont comparées à des vaches, cf. VIII, 44, 25, il est difficile de décider si c'est en qualité de mères ou d'épouses qu'Agni les accueille en mugissant lui-même. En tout cas, il y est de plus comparé à l'étable même qui reçoit les vaches.

Mais la conception des prières, soit comme mères, soit comme épouses, soit même comme sœurs d'Agni, n'épuise pas encore la série des relations diverses imaginées entre ces deux éléments essentiels du culte. Si dans l'hymne I, 143, les chants excitent Agni au vers 4, c'est lui, au contraire, qui, au vers 6, excite les prières. Nous savons déjà du reste qu'Agni est l'inventeur de la parole, II, 9, 4, et de la prière, VI, 1, 1. C'est lui qui donne les prières, X, 45, 5, qui annonce ou découvre la prière comme le séjour caché de la vache, IV, 5, 3, qui purifie l'hymne sur trois tamis, III, 26, 8, qui attelle la prière comme un char, X, 4, 6, qui dirige les prières comme par la bride, III, 3, 8, et qui les accroît, X, 91, 12.

1. Cf. plus bas, p. 20.

2. Agni est encore appelé le fils des *rishu*, V, 25, 1, et je crois que ce mot désigne pareillement les prières, les chants des *rishi*. C'est un sens qui convient très bien aux vers I, 127, 10, « Agni chante comme un chantre au commencement des *rishu* », et VIII, 60, 13, « Il doit être invoqué comme un protecteur chez toutes les races, il est la lumière du matin pour les *rishu* », c'est-à-dire « il est célébré comme l'aurore par les chants des poètes ». Dans le quatrième et dernier emploi du mot *rishu*, au vers X, 6, 1, les « rayons » des prières seraient une métaphore très familière aux auteurs des hymnes (voir I, p. 285).

Enfin la formule du vers IV, 11, 3, « C'est de toi, ô Agni, que naissent les hymnes », nous conduit au titre de « père des hymnes » qui lui est formellement donné au vers III, 26, 9, cf. III, 15, 2.

Nous avons vu[1] que le personnage d'I*l*â représente à la fois la prière et l'offrande. Il est donc naturel que les mêmes relations aient été reconnues entre I*l*â et Agni, qu'entre Agni, d'une part, et les offrandes et les prières de l'autre. Agni et I*l*â sont rapprochés aux vers I, 31, 11, et III, 7, 5. Au vers V, 4, 4, nous trouvons la formule « Agni accompagné d'I*l*â ». Ce n'est pas tout à fait la formule de l'union sexuelle. Mais la conception d'I*l*â comme présentant le beurre à Agni, VII, 16, 8, a réellement abouti à un mythe d'I*l*â nourrice d'Agni, III, 55, 13[2]. On ne s'est pas non plus borné à dire qu'Agni a été déposé dans le séjour d'I*l*â, III, 23, 4 ; 29, 4, ou qu'il est né dans ce même séjour, X, 1, 6. Agni a été expressément appelé le fils d'I*l*â, III, 29, 3, ce qui n'a pas empêché un autre poète de dire de celui qui, comme nous l'avons vu, est à la fois le fils et le père de la prière, qu'il a engendré I*l*â, VI, 52, 16.

Le fils de la Dakshi*n*â, III, 58, 1, ne diffère sans doute pas du fils d'I*l*â. C'est toujours Agni ayant pour mère la personnification d'un des éléments femelles du culte.

Ainsi, les mères du feu, dans sa forme terrestre, sont, non seulement les Ara*n*is, mais encore les offrandes et les prières, qui sont aussi considérées comme ses épouses, et, les prières au moins, comme ses filles. Il faut avouer pourtant que les textes où nous trouvons ces conceptions clairement formulées sont relativement peu nombreux. Mais ce qui nous interdit de les négliger, c'est, outre l'explication qu'ils nous fournissent, comme on le verra, pour toute une série de formules obscures, ou même intentionnellement énigmatiques[3], leur parfaite concordance avec les textes beaucoup plus nombreux qui constatent des relations identiques, soit entre le breuvage sacré et les éléments femelles du culte, soit entre les formes célestes d'Agni et les éléments dont les prières et les offrandes sont la représentation dans le sacrifice.

Aux preuves qui ont été déjà données de cette dernière

1. I, p. 323-325.
2. Sur ce passage, voir plus bas, p. 72.
3. Voir surtout, section VI, § 5 et 6.

conception[1], et en attendant celles qui seront accumulées dans tout le cours de ce chapitre, j'en ajouterai ici quelques autres empruntées à des passages où figure en même temps Agni. Au vers 11 de l'hymne II, 35, à Apâ*m* Napât[2], l'opposition du « fils des eaux » et de celui « qui a pour nourriture le beurre » suggérerait déjà l'idée d'une correspondance du beurre du sacrifice et des eaux du ciel, lors même qu'il ne serait pas dit expressément au vers 14 du même hymne que ces eaux elles-mêmes portent aussi le beurre à leur fils, et au vers 4, qu'il a dans les eaux un vêtement de beurre. Dans l'hymne X, 51, Agni, qui s'était caché pour se dérober au service que les dieux exigeaient de lui, consent à leur porter le sacrifice, à la condition qu'ils lui donneront pour sa part « le beurre des eaux » (vers 8). C'est apparemment le même beurre que les dieux offrent à Agni d'après les vers X, 52, 6 et 122, 7. Cependant les aurores aussi donnent du beurre, VII, 41, 7, cf. 85, 1. Les aurores sont de plus représentées aussi bien que la voix des eaux, c'est-à-dire le tonnerre, par les prières du sacrifice[3], qui sont leurs sœurs (VII, 72, 3 et X, 55, 4 combinés), et au vers VII, 10, 1, cf. 2 et 3, Agni « éveillant » les prières qui s'éveillent « volontiers » est comparé à l'amant de l'aurore.

Nous pourrons donc voir une confirmation des conceptions déjà analysées dans les relations analogues imaginées entre l'Agni céleste et les aurores ou les eaux. Avant d'étudier ces relations, remarquons encore que celles que nous avons constatées entre Agni, d'une part, et les Ara*n*is ou les bûches et les doigts d'un sacrificateur de l'autre, ne sont pas nécessairement limitées au monde terrestre. Nous savons déjà qu'il y a trois bûches d'Agni, dont deux sont célestes, III, 2, 9[4], et que les dieux Açvins ont une Ara*n*i d'or, X, 184, 3[5]. Les dix jeunes femmes qui l'engendrent quand il naît comme fœtus du dieu Tvash*t*ri, I, 95, 2, sont des doigts célestes. Il en est sans doute de même des sœurs par l'opération desquelles les dieux le trouvent au milieu des eaux, III, 1, 3, et ce sont probablement aussi les eaux du ciel qui sont représentées au vers III, 23, 3, comme des mères dans lesquelles les dix

1. I, p. 263 et suiv., 279 et suiv.
2. Voir plus bas, p. 17.
3. I, p. 285-287.
4. Cf. I, p. 143.
5. Cf. I, p. 103.

doigts ont engendré Agni. Enfin la décuple cachette d'où il sort quand le dieu Yama le découvre rappelle aussi les dix doigts, X, 51, 3.

§ III. — AGNI ET L'AURORE. — AGNI ET L'AURORE ET LA NUIT

L'identification du feu au soleil n'a pas eu, on le sait, les mêmes effets que son identification à l'éclair. Le résultat de celle-ci a été de substituer à peu près complètement dans les formules mythiques au nom, d'ailleurs féminin en sanscrit, de l'éclair, le nom de l'élément mâle Agni, tandis que le soleil a continué à figurer le plus ordinairement sous son propre nom dans les formules qui le concernent. Nous devons donc nous attendre à trouver des textes beaucoup plus nombreux pour les relations d'Agni, représentant l'éclair, avec les eaux, que pour celles du même élément, représentant le soleil, avec les aurores. Ce n'est pas qu'Agni ne figure souvent dans les hymnes en relation avec l'aurore. Mais la plupart du temps, il s'agit là du feu de l'autel. Car Agni, indépendamment des rapports qu'il soutient dans chacun des différents mondes avec les éléments femelles du même monde, en soutient d'autres encore de monde à monde en vertu de l'action que le sacrifice exerce sur les phénomènes célestes. Cette influence du feu de l'autel s'étend du reste aux eaux du ciel aussi bien qu'aux aurores. Mais, tandis que les formules concernant les relations d'Agni avec les eaux doivent, d'après le sens de la majorité de ces formules, être rapportées, jusqu'à preuve du contraire, à Agni-éclair, dans celles qui concernent les relations d'Agni avec les aurores, c'est, au contraire, l'identification d'Agni au soleil qui a besoin d'être prouvée. Tel sera l'esprit dans lequel nous classerons les textes. Telle sera aussi la raison du partage très inégal que nous en devrons faire entre les différents points qui sont à établir.

Les rapports de l'aurore avec le feu de l'autel seront, en raison du grand nombre de formules qui les concernent, étudiés les premiers.

Comme le soleil, le feu du sacrifice brille à l'aurore, I, 124, 1; 157, 1; VII, 10, 2. Les formules où se trouvent rapprochés les deux phénomènes lumineux qui se produisent simultanément dans le ciel et sur l'autel sont très nombreuses, I, 124, 11; II, 28, 2; III, 5, 2; 15, 2; IV, 39, 3; 45, 5; V, 3, 8; VII,

67, 2; X, 6, 3; 122, 7, etc. Agni, brillant « au commencement des aurores », VII, 8, 1; 9, 3; X, 45, 5, reçoit l'épithète *usharbudh* « qui s'éveille à l'aurore », IV, 6, 8. Nombreuses sont les aurores en compagnie desquelles il a brillé ainsi, III, 6, 7. Car il brillait déjà avec les aurores anciennes, I, 44, 10, et il continue de briller au commencement de chaque aurore, X, 8, 4. Plusieurs textes insistent sur la correspondance des deux phénomènes, en montrant Agni qui brille, IV, 13, 1; 14, 1; V, 28, 1, qui s'éveille, III, 5, 1, « en face » de l'aurore ou des aurores. Au vers V, 1, 1, l'aurore en face de laquelle Agni s'éveille est comparée à une vache qui arrive. Avec ce texte, nous sortons déjà de la poésie pure pour prendre pied sur le domaine de la mythologie. Faisons-y quelques pas. Nous trouverons l'idée d'une union du feu de l'autel avec l'aurore, cf. I, 44, 2, suggérée par la comparaison d'Agni avec l'amant de l'aurore, I, 69, 1 et 9; VII, 10, 1, c'est-à-dire avec le soleil. Nous verrons ensuite l'Agni qui brille « nuit et jour » appelé lui-même le « bien-aimé » des grandes aurores, VIII, 19, 31. Il devra alors nous sembler naturel d'identifier au feu de l'autel le dieu qui « désire » l'aurore, cf. III, 61, 6, et qu'elle vient trouver, fidèle au rendez-vous, jeune fille souriante et le sein découvert, I, 123, 9-10, cf. I, 124, 7.

D'autre part, comme c'est sur l'aurore que le prêtre se règle pour allumer ou pour attiser le feu de l'autel, on a pu dire que l'aurore fait allumer le feu, I, 113, 9, cf. VII, 77, 1, qu'elle fait briller le feu, VII, 80, 2. On dit aussi qu'Agni brille de l'éclat de l'aurore, VI, 15, 5, ou, ce qui revient au même, qu'il se revêt des aurores, VI, 3, 6. De là à dire que les aurores ont engendré Agni, en même temps que le soleil et le sacrifice, VII, 78, 3, cf. 80, 2, il n'y avait qu'un pas. Nous lisons aussi au vers III, 17, 3 qu'Agni a « trois naissances de l'aurore ». L'une de ces naissances doit être sa naissance comme feu de l'autel. Concluons de là que dans le vers V, 75, 9, « l'aurore a eu un veau [1] brillant; le feu a été fait en son temps », il y a d'assez bonnes raisons d'identifier le veau de l'aurore avec le feu qui s'allume.

Mais ce n'est pas l'aurore seule qui est le plus souvent

1. Je considère *ruçat-paçu* comme un synonyme de *ruçad-vatsâ*, autre épithète de l'Aurore, I, 113, 2. Dans ce dernier passage, il est à peu près impossible de décider si le veau de l'Aurore est le feu de l'autel ou le soleil. Voir plus haut, p. 2.

appelée la mère du feu de l'autel. Le feu terrestre brille même la nuit, IV, 11, 1 ; V, 7, 4 ; VII, 15, 8. Aussi dit-on qu'il est accru, c'est-à-dire nourri par les nuits, I, 70, 7. Il brille, VIII, 19, 31, il est beau, IV, 10, 5, la nuit et le jour. D'autre part, allumé, ou attisé pour le sacrifice à l'approche de la nuit de même qu'à l'aurore, IV, 12, 2; VII, 3, 5, cf. I, 144, 4, il est célébré aux mêmes heures, II, 8, 3 ; IV, 2, 8; aux mêmes heures, la cuiller s'approche de lui, VII, 1, 6. En un mot, le sacrifice du soir est réglé sur la tombée de la nuit, comme celui du matin l'est sur le lever de l'aurore. On comprend donc que les nuits aient été comparées, en même temps que les aurores, à des vaches qui mugissent après Agni comme après leur veau, II, 2, 2 Le couple de la nuit et de l'aurore, comparé ailleurs encore à une vache bonne laitière, VII, 2, 6, allaite un petit unique, I, 96, 5, et ce petit n'est autre que le feu de l'autel, que le vers V, 1, 4, nous montre enfanté par « les deux aurores de couleur différente », cf. III, 15, 3, c'est-à-dire toujours par l'aurore et la nuit. C'est encore la même idée qui est exprimée dans cette dernière formule, I, 95, 1 : « Les deux femelles de couleur différente marchent droit à leur but ; elles allaitent le veau l'une après l'autre. »

Revenons à l'aurore seule. Mère du feu de l'autel, elle a pu être aussi considérée comme sa fille en raison de l'action attribuée au sacrifice sur les phénomènes célestes. D'après les vers I, 124, 1 ; IV, 2, 19 ; 3, 11 ; X, 11, 3, c'est à la naissance d'Agni que les aurores paraissent. Les aurores, en effet, obéissent au sacrifice, VII, 41, 6, cf. IV, 1, 13-20. On dit donc qu'Agni a fait briller les aurores, II, 2, 7 ; V, 76, 1. Au vers VII, 79, 4, le taureau dont le mugissement a fait naître l'aurore est probablement le feu dans lequel les ancêtres ont offert leur sacrifice, cf. IV, 1, 13-20. Enfin, au vers VI, 12, 4, le feu du sacrifice est décidément considéré comme le père de l'aurore (cf. encore III, 1, 12).

Mais si Agni, dans les formules qui concernent ses rapports avec l'aurore, est le plus souvent conçu comme feu du sacrifice terrestre, on ne peut douter pourtant qu'il y représente aussi quelquefois le soleil.

L'épithète *indravantah* « compagnons d'Indra », donnée aux feux qui s'éveillent au lever de l'aurore, X, 35, 1, peut déjà suggérer l'idée de feux célestes, d'une troupe divine plus ou moins complètement identifiée avec les rayons du soleil.

Au vers 1 de l'hymne X, 1, le « grand » feu qui se dresse au commencement des aurores, qui, sortant de l'obscurité, « est arrivé » plein d'éclat, et qui, dès sa naissance, a « rempli toutes les demeures », peut avec assez de vraisemblance être pris pour le feu du soleil, surtout si l'on rapproche de ce vers les suivants, et particulièrement le vers 3 où est mentionné le « troisième » séjour d'Agni. Quoi qu'il en soit, Agni a « trois vies » et « trois naissances de l'aurore », III, 17, 3, ce qui permet de l'appeler le Vaiçvânara, ou le feu « universel »[1] des aurores, VII, 5, 5. L'une de ces naissances doit être sa naissance sous la forme du soleil. Enfin, au vers 1 de l'hymne VII, 9, à Agni, « L'amant des aurores s'est éveillé, sortant de leur sein », l'Agni-Soleil nous apparaît à la fois comme le fils et comme l'amant des aurores. Un autre genre d'inceste fait l'objet du vers 3 de l'hymne X, 3, adressé pareillement à Agni : « Il est venu, propice, avec celle qui est propice; l'amant suit sa sœur par derrière; Agni, répandant une clarté brillante, a, par son éclat resplendissant, triomphé de la nuit. » C'est bien là, en d'autres termes, le soleil poursuivant l'aurore comme un homme poursuit une femme, I, 115, 2. Voilà donc déjà l'Agni-Soleil fils, amant et frère de l'Aurore. Ce n'est pas tout, et le vers 2 du même hymne X, 3 «... Il a triomphé de la noire, engendrant la jeune femme qui est fille du père sublime », nous apprend que l'Aurore, fille du ciel, a été considérée aussi comme la fille d'Agni-Soleil. Ailleurs encore, dans l'hymne X, 88, où Agni Vaiçvânara est clairement identifié au soleil, nous voyons au vers 12 que c'est ce feu qui a « étendu », c'est-à-dire fait apparaître les aurores brillantes.

§ IV. — AGNI ET LES EAUX

Le séjour de l'Agni céleste dans les eaux est un des points les plus importants et les mieux établis de la mythologie védique. Au vers V, 85, 2, dans une énumération des œuvres de Varuna, nous lisons que ce dieu a mis l'intelligence dans le cœur, le soleil dans le ciel, le Soma sur la montagne, et « Agni dans les eaux », cf. VII, 49, 4; X, 9, 6. Agni dans les eaux est comparé à un « flamant », ou, si c'est trop pré-

1. Voir plus bas, chapitre V, section III.

ciser pour la période védique le sens du mot *hamsa*, à un oiseau aquatique quelconque, I, 65, 9. Sans doute le feu que les mortels portent sur l'autel est un « taureau qui ne nage pas », et qui « ne pénètre pas dans les eaux », X, 4, 5. Mais celui qui est déposé « sur la peau supérieure », c'est-à-dire le feu céleste, est un « animal aquatique », I, 145, 5. C'est dans le séjour des eaux, où il pénètre aussi bien que dans les plantes, X, 51, 3, que les Bhrigus l'ont honoré avant de le communiquer aux hommes, II, 4, 2. Dans ces eaux, Agni est caché, X, 32, 6, pareil à un animal égaré, X, 46, 2, cf. 3. La mer, la mer céleste bien entendu, où il est enveloppé, comme il l'est dans toutes les rivières, VIII, 39, 8, qui représentent également les nuées, est son vêtement, VIII, 91, 4-6. L'image du vers X, 51, 1, est plus significative. Nous y voyons Agni au milieu des eaux enfermé dans l'enveloppe de l'embryon. On dit aussi qu'Agni se revêt de « la vie des eaux », III, 1, 5, qu'il a été engendré dans les eaux, I, 151, 1, qu'il croît dans le sein des eaux, X, 8, 1. Enfin le vers X, 91, 6, porte expressément qu'Agni a été enfanté par les eaux « mères » aussi bien que par les plantes. Dans l'hymne X, 121, les eaux qui enfantent Agni (vers 7) sont considérées comme le principe de toutes choses.

Agni est donc le « fœtus des eaux », VII, 9, 3, comme des morceaux de bois, I, 70, 3, cf. II, 1, 1. C'est le fœtus des eaux, cet Agni qui a été déposé chez les races humaines, III, 5, 3 : son séjour est dans les eaux; il descend dans les plantes, et renaît dans cette matrice, VIII, 43, 9. C'est ainsi que la pièce de bois engendre celui qui est le fœtus des eaux, III, 1, 13, cf. 12. L'Agni appelé « fils de la montagne », X, 20, 7, cf. VI, 48, 5, est encore le feu qui sort de la nuée. Aux vers X, 45, 1-3, la forme aquatique d'Agni est appelée sa troisième forme, par opposition à sa naissance dans le ciel (où il a pour mère le ciel même ou l'aurore) et à sa naissance sur l'autel. Nous avons déjà eu l'occasion de citer ce passage, aussi bien que ceux où il est dit qu'Agni a été enfanté par le ciel et la terre et par les eaux, X, 2, 7; 46, 9, ou seulement par le ciel et par les eaux, VIII, 43, 28.

L'idée que le feu est né des eaux de la nuée a d'ailleurs été fixée dans la formule *Apâm Napât* « le fils des eaux », qui est devenue une appellation consacrée d'Agni, et de plus, il est permis de le dire, un personnage divin que les poètes identifient, non seulement avec Agni lui-même, mais,

comme nous le verrons, avec le feu liquide, c'est-à-dire avec Soma[1], et aussi avec le dieu Savitri, I, 22, 6 ; X, 149 2[2], ou qui est invoqué avec les dieux, VII, 34, 15, et dan différentes énumérations de personnes divines, VI, 52, 14 X, 92, 13, particulièrement avec Savitri, II, 31, 6 ; VI, 50 13, avec Aja Ekapâd, II, 31, 6 ; VII, 35, 13, avec Ah Budhnya[3], I, 186, 5 ; II, 31, 6 ; VII, 35, 13, cf. VII, 34 15 et 16. On donne à Apâm Napât des chevaux rapides I, 186, 5. Il reçoit, par un véritable pléonasme, la qualification de *nâdya* « habitant » ou « fils des rivières », II, 35 1, et il ne diffère probablement pas de *Miho Napât*, le fils du nuage, I, 37, 11, bien que celui-ci ait été, par un phénomène mythologique que nous étudierons en temps et lieu, assimilé à un démon, V, 32, 4. Deux hymnes entiers, II, 35 et X, 30, sont adressés à Apâm Napât. Il y est célébré en termes magnifiques. C'est lui qui a engendré tous les êtres, II, 35, 2, qui sont comme ses branches, II, 35, 8. Quoique ne différant pas essentiellement d'Agni dont il reçoit le nom au dernier vers de l'hymne II, 35, et qui reçoit lui-même le nom d'Apâm Napât au vers III, 9, 1 et au vers I, 143, 1, dans ce dernier avec le titre exprès de sacrificateur établi sur la terre ; quoique identique sous ses deux formes, dont l'une est terrestre et l'autre céleste, II, 35, 6, le « Fils des eaux » n'en est pas moins, en cette qualité, opposé à l'Agni terrestre. Comme il est dit au vers II, 35, 13, Apâm Napât opère ici-bas « par le corps d'un autre », c'est-à-dire par le feu de l'autel, avec lequel il forme un couple, VI, 13, 3, cf. I, 122, 4 (?) et VIII, 91, 7. C'est le prêtre céleste Trita[4] qui le loue pendant que le poète chante le fœtus « du mâle terrestre », c'est-à-dire apparemment de l'Arani mâle, V, 41, 10. Sa forme croît dans le mystère tandis que celui qu'allument les jeunes filles, c'est-à-dire les doigts, a pour nourriture le beurre, II, 35, 11.

Bien que le feu soit souvent conçu comme « allumé » dans le séjour des eaux, III, 25, 5, de la même manière que sur la terre[5], on dit cependant d'Apâm Napât qu'il brille « sans combusti-

1. Voir plus bas, p. 36.
2. Voir III, p. 39.
3. Sur ces deux derniers personnages, voir III, p. 20 et 24.
4. Voir plus bas, partie II.
5. Remarquez, dans le passage cité, la qualification de fils « de la force », donnée à Agni. Cf. plus haut, p. 12, Agni engendré par les dix doigts dans les mères ou trouvé par les sœurs dans les eaux.

ble » dans les eaux, II, 35, 4; X, 30, 4. Ce séjour où il brille sans tache est le séjour suprême, II, 35, 14, et il s'y revêt de l'éclair, ou plutôt de la splendeur (*vidyut*) de l'éclair, II, 35, 9 : car il est l'éclair même.

Le fils « des eaux » paraît être, au vers II, 35, 7, nourri par une vache unique. Cette vache peut représenter la nuée. Mais, au vers II, 35, 5, ce sont « trois » femmes divines qui lui donnent sa nourriture. Ce vers, sur lequel nous reviendrons, paraît bien impliquer une triple forme de cet Apâ*m* Napât que nous avons déjà rencontré avec une double forme, et les trois femmes ne peuvent être que trois mères différentes qui lui sont attribuées, comme à Agni, dans les trois mondes.

Ordinairement, ce sont, comme il est naturel, les eaux qui nourrissent le « fils des eaux ». Elles lui apportent le beurre, II, 35, 14, et l'enveloppent de vêtements, *ibid.*, qui ne sont autres que le beurre même, ce vêtement dont il se revêt dans les eaux, II, 35, 4. Elles le portent lui-même, et, selon une formule que nous retrouverons plus d'une fois appliquée aux mères d'Agni, elles sont couchées, quand il se dresse sur leur sein, revêtu de l'éclair, II, 35, 9. Les mères qu'il tette, c'est-à-dire toujours les eaux, sont aussi celles qui ont enfanté « les premières »[1].

Mais Apâ*m* Napât n'est pas seulement le « fils » des eaux. Aux vers II, 35, 3-4, les eaux qui environnent le « fils des eaux », ces rivières assimilées d'abord à des vaches, puisqu'elles remplissent une « étable », sont aussi représentées comme des jeunes femmes entourant un jeune homme. La même image se retrouve au vers X, 30, 6, où elle se précise dans le sens d'une union sexuelle. Enfin l'inceste est formellement indiqué au vers II, 35, 13 : « Il est le mâle qui a engendré en elles un fœtus ; il est le petit qui les tette et qu'elles lèchent. »

Dans l'hymne III, 7, les vaches « séjournant dans le ciel » qui servent de « cavales » à Agni (vers 2, 3, 4), deviennent ses épouses quand il est lui-même considéré comme un cheval (vers 9). Or ces « cavales » représentent les eaux, puisqu'il est dit au vers 3 qu'Agni, qui apparait en beaucoup de lieux, les écarte quand il se nourrit de broussailles[2], c'est-à-dire quand il prend la forme du feu terrestre. Elles rappellent d'ailleurs les mères d'Apâ*m* Napât, qui, elles aussi, le portent,

1. Cf. plus haut, p. 17, les eaux, principe de toutes choses.
2. Littéralement « les écarte de sa nourriture de broussailles ».

« *vahantîh* », II, 35, 9, et elles ne diffèrent vraisemblablement pas des cavales qui au vers III, 1, 4, paraissent être considérées comme les mères d'Agni.

Agni est aussi le « frère des rivières », I, 65, 7.

Enfin, Agni, si souvent appelé le fils des eaux, a lui-même « engendré » les eaux, I, 96, 2.

La question des rapports du feu du sacrifice avec les eaux célestes est plus délicate à traiter que celle de ses rapports avec l'aurore. Ici une confusion de la forme céleste et de la forme terrestre du feu est plus souvent à craindre. Est-ce le feu du sacrifice ou l'éclair, qui, d'après le vers V, 14, 4, a conquis les eaux? Lors même que la chute des eaux de la pluie semble déterminée par un sacrifice, X, 12, 3, cf. IV, 3, 12, n'avons-nous pas à nous demander encore si ce sacrifice ne peut pas être un sacrifice céleste? Il est vrai que le sacrifice céleste étant en réalité l'image, et non, comme le veulent les *R*ishis, le type du sacrifice terrestre, c'est toujours en dernière analyse à celui-ci que l'action dont il s'agit devrait être rapportée. D'ailleurs il est des morceaux comme l'hymne, déjà plusieurs fois cité [1], de Devâpi, où une pareille action sur les eaux est attribuée à un feu qui ne peut être que celui d'un sacrifice terrestre, X, 98, 12. De quelque façon qu'il faille entendre, au vers III, 22, 3, la marche d'Agni dans la direction des eaux, il ne saurait y avoir de doute sur l'interprétation de cet autre passage, III, 9, 2 : « Lorsque *te régalant* (*kâyamânah*) du bois, tu es allé vers les eaux tes mères, tu ne dois pas, ô Agni, oublier le retour : car (autrefois déjà), étant éloigné de nous, tu es venu ici ». On voit là très bien que le feu qui dévore le bois, c'est-à-dire le feu terrestre, remonte au ciel [2] vers les eaux ses mères, pour redescendre encore sur la terre (cf. VIII, 43, 7 ; X, 8, 5 : 46, 1). De leur côté, les eaux ne doivent pas abandonner leur fils descendu sur la terre. Je crois donc qu'au vers I, 186, 5, le « petit » pour lequel se gonfle la mer (ou la rivière) céleste, et avec lequel les prêtres espèrent mettre en mouvement Apâ*m* Napât, n'est autre que la forme terrestre de cet Apâ*m* Napât, que nous avons vue plus d'une fois opposée à sa forme céleste, et qui ressentirait ici elle-même les effets de la tendresse des eaux pour leur fils [3].

1. I, p. 135, 254, 303.
2. Voir sur le retour d'Agni au ciel, I, p. 70 et suivantes.
3. Cf. plus bas, les rapports de la « mère », non autrement désignée.

C'est encore le feu du sacrifice, d'un sacrifice offert aux Açvins, qui reçoit à la fois le nom d' « amant des eaux » et celui de « père de la cruche[1] » qu'il faut évidemment entendre dans le sens de père de la nuée, et par conséquent des eaux qu'elle renferme, I, 46, 4.

SECTION IV

SOMA ET LES DIVERS ÉLÉMENTS FEMELLES

§ I[er]. — SOMA ET LE CIEL ET LA TERRE

Comme Agni, Soma est fils du ciel et de la terre, IX, 75, 4 ; 85, 12, cf. 70, 5 et 6. Pour lui, comme pour Agni, cette formule peut s'entendre en différents sens. Se clarifiant entre les deux mondes, IX, 86, 13, cf. 70, 5, il est porté par eux comme un fœtus est porté par sa mère, III, 46, 5. Le singulier employé dans la comparaison montre qu'il ne s'agit là que d'une seule naissance de Soma, considéré sans doute sous sa forme céleste. Le Soma, remplissant comme Agni les deux mondes, IX, 41, 5 ; 97, 38, a pu passer, comme lui, pour leur fils, parce qu'ils le contiennent. Le ciel et la terre, ces deux pierres entre lesquelles Indra allume le feu, II, 12, 3, ont pu être aussi considérés comme les deux pierres d'un pressoir céleste. Ainsi que nous l'avons remarqué déjà[2], le duel du mot *oni*, qui désigne deux ustensiles employés dans la préparation du breuvage sacré, a été appliqué au ciel et à la terre, et il est possible que le titre de fils des deux *oni*, donné à Soma, IX, 101, 14, doive être entendu en ce dernier sens. D'autre part, on conçoit très bien que, pour Soma comme pour Agni, le titre de fils du ciel et de la terre ait pu s'entendre d'une double naissance, sur la terre et dans le ciel.

Soma d'ailleurs ne remplit pas seulement le ciel et la terre : il les dépasse, IX, 86, 29. Porté par eux, il les porte aussi lui-

avec la forme céleste et la forme terrestre d'Agni, ou plus généralement, du mâle, section VI, § 6.

1. Sens classique du mot. L'identification de *kuta* à *krita* n'est qu'une hypothèse du Nirukta.

2. Voir I, p. 181

même, X, 31, 8; il les a étayés en les séparant l'un de l'autre, VI, 44, 24 ; IX, 101, 15 ; il est lui-même leur étai, IX, 87, 2, l'étai du ciel, IX, 2, 5; 26, 2; il soutient les deux *oni*, IX, 65, 11, il fait tenir en place les deux mondes, IX, 97, 27. Il fait briller les deux mondes, IX, 101, 7, ses parents, IX, 75, 4; 85, 12 ; il fait briller ses parents en naissant, et ils naissent alors eux-mêmes, IX, 9, 3. Nous touchons au paradoxe final. Soma a « fait » le ciel, IX, 77, 5, les six mondes [1], et particulièrement la terre et le ciel, VI, 47, 3 et 4. Il est le père des deux mondes, IX, 90, 1, cf. 98, 8, le père du ciel et le père de la terre, IX, 96, 5.

On dit aussi de Soma qu'il fait gonfler de lait les deux mondes, IX, 68, 3, comme l'éclair fait gonfler les nuages, IX, 76, 3. Ces formules font songer à celle qui fait du ciel et de la terre deux épouses d'Agni.

§ II. — SOMA ET LES DIVERS ÉLÉMENTS FEMELLES DU CULTE AUTRES QUE LES EAUX

Sur la terre, Soma naît, non pas il est vrai de toutes les plantes, comme Agni, mais cependant d'une certaine plante, IX, 55, 2. D'autre part les pierres du pressoir sont décrites, tout le long de l'hymne I, 28, comme un couple qui engendre Soma, et remplissent ainsi dans la production du breuvage sacré une fonction analogue à celle qui, dans la production du feu, est assignée aux Aranis.

Les mains, IX, 64, 5; 110, 5, ou selon l'expression la plus ordinaire, les doigts occupés à l'acte du sacrifice, jouent un rôle particulièrement important dans les formules relatives au breuvage. Les dix sœurs saisissent Soma, IX, 1, 7, les dix femmes, IX, 68, 7, qui ont le même séjour, IX, 72, 2, le purifient, le nettoient, cf. IX, 8, 4 ; 15, 8; 46, 6. Ces deux formules se complètent aux vers IX, 14, 7; 91, 1 (cf. 28, 4; 97, 57), et IX, 6, 5; 85, 7, par la comparaison de Soma à un cheval, nettoyé, étrillé, dans les deux derniers, et dans les précédents, saisi, poussé par les dix doigts ou les dix sœurs. La même comparaison est impliquée par l'assimilation des doigts à dix rênes, IX, 97, 23. Nous voyons encore les doigts, les deux fois cinq sœurs, IX, 98, 6, faire baigner

1. Voir le chapitre V.

Soma dans les eaux, *ibid.*, ou l'y « traire », IX, 80, 4 et 5. Mais il ne semble pas que ces dix sœurs aient été considérées comme ses mères, et ce sont probablement elles qui sont appelées au vers IX, 66, 9, les « vierges » qui le purifient. Remarquons pourtant qu'une figure très usitée, comme nous le verrons, pour différentes mères de Soma, celle d'un vêtement qui l'enveloppe, est au vers IX, 97, 12, également appliquée aux doigts.

L'une des opérations essentielles dont l'ensemble constitue la préparation du breuvage sacré est le mélange du jus de la plante avec le lait caillé. Ce mélange est pour l'offrande du Soma (qu'il complète) l'équivalent de la cuisson pour les autres offrandes. Aussi dit-on que le Soma est cuit par le lait caillé, IX, 11, 6, d'où l'épithète *dadhy-âçir* qui lui est donnée, IX, 22, 3 et *passim*[1]. C'est sans doute le même produit qui est désigné ailleurs par un terme que d'ordinaire nous traduisons « beurre ». On dit par exemple à Soma : « Descends dans les baquets pleins de beurre », IX, 96, 13. La confusion des termes, dans les passages où ils désignent un produit des vaches réelles, peut s'expliquer par l'emploi indifférent des mêmes termes dans celles où ils désignent les produits des vaches mythiques, surtout si l'on ne perd pas de vue le système général d'assimilation des rites aux phénomènes célestes. On dit aussi, par une figure déjà signalée comme étant d'une application très fréquente, que Soma « se revêt » de beurre, IX, 82, 2. Quelquefois le terme de « vaches » figure dans la formule avec celui de « lait », comme au vers IX, 62, 5, qui peut d'ailleurs servir de commentaire à la figure bizarre de la cuisson : « Les vaches rendent le Soma agréable (*proprement* l'adoucissent) avec leur lait. » Une pareille formule pourrait s'entendre de vaches réelles. Mais dans l'immense majorité des cas c'est le lait lui même qui est désigné par le terme de « vaches ». Ce point ne sera contesté par personne. Il est si bien établi que la plupart des interprètes ont cru pouvoir, à tort selon moi[2], substituer purement et simplement dans leurs traductions le mot « lait » au mot « vaches ». Ces vaches sont d'ailleurs tour à tour les mères et les épouses de Soma, et les formules où elles figu-

1. Voir mes « Observations sur les figures de rhétorique dans le *Rig Veda* » dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 128. Tirage à part, p. 33.

2. Voir l'article précédemment cité, p. 125 et suivantes.

rent sont au nombre des plus curieuses que nous ayons à étudier dans ce chapitre. Seulement, comme le même terme peut désigner aussi toutes les autres mères ou épouses de Soma, nous devons renvoyer l'examen de ces formules à la section suivante.

Nous savons que Soma a été considéré comme l'inspirateur de la prière. C'est peut-être en ce sens qu'il faut entendre les formules d'après lesquelles Soma précède la parole, IX, 7, 3; 62, 25 et 26 ; 86, 12 ; 106, 10. Elles seraient équivalentes à celle du vers IX, 103, 4, qui fait de Soma le conducteur des prières. Nous lisons ailleurs que Soma « engendre » la parole, IX, 86, 33 ; 106, 12, les chants, IX, 25, 5, la prière, IX, 107, 18, les prières, IX, 95, 1. Enfin, il est au vers IX, 96, 5, formellement appelé le « père » des prières, et la même qualification lui est donnée encore au vers IX, 76, 4, où elle est accompagnée en quelque sorte de son commentaire dans cette expression : « Il a fait mugir la prière. »

Mais ce père des prières est, à un autre point de vue, leur époux. Pour comprendre cette transformation des rapports mythiques conçus entre la prière et le breuvage du sacrifice, il faut se rappeler d'abord que celui-ci doit être toujours accompagné de celle-là. Nous ne relèverons pas ici tous les passages où, comme aux vers VII, 35, 7 ; IX, 85, 7 ; 94, 1, ces deux éléments du culte sont simplement nommés ensemble. Nous n'insisterons pas non plus sur ceux qui nous montrent Soma acclamé par les prières, IX, 68, 8 ; 86, 17 ; 104, 4, par les sept[1] prières, IX, 103, 3. Une expression telle que « l'éloquence accompagnée du Soma » X, 113, 8, et les passages qui ébauchent l'idée d'un couple dans la formule « ces deux choses, le Soma et la prière », VIII, 50, 1, cf. X, 32, 1, sont déjà plus significatifs. Mais le texte décisif est celui-ci : « Le Soma n'enivre pas Indra, quand il n'est pas exprimé ; même exprimés, les Somas n'enivrent pas Indra quand ils ne sont pas accompagnés de la prière », VII, 26, 1, cf. 2. On comprendra maintenant aisément que le Soma ait été considéré comme l'époux de la prière. Dans la formule *vâcas patih*, IX, 26, 4 ; 101, 5, cf. 75, 2 et 99, 6, le mot *pati* peut avoir le sens de maître aussi bien que d'époux. Mais la qualification de « mâle des prières », IX, 86, 19, n'est susceptible que d'une seule interprétation.

1. Voir plus bas, chap. V, sect. III.

L'union de Soma avec la prière, IX, 71, 8[1], a donc été considérée comme une union sexuelle qui paraît exprimée au vers IX, 69, 1 par le verbe *upa prîcyate*, cf. V, 47, 6; VI, 26, 8. Une allusion à la même idée est peut-être contenue dans ce passage : « Les prières... s'approchent volontiers de Soma qui les accueille volontiers », IX, 95, 3. En tout cas le vers VI, 47, 3, d'après lequel Soma « éveille » la prière qui s'éveille « volontiers », semble, comme je l'ai montré ailleurs[2], impliquer l'assimilation de Soma à un époux ou à un amant. Il est vrai que dans le même vers, cette expression : « Il excite la parole », rappelle celles qui nous ont paru expliquer la conception de Soma comme père de la prière. Mais l'idée vague d'un inceste du père et de la fille ne serait pas plus étrange dans ce passage que ne l'est l'idée, formellement exprimée, d'un inceste du fils avec ses mères, dans les vers IX, 19, 4 et 5. Car ces vers, en même temps qu'ils confirment d'une façon définitive l'assimilation à une union sexuelle des rapports conçus entre Soma et les prières, nous révèlent une troisième conception des mêmes rapports, qui est juste l'inverse de la première que nous ayons examinée. Je les traduis intégralement : « Les prières mères ont mugi sur le sperme du taureau, du veau qui est leur fils. — Elles désirent le mâle : va-t-il, en coulant, déposer un fœtus dans le sein de celles qui donnent un lait pur ? »

Cette dernière conception, qui fait des prières les mères de Soma, est très familière aux poètes védiques. Elle peut s'expliquer directement[3] par cette idée que la récitation des prières, aussi bien que le mélange du lait caillé, est nécessaire pour compléter l'offrande du breuvage. Nous y sommes donc en quelque sorte préparés par les passages qui nous montrent Soma purifié par la prière, IX, 113, 5, par les prières, IX, 96, 15, ou, selon une figure que nous avons déjà rencontrée à propos des doigts, étrillé par les prières comme un cheval, I, 135, 5, par les sept prières, IX, 15, 8, cf. IX, 17, 7 ; 63, 20. Il est dit dans le même ordre d'idées que les prêtres font briller Soma au moyen des prières, IX, 40, 1, que les chants eux-mêmes le font briller, IX, 43, 2,

1 Dans ce passage, *Samnasate* pourrait s'entendre de la réunion du petit à sa mère, cf. VIII, 61, 14, aussi bien que d'une union sexuelle, cf. II, 16, 8.

2. Article cité p. 104.

3. On peut en rendre compte mieux encore indirectement par l'assimilation des prières aux mères célestes de Soma.

cf. 2, 7, qu'il en est orné, IX, 43, 3; 105, 2, qu'on l'en revêt IX, 43, 1, cf. IX, 86, 46. D'ailleurs au vers IX, 35, 5, le Soma revêtu de chants est en même temps appelé celui « qui excite la parole ». Mais cette conception, la première que nous ayons relevée, n'est pas, pour les poètes védiques, incompatible avec la conception inverse d'après laquelle il est lui-même excité par la parole, et les deux conceptions sont en effet rapprochées au vers IX, 72, 1[1]. Soma est donc excité par la prière, IX, 64, 16, par les prières, IX, 99, 2, cf. 107, 24, par les sept prières, IX, 8, 4, et cette formule destinée, comme les précédentes, à célébrer l'action attribuée aux prières dans la préparation de l'offrande du Soma, peut comme elles, et comme une autre encore qui attribue aux hymnes, IX, 17, 4, et aux chants, I, 91, 11, l'accroissement de Soma (d'où l'épithète *girâvridh*, IX, 26, 6), servir d'explication à la formule, beaucoup plus bardie, d'après laquelle Soma est « fait par la prière », IX, 3, 2, cf. 25, 2 ; 44, 2; 68, 7. Après cette dernière, qui est encore relevée, non seulement par la métaphore du vers IX, 97, 22, où nous voyons la parole « charpenter » le Soma, mais encore par le rapprochement du vers IX, 15, 1, d'après lequel c'est la prière, aussi bien que les doigts, qui fait couler Soma, il n'y a plus qu'un pas à faire. Nous arrivons à la formule « enfanté par le chant » appliquée à Soma, IX, 62, 15, et enfin au titre formel de « mères de Soma » donné, comme nous l'avons vu plus haut, aux prières, IX, 19, 4. Je n'insisterai pas sur l'hymne X, 125, où Soma est compris avec plusieurs autres dieux dans une énumération des fils de la parole sacrée (vers 2). Mais du passage déjà cité, je rapprocherai le vers IX, 61, 14, où les chants qui accroissent Soma sont représentés comme des vaches qui auraient un seul et même veau. Soma est encore « un petit que lèchent les prières », IX, 85, 11; 86, 31, cf. 86, 46. Cette dernière image peut passer pour une dérivation des formules relatives à la purification du Soma par les prières. Dans une de ces formules, du reste, les prières reçoivent expressément le nom de mères, IX, 111, 2[2]. Soma est aussi directement appelé « l'enfant de la parole »,

1. Je sous-entends *tam* avec *hinvate*. En tout cas l'accentuation de ce verbe prouve qu'il commence une proposition, et que par conséquent *irayati* n'est pas un participe. Quant à l'accentuation de *irayâti*, elle s'explique par l'opposition avec *hinvate*.

2. Il faut sans doute lire *marjayase* au lieu de *marjayasi*.

IX, 67, 13. Enfin les vaches qui ont « fait » Soma « au moyen des bouches », IX, 99, 3, sont probablement encore les prières. C'est peut-être la même idée, combinée avec cette autre idée que la mère de Soma est en même temps sa fille, qui peut donner le mot de l'énigme suivante, X, 53, 11 : « Ils ont, dans une pensée secrète, par une parole[1] mystérieuse, mis la femme dans le fœtus et le veau dans la bouche. » La femme dans le fœtus serait la mère naissant de son fils, et le veau dans la bouche, le Soma fils de la prière.

Les prières ont donc été considérées tour à tour, ou même à la fois, en dépit du paradoxe ou de l'inceste, comme les filles, comme les épouses et comme les mères de Soma. Comme mères et comme épouses, elles sont souvent assimilées à des vaches. Les poètes les représentent encore de même dans d'autres passages où la nature de leurs rapports avec Soma n'est pas précisée, IX, 72, 6. Les prières qui mugissent, IX, 66, 11, ne peuvent être aussi que des vaches. Au vers IX, 97, 34, cf. 35, par une curieuse interversion des termes, il est question tour à tour de « vaches » qui « implorent » le vacher, et de « prières » qui s'avancent en « mugissant » vers Soma. Les vaches mugissent après leur veau. Les prières qui mugissent après Soma, IX, 90, 2; 106, 11, comme des vaches, IX 94, 2, ont donc pu être considérées comme ses mères. Au vers IX, 34, 6, c'est Soma, mugissant lui-même, qui fait mugir les chants comme des vaches. Cette formule pourrait aussi s'appliquer au mâle au milieu de ses femelles.

Les éléments femelles du sacrifice correspondent aux éléments femelles des phénomènes célestes, et la prière correspond tout particulièrement à la voix du tonnerre. Les passages où nous voyons Soma « engendrer la parole », étant revêtu des eaux, IX, 78, 1, ou mettre en mouvement à la fois la parole et les eaux, IX, 62, 25 et 26, cf. IX, 35, 2 et 5, qu'il précède, IX, 62, 25 et 26 ; 86, 12 ; cf. 99, 1 ; 106, 10, semblent bien contenir au moins une allusion au Soma-éclair précédant la voix du tonnerre et répandant les eaux du ciel. De même la mer, IX, 107, 21, au milieu, ou, selon l'expression du vers IX, 12, 6, au « sommet » de laquelle il excite, il met en mouvement la « parole », si elle n'est pas la mer céleste elle-même, en suggère au moins

1. Littéralement « avec une langue ».

l'idée. Le flot de la « rivière » où Soma fait entendre un « hymne », IX, 14, 1, cf. 73, 2, donnerait lieu à une observation analogue. Citons encore le vers IX, 100, 3, où Soma est invité à « répandre » la prière comme le tonnerre répand la pluie. Ailleurs enfin les formules concernant les rapports de Soma avec les prières sont expressément appliquées au Soma céleste.

C'est au moyen de la prière que des sacrificateurs divins mettent en mouvement Soma, quand il se clarifie « dans le ciel », IX, 26, 3 et 4. Il était « orné » de toutes les prières quand il a été apporté du ciel, IX, 86, 24. Le vers 11 de l'hymne IX, 85, à Soma oppose nettement les chants adressés à l'oiseau qui vole dans le ciel et les prières qui « lèchent » celui qui est arrêté sur la terre. On peut comparer à ce passage le vers IX, 71, 1, où Soma, en même temps qu'il prend pour chevelure le nuage, prend aussi pour vêtement la prière « dans les deux cuves », c'est-à-dire dans les deux mondes.

Ailleurs, ce sont trois voix qu'il excite, IX, 97, 34, ou qui s'élèvent d'elles-mêmes pendant qu'il passe sur le tamis, IX, 50, 2. Ces trois paroles sont des vaches qui mugissent, IX, 33, 4, ce sont des mères de la loi qui purifient le fils du ciel, *ibid.* 5. Or, bien qu'il soit facile de rendre compte du nombre trois par des combinaisons de trois stances, comme celles qui abondent dans le recueil du Sâma-Veda, ou par tout autre détail des rites, je ne crois pas qu'il faille trop vite écarter l'idée, naturellement suggérée par tant d'emplois analogues, d'une application possible de ce nombre aux formes de la prière dans les différents mondes.

J'en dirai autant du nombre sept, sauf à renvoyer l'explication de ce nombre au chapitre suivant. On verra là que les sept prières qui purifient, IX, 15, 8, qui mettent en mouvement, IX, 8, 4, cf. 66, 8, qui « font », IX, 9, 4, Soma, sont les prières des *R*ishis, IX, 62, 17 ; 103, 3, ou des sacrificateurs auxquels appartiennent « les sept sœurs », IX, 10, 7, cf. 66, 8, et qui sont, eux aussi, au nombre de sept. Quant à ce nombre lui-même, il a, comme le nombre trois, une valeur mythique que ses applications dans les rites du sacrifice terrestre ne doivent pas faire méconnaître, mais dont on peut dire au contraire qu'elles la présupposent [1].

1. Cf. ce qui a été dit des trois feux, I, p. 23.

Les prières ne sont pas les seules mères du Soma terrestre que la mythologie védique ait introduites dans le ciel. Le Soma descendu sur terre passe pour être né aussi là-haut d'une plante, IX, 61, 10, et il est dit des plantes en général qu'elles sont descendues du ciel, X, 97, 17.

Le mot *kshipah*, qui désigne ordinairement les doigts occupés à la préparation du breuvage sacré, IX, 14, 7; 79, 4, est également employé au vers IX, 86, 27, où il est question de la purification du Soma « sur le troisième plateau, dans l'espace brillant du ciel ». Il est vrai que ce mot nous a paru avoir proprement le sens de « flèche », et qu'il n'aurait désigné les doigts du sacrificateur qu'en tant qu'ils étaient assimilés aux flèches, c'est-à-dire aux rayons qui distillent la lumière du soleil[1]. Mais le nombre « dix » qui détermine l'application de ce terme aux doigts, IX, 8, 4; 15, 8; 46, 6; 80, 5; 85, 7; 97, 12 et 57, l'accompagne également au vers IX, 61, 7, où le Soma, fils des rivières, qui « brille avec les Adityas », ne peut guère être que le Soma céleste. Il est, je crois, permis de voir au moins une allusion aux doigts, et dans cette formule, et dans d'autres encore, concernant également le Soma céleste, où figure le même nombre. Point de difficulté pour les dix sœurs qui lancent Soma comme un char dans le sein d'Aditi, IX, 71, 5, ni pour les dix qui le purifient en même temps que les sept rivières[2], IX, 92, 4. Les dix Harits[3] qui purifient Soma, IX, 38, 3, ont avec les doigts le même rapport que les dix « flèches », puisqu'elles représentent comme elles les rayons du soleil. Ces cavales ailées qui traînent le Soma-Soleil, IX, 86, 37, cf. 63, 9, comme les doigts mettent en mouvement le Soma du sacrifice, sont en même temps ses nourrices, IX, 86, 37. Au vers IX, 56, 3, les dix jeunes femmes qui ont « appelé » Soma comme un amant, sembleraient plutôt représenter les prières, et celles-ci, en effet, figurent encore au nombre de dix dans un autre passage, IX, 93, 1. Mais je ne puis voir là qu'une confusion des formules relatives aux « sept » prières et de celles qui font allusion aux dix doigts. Les filles[4] du prêtre mythique Vivasvat, qui ont purifié Soma, IX, 14, 5,

1. Voir I, p. 202.
2. Voir ci-après, p. 33.
3. Voir ci-après, p. 30.
4. Cf. les deux filles qui, au vers IX, 9, 1, représentent sans doute les deux mains du sacrificateur.

sont sans doute les mêmes que les « dix » de VIVASVAT, VIII, 61, 8. Ce sont sans doute aussi des doigts que représentent les jeunes femmes (les filles?) du sacrificateur céleste Trita, IX, 32, 2, cf. 34, 4, rapprochées dans l'hymne IX, 38, des dix Harits occupées comme elles à la préparation du Soma (vers 2 et 3), et les « dix actives » qui le purifient parmi les « mères du milieu », c'est-à-dire dans les eaux de l'atmosphère, IX, 70, 4.

§ III. — SOMA ET LES EAUX, SOIT CÉLESTES, SOIT TERRESTRES

Le moment est venu de parler des rapports de Soma avec des femelles qui n'ont pas été, comme les prières, comme la plante, comme les doigts du sacrificateur, transportées de la terre au ciel, mais qui sont au contraire descendues du ciel sur la terre. Je dis « descendues », *matériellement;* car il s'agit des eaux. On va voir que Soma entretient avec les eaux du ciel les mêmes relations qu'Agni. Mais tandis que les eaux terrestres n'ont pu, dans les rites concernant Agni, figurer que par représentation, sous la forme des offrandes et des prières, elles sont réellement employées dans la préparation du Soma. Agni seul mérite d'être appelé, sous sa forme terrestre, un « taureau qui ne nage pas », X, 4, 5. Le Soma, qui est lui-même « une mer[1] », IX, 2, 5; 64, 8; 86, 29, ce *feu liquide*, comme nous avons cru pouvoir l'appeler[2], peut s'unir à l'élément liquide femelle, c'est-à-dire aux eaux, IX, 12, 3, sur terre comme au ciel. En fait, les tiges de la plante d'où on extrait le Soma sont mouillées avant le pressurage, et le jus, ainsi déjà mêlé d'eau, coule dans des vases renfermant encore de l'eau.

Les doubles rapports de Soma avec les eaux, dans le ciel et sur la terre, rendent naturellement équivoques certaines formules qui peuvent s'appliquer à peu près indifféremment aux eaux terrestres ou aux eaux célestes. De celles-ci, comme de celles-là, on a pu dire que Soma y nage, IX, 106, 8, qu'il s'en revêt, IX, 107, 4, et même qu'il s'y purifie, IX, 2, 5; 24, 1; 65, 26, ou qu'il est purifié par elles, IX, 109, 17, qu'il se clarifie dans leur sein, IX, 109, 13.

1. Au vers III, 12, 1, il paraît être appelé un « nuage ».
2. Voir I. p. 168.

Il est vrai que dans un grand nombre de formules concernant les rapports de Soma avec les eaux, certains détails ne permettent pas de douter qu'il s'agisse d'un sacrifice. La plante, les pierres du pressoir, le tamis, les cuves, les dieux auxquels l'offrande est destinée, le sacrificateur qui la prépare, les mains de ce sacrificateur et ses prières, sont mentionnés expressément dans une foule de passages qui nous montrent le Soma mêlé aux eaux, IX, 65, 6; 74,9, pressé, IX, 62, 4 et 5; 79,4, poussé, IX,30,5, conduit, IX,96,24, coulant, IX,97,48, pénétrant, IX,3,6, dans les eaux, allant s'unir aux eaux, IX,97,45, qui viennent elles-mêmes vers lui, IX,82,3, purifié par les eaux, IX,68,9, ou dans les eaux, IX,20, 6; 71,3, se revêtant des eaux, IX, 86, 40; 96, 13; 107, 18 et 26; 109, 21. Mais nous ne devons pas oublier que le Soma est préparé dans le ciel par des sacrificateurs divins de la même manière que sur la terre. Sans doute, il est naturel d'appliquer au Soma terrestre toutes les formules relatives au pressurage et à la clarification du breuvage sacré qui ne renferment aucune indication contraire, et cette application est seule possible dans certains passages où les sacrificateurs qui pressent, qui purifient Soma dans les eaux, qui le revêtent des eaux, sont expressément appelés des mortels, IX,91,2, ou reçoivent les ordres de celui qui parle, IX, 16, 3, ou parlent eux-mêmes, IX,107,2, cf. 16,2, ou encore quand les Somas pressés dans les eaux sont présentés aux dieux par celui qui parle, I,135,6. Mais dans d'autres passages qui paraissent décrire le sacrifice primitif, IX, 96, 10, cf. 11, ou qui nomment des sacrificateurs mythiques, tels que Dadhanvan[1], IX,107,1, les Ayus, IX,86,25, et surtout dans celui qui donne aux sacrificateurs [2] l'épithète *adabdhâh* « infaillibles », IX, 97,57, qui paraît désigner des prêtres divins, les eaux dans lesquelles Soma est pressé, purifié, dans le sein desquelles il est poussé, dont il est « oint », sont vraisemblablement les eaux célestes. Le vers IX,96, 10, ajoute d'ailleurs qu'il a été « trait », non pas « avec les pierres », mais « dans la pierre » ou « la montagne », ce qui ne peut guère être rapporté qu'au

1. Le même que *Dadhyanc*. Sur celui-ci, voir le chapitre de la troisième partie consacrée aux Açvins. Le vers suivant, IX, 107, 2, paraît opposer le sacrifice actuel, *nûnam*, à celui de Dadhanvan.

2. Ce sont bien des sacrificateurs. Le verbe *rihanti* « ils lèchent » ne signifie pas qu'ils « boivent », mais bien qu'ils « caressent » Soma avec des prières, cf. X, 123, 1, avec des chants dont il est, en effet, question au second pâda.

nuage. Dans les formules telles que celles des vers III,35,8, et VI, 40,2, d'après lesquelles le Soma est envoyé à Indra, ou distillé pour lui, par les hommes, les montagnes (ou la montagne) et les eaux, il est permis de croire que, par ces eaux, le poète n'entend pas seulement les eaux du sacrifice terrestre.

Même dans les passages concernant le sacrifice terrestre et actuel, il peut être fait directement allusion aux rapports de Soma avec les eaux célestes. Au vers IX,108, 7, le Soma[1] que les prêtres sont invités à faire couler reçoit, en même temps que l'épithète *udaprut* « nageant dans l'eau », celle de *vanakraksha* « mugissant dans la cuve », d'une part, mais aussi celle de *rajastur* « traversant l'atmosphère », de l'autre.

Le nom de « grandes eaux » donné aux eaux dans lesquelles Soma s'enfonce, IX,7,2; 99,7, ou désigne les eaux célestes, ou du moins n'est donné aux eaux terrestres que par allusion à ces eaux du ciel auxquelles elles sont identiques par leur origine comme par leur nature, et qu'elles représentent dans le sacrifice. J'explique de même le nom de « rivières » donné, soit avec celui de « grandes eaux », IX, 2, 4, soit seul, aux eaux dans lesquelles Soma court, VIII,33,12, cf. IX,21,3, et qui coulent vers lui, IX,2,4, où il est poussé, IX,53,4; 107,13, où il brille, IX,76,1, cf. VIII,2,2, et qui le purifient ainsi que le tamis, IX,86,11. Même observation sur le nom de « mer » donné aux eaux dans lesquelles Soma est poussé, IX,64,16 et 17, où il pénètre, IX,63,23; 64,27, et que traverse, IX,107,3, ce roi de la mer, IX,107,16. « Rivières » et « mer » sont des appellations courantes des eaux célestes, et ce n'est pas sans raison que les auteurs des hymnes les appliquent, soit séparément, soit ensemble, IX,86,8, aux eaux où s'enfonce Soma. Sans doute il est possible qu'une expression même aussi caractéristique que le « sommet de la mer », IX,107,14, désigne les eaux de la cuve où coule le Soma, et en fait il est dit expressément au vers IX,96,14, que Soma mugit avec les rivières « dans la cuve ». Mais on ne donnerait pas aux eaux de la cuve le nom de « rivières » et surtout celui de « sommet de la mer », si ces eaux n'étaient pas considérées comme tenant dans le sacrifice la place des rivières et de la mer atmosphériques. Nous avons déjà cité plus haut [2], à propos des rapports de Soma avec les prières,

1. Il faut probablement lire *somam* au lieu de *stomam*.
2. P. 27.

plusieurs passages où la parole qu'il excite, l'hymne qu'il fait entendre, au milieu, IX,107,21, ou au « sommet », IX,12,6, de la mer, et dans le flot de la rivière, IX,14,1, cf. 73,2, représentent le tonnerre, s'ils ne sont le tonnerre lui-même. Là encore il faut reconnaître dans les termes de « rivière » et de « mer » au moins une allusion aux eaux célestes. L'allusion, d'ailleurs, n'est pas moins claire, que les eaux soient ou non désignées par le terme de « mer » ou de « rivières », dans les passages, également cités plus haut [1], où Soma est représenté revêtu des eaux et engendrant la parole, IX,78,1, ou mettant en mouvement à la fois la parole et les eaux, IX,62,26, cf. IX,35,2 et 5, qu'il précède, IX,62,25 et 26; 86,12, cf. 95,4, comme l'éclair précède le tonnerre et la pluie. Au vers IX,72,7, le Soma qui a « crû » dans les rivières est appelé la foudre d'Indra, ce qui suggère naturellement l'idée de l'éclair dans les nuages. Ailleurs, IX,86,34, c'est au soleil que Soma est comparé quand il traverse la « grande mer ».

Avec les rivières qui coulent pour Soma, l'auteur du vers IX,31,3 mentionne les vents, ce qui ne permet guère de douter que les rivières en question soient les rivières célestes. Il est vrai que ce texte peut signifier simplement comme un autre concernant les « sept rivières », IX,66,6, qui ne sauraient non plus être simplement les eaux de la cuve [2], que les rivières célestes obéissent à ce « roi des rivières », IX,86,33. Mais au vers IX,92,4, il est dit aussi des sept rivières, comme des eaux employées dans le sacrifice, qu'elles purifient Soma, IX,92,4. Là du moins on le considère bien comme étant au milieu d'elles.

Au vers IX, 68, 6, les sacrificateurs qui purifient Soma au milieu des rivières sont ceux qui l'ont découvert, et auxquels, selon un mythe déjà étudié, il a été apporté par un aigle. Il est vrai que nous avons cru reconnaître, sous le mythe du Soma porté par l'aigle, l'idée d'une descente du breuvage sacré *sur la terre* [3]. On pourrait en conclure que les sacrificateurs dont il s'agit sont des hommes et que les prétendues rivières où ils purifient le Soma sont des eaux terrestres. Mais nous sommes habitués à voir le sacrifice des ancêtres confondu avec le sacrifice céleste. Il est donc permis de

1. P. 27.
2. Sur les sept rivières, voir le chapitre suivant.
3. I, p. 173.

croire que dans les formules de ce genre, et même au vers IX, 63, 17, par exemple, si les *Ayus*, qui purifient Soma dans les rivières, y sont des ancêtres mythiques[1], le terme de « rivières » contient plus qu'une allusion aux eaux célestes, qu'il les désigne elles-mêmes. Du vers IX, 68, 6, on peut rapprocher le vers IX, 89, 2, où il est dit également du Soma porté par l'aigle, qu'il a pris pour vêtement les rivières et qu'il a « crû » au milieu des eaux. Il s'agit encore de la « découverte » de Soma dans un autre passage, IX, 70, 2, où il est aussi représenté prenant pour vêtement les eaux « très brillantes », identiques sans doute aux « mères du milieu », c'est-à-dire aux eaux de l'atmosphère, où nous voyons deux vers plus loin, IX, 70, 4, qu'il est « purifié ». La jeune fille qui trouve le Soma dans l'eau et l'emporte chez elle, VIII, 80, 1, ne peut être qu'un personnage mythique, et l'eau où elle trouve Soma doit être encore l'eau du nuage. Au vers IX, 86, 43, ceux qui « saisissent » dans les eaux de la rivière le Soma représenté comme un taureau volant, ont un tamis[2] d'or évidemment identique au tamis aux fils brillants tendu dans le ciel, IX, 83, 2, c'est-à-dire au soleil[3]. Aux vers VIII, 85, 13-15, la rivière où Soma[4] est aperçu, et qui est comparée à un nuage noir[5], n'est autre, sans doute, que le nuage lui-même.

En tout cas, c'est du nuage, d'après les termes mêmes du texte, que Soma est revêtu dans un passage, IX, 83, 5, où il est représenté faisant le tour de la demeure des dieux et d'un sacrifice qui est évidemment le sacrifice céleste, déjà décrit dans les premiers vers du même hymne. Le vêtement « touchant le ciel » dont se revêt le Soma « remplissant l'atmosphère », IX, 86, 14, est certainement le nuage que, selon le même passage, il traverse quand il est né dans le ciel. Les deux cuves où il prend une couverture « faite du nuage » en même temps qu'il prend pour vêtement la surface du ciel, IX, 69, 5, ne peuvent être que le ciel et la terre. Ailleurs, IX, 71, 1, le nuage devient sa chevelure. C'est du nuage,

1. Voir I, p. 61.
2. *Pâva*. C'est le seul sens *précis* qui puisse être donné à un mot tiré de la racine *pû* « clarifier » et formant en composition avec le mot *hiranya* « or » une épithète évidemment appliquée à des sacrificateurs.
3. Voir I, p. 201.
4. Désigné par le mot *drapsa* « goutte ».
5. *Nabhah krshnam* est le régime de *avatasthivâmsam*, comme *amçumatim* est celui de *ava atishthat*.

quand il est « trait », que sort l'essence immortelle[1] du Soma désignée par le nom d'*amrita*, IX, 74, 4.

Le tamis par lequel Soma coule du ciel dans la vague de la rivière, IX, 39, 4, ne peut être qu'un tamis céleste, et la rivière où il coule ne peut rouler que les eaux du nuage, ces « vaches », en compagnie desquelles il entre dans les plantes quand il descend sur la terre sous forme d'éclair[2], IX, 84, 3. Nous retrouverons plus loin le vers IX, 97, 13, où il est représenté mugissant après les vaches et faisant retentir le ciel et la terre. Il est vraisemblable que ces vaches sont les eaux du ciel, aussi bien que celles qu'il découvre en venant de la montagne suprême, IX, 87, 8. Dans le dernier passage, il est comparé à l'éclair tonnant à travers les nuages, et c'est là une de ces comparaisons qui, selon une observation que nous avons faite plus d'une fois déjà, équivaut à une assimilation véritable. La plante qui « mugit » en compagnie de la vague et qui fait gonfler pour Manus (ou pour l'homme) « la peau où se rafraîchissent les dieux », IX, 74, 5, paraît être aussi le Soma dans les eaux du nuage. Enfin les eaux, « d'où » Soma coule, comme il coule des plantes, IX, 59, 2, ne sauraient être simplement les eaux auxquelles on le mêle dans le sacrifice terrestre : ce sont nécessairement les eaux d'où il tire son origine, c'est-à-dire les eaux du ciel.

Au vers IX, 86, 27, les torrents inépuisables qui « retentissent » en l'honneur de Soma sont expressément placés, avec les doigts qui le purifient et les vaches, représentant encore les eaux, dont il est enveloppé, « sur le troisième plateau, dans l'espace brillant du ciel ». Un poète donne pour séjour à Soma les eaux, la mer, le flot de la rivière et le « ciel » dans un vers, IX, 85, 10, dont la construction ne permet pas de douter que tous ces séjours se confondent : les eaux en question sont donc bien les eaux du nuage. Ailleurs les eaux qui coulent vers Soma, et qui l'excitent, reçoivent le nom des nymphes célestes qui sont restées si célèbres dans la mythologie brahmanique, les Apsaras : on les appelle les Apsaras « maritimes », IX, 78, 3, par allusion à la mer atmosphérique. Nous verrons plus loin qu'il a été appelé lui-même le Gandharva des eaux, IX, 86,

1. Voir I, p. 198.
2. Voir I, p. 170, 172.

36, et on sait quel étroit rapport existe dans la mythologie brahmanique entre les Gandharvas et les Apsaras.

En somme, les eaux qui ont été le séjour primitif de Soma sont, comme on le voit au vers VII, 49, 4, les mêmes où séjournent Agni Vaiçvânara et le dieu Varu*n*a, c'est-à-dire les eaux du ciel, et les eaux que les sacrificateurs mortels mélangent au Soma pour l'offrir aux dieux sont destinées à rappeler celles où il est « caché », X, 148, 2, dans la nuée. Au vers IX, 88, 5, Soma, brillant au milieu des rivières, est expressément comparé au feu. Il est sur la terre le représentant le plus exact du feu des nuages, puisqu'il peut briller, et qu'il brille effectivement dans le sacrifice, au milieu des eaux terrestres.

On dit de Soma, comme d'Agni, qu'il « croît » au milieu des eaux, et cette expression qui, dans certains passages déjà cités, s'applique aux eaux du ciel, IX, 85, 10; 89, 2, cf. IX, 72, 7, doit, dans tous les cas, renfermer au moins une allusion au nuage. La même allusion peut être renfermée dans l'épithète « qui croît sur la montagne », IX, 46, 1, bien que celle-ci suggère en même temps l'idée des montagnes terrestres, où croît la plante du Soma, images des montagnes célestes où il brille sous la forme de l'éclair.

Les eaux où « croît » Soma ont naturellement dû passer pour ses mères. Cette idée est présentée au vers IX, 93, 2, sous forme de comparaison. Enfin Soma reçoit directement l'épithète *sindhumâtri* « qui a pour mères les rivières », IX, 61, 7, et il est appelé le « fœtus des eaux », IX, 97, 41. Ceci nous ramène au personnage d'*Apâm Napât* « le fils des eaux », qui a pu représenter Soma aussi bien qu'Agni, et qui est en effet, dans l'hymne X, 30, identifié au breuvage sacré.

Cet hymne est, d'après l'Anukrama*n*î, adressé à Apâ*m* Napât[1], qui est en effet nommé aux vers 3, 4 et 14. Or, les eaux « mères » (vers 10) y sont invitées à porter à Indra le Soma (cf. vers 13), ou, selon l'expression du vers 8, cf. 7, la liqueur qui est leur « fœtus », le breuvage « né du nuage » et qui a « une triple chaîne » (vers 9), c'est-à-dire qui est préparé dans le triple sacrifice des trois mondes. Donner à Soma le nom de « fœtus des eaux » (cf. IX, 97, 41) dans un hymne à Apâ*m* Napât, c'est évidemment l'identifier à ce personnage. Peu importe dès lors que dans le même hymne (vers 3) le

1. « Ou aux eaux. » On pourrait dire plus exactement: « et » aux eaux.

Soma soit offert à Apâm Napât lui-même. Le Soma terrestre peut être offert à un personnage représentant le Soma céleste, « l'oiseau brillant qui regarde les eaux d'en haut », X, 30, 2, comme au vers VII, 39, 5, Agni, apparemment l'Agni céleste, figure au nombre des dieux qu'Agni, le feu du sacrifice, est prié de faire descendre du ciel. Ailleurs, c'est sous le même nom d'Apâm Napât qu'un personnage, identique au fond à Agni, est associé à ce dieu, VI, 13, 3, cf. VIII, 91, 7. Le nom d'Apâm Napât appartient du reste à la forme terrestre comme à la forme céleste du Soma, et au vers 14 de notre hymne les prêtres sont invités à déposer les eaux sur le gazon sacré, « en compagnie d'Apâm Napât ». C'est ainsi que dansl'hymne II, 35 où Apâm Napât nous a paru identifié plutôt à Agni, on lui attribue deux naissances, une ici-bas et l'autre dans le ciel (vers 6, cf. 11 et 13), et qu'au vers I, 143, 1, le nom d'Apâm Napât est donné au sacrificateur établi sur la terre, c'est-à-dire à l'Agni terrestre. Dans l'hymne X, 30, comme dans l'hymne II, 35, il est dit d'Apâm Napât qu'il brille « sans bûche » dans les eaux (vers 4), et à la différence d'Agni Apâm Napât, Soma Apâm Napât justifie cette observation sous sa forme terrestre aussi bien que sous sa forme céleste. L'épithète *dvidhârâh* « qui ont deux torrents », donnée aux eaux « mères » au vers X, 30, 10, renferme sans doute une allusion aux deux séjours, l'un céleste, l'autre terrestre, des mères de Soma Apâm Napât[1]. Il semble d'ailleurs que le poète, en célébrant Apâm Napât sous la forme du breuvage sacré, fasse également allusion à son identité avec Agni, quand il donne à la liqueur, fœtus des eaux, l'épithète, consacrée pour le feu du sacrifice, de *ghritaprishtha*, « qui porte sur son dos le beurre », X, 30, 8.

Nous avons vu qu'Agni Apâm Napât était l'époux ou l'amant des eaux en même temps que leur fils. Soma Apâm Napât, au milieu des eaux, est aussi comparé à un homme qui se livre à des jeux amoureux au milieu de belles jeunes femmes, X, 30, 5. C'est un jeune homme qui s'élance avec amour vers des jeunes femmes et qu'elles accueillent aussi avec amour, *ibid.* 6. D'autres allusions aux rapports sexuels de Soma avec les eaux se rencontrent en dehors de l'hymne

1. C'est sans doute encore en tant qu'identique à Apâm Napât que Soma reçoit la qualification de *apâm peru*, X, 36, 8. Cf. VII, 35, 13, où le mot *peru* « qui traverse? » est accolé au nom d'Apâm Napât.

où il est assimilé à Apâ*m* Napât. Il « choisit »[1] les eaux, IX, 94, 1, il « fait le mâle » à travers le nuage, IX, 71, 3 ; c'est un jeune homme que les eaux rendent heureux, IX, 9, 5, ou un taureau que reçoit la rivière (la Rasâ ?), VIII, 61, 13, et qui mugit au sein des eaux, pareil au mâle au milieu du troupeau, IX, 76, 5. L'expression *patih sindhûnâm*, qui lui est appliquée au vers IX, 15, 5, pourrait donc être traduite « époux » aussi bien que « maître » des rivières. Au vers VIII, 82, 22, les épouses des Somas sont probablement les eaux nommées dans le même vers. Le nom de Gandharva des eaux, donné à Soma, IX, 86, 36, si on le rapproche de celui d'Apsaras donné aux eaux elles-mêmes dans une formule où elles sont en relation avec Soma, IX, 78, 3, équivaut à peu près à la qualification d'amant des eaux. Non seulement, en effet, les Gandharvas sont dans la mythologie postérieure les amants des Apsaras, mais il y a dans le *R*ig-Veda un hymne entièrement consacré aux amours de Soma avec les eaux, où nous retrouvons ces deux noms.

C'est l'hymne X, 123, qui, d'après l'Anukrama*n*î, est adressé à un dieu du nom de Vena. Ce qui peut faire croire que le mot *vena*, qui s'y rencontre aux vers 1, 2 et 5, est en effet devenu une sorte de nom propre, c'est l'emploi qui en est fait au vers IV, 58, 4, à côté des noms d'Indra et du soleil. Il désigne en tout cas dans notre hymne le même personnage qui, aux vers 4 et 7, reçoit le nom de Gandharva, et qui est successivement représenté comme un veau au vers 3, comme un buffle au vers 4, et, au vers 6, comme un oiseau aux ailes d'or, cf. 5, messager de Varuna, renfermé dans le sein de Yama. La plupart des traits sous lesquels ce personnage est dépeint conviendraient à Agni aussi bien qu'à Soma. Mais au vers 8 et dernier, où le poète, au lieu d'en faire un oiseau, nous dit, ce qui revient au même en somme, qu'il voit par l'œil du vautour, le nom de « goutte »[2] qui lui est donné nous prouve que c'est en réalité Soma qu'il représente, Soma qui voit par l'œil du soleil, IX, 10, 9, auquel il est identique sous sa forme céleste, Soma, le Gandharva des eaux, IX, 86, 36, qui, sous ce même nom de Gandharva, est décrit aux

1. *Apo vrinânah*. Cf. *vara* « fiancé, prétendant ».
2. Le nom de « gouttes » est, il est vrai, donné aux flammes d'Agni, I, 94, 11. Mais cet usage du mot *drapsa*, où il est permis de voir une trace de l'assimilation d'Agni à Soma, ne fait pas qu'à défaut d'indication contraire nous ne devions l'appliquer à Soma plutôt qu'à Agni.

vers 10-12 de l'hymne IX, 85 à Soma *pavamâna* en des termes presque identiques à ceux de l'hymne X, 123. Des deux côtés en effet, c'est un oiseau qui vole dans le ciel, IX, 85, 11 ; X, 123, 6, une « goutte » qui croît dans la mer, IX, 85, 10, ou qui se dirige vers la mer, X, 123, 8, une lumière au brillant éclat[1], IX, 85, 12; X, 123, 8. Des deux côtés, c'est un petit « léché » par les prières, IX, 85, 11 ; X, 123, 1, cf. 3. Des deux côtés enfin, le Gandharva se dressant dans le ciel[2], IX, 85, 12 ; X, 123, 7, manifeste toutes ses formes, IX, 85, 12, ou conquiert[3], X, 123, 4, engendre, *ibid.* 7, ses formes immortelles ou ses formes « chères », prend ses formes chères dans le troisième monde (*rajas*), *ibid.* 8, identique au « sein de Yama », cf. I, 35, 6, où il est placé sous forme d'oiseau (vers 6). Comme la « goutte » du Soma dont il est question au vers IX, 96, 19, la goutte honorée dans l'hymne X, 123 sous le nom de Gandharva « porte des armes » (vers 7). Le vêtement[4] du Gandharva, *ibid.* 7, rappelle les innombrables formules relatives aux vêtements de Soma. On connaît aussi Soma comme un veau qui a plusieurs mères, *ibid.* 3, et qui a pour mères en particulier les prières, *ibid.*, cf. 1. On sait qu'il s'unit aux eaux, *ibid.* 1, dont il fait son séjour, et au soleil[5], *ibid.*, auquel il s'identifie[6]. Bref, en lisant l'hymne X, 123, on croit lire un hymne à Soma, et on lit en effet un hymne adressé à un personnage qui ne diffère pas mythologiquement de Soma. Insistons maintenant sur les rapports de ce personnage avec les eaux.

1. *Bhânuh çukrena çocishâ*, termes identiques dans les deux passages.

2. *Urdhvo gandharvo adhi nâke asthât.*

3. Cf. Soma cherchant à conquérir sa troisième forme, IX, 96, 18 (voir le chapitre suivant).

4. Il n'y a pas à insister sur la correspondance textuelle de la formule avec celle qui, au vers VI, 29, 3, est appliquée à Indra. Ce n'est pas là un trait caractéristique de la figure mythique d'Indra.

5. Il n'y a aucune raison, surtout en l'absence de particule copulative, pour croire qu'il s'agisse là d'une union « des eaux et du soleil ». M. Grassmann, qui adopte cette seconde construction, en part (*Traduction du Rig-Veda*) pour faire du Gandharva un *arc-en-ciel!* Des rapports évidents de l'hymne avec les hymnes à Soma, pas un mot. Quoique évitant en général la polémique sur tout ce qui ne concerne pas le sens même des termes, j'ai cru devoir signaler cette explication comme un des exemples les plus curieux des fantaisies (le nom d'erreurs conviendrait mal) que peut inspirer un système d'interprétation purement naturaliste.

6. Voir I, p. 190 et 191. Cf. aussi le cheval « se réunissant à sa troisième splendeur », X, 56, 1; voir I, p. 274. Il peut être bon de remarquer que le terme *vena*, par lequel Soma-Gandharva est désigné au vers X, 123, 1, a été appliqué au soleil, I, 83, 5.

Au vers 2, il reçoit l'épithète *nabhojâ*, « né du nuage », qui l'assimile au « Fils des eaux », et qui en effet est donnée à Soma, précisément dans l'hymne où il est identifié avec Apâ*m* Napât, X, 30, 9. Mais de même que dans cet hymne Soma Apâ*m* Napât figurait en outre comme l'amant des eaux, nous voyons aussi au vers X, 123, 5, le Gandharva présenté comme l'amant de l'Apsaras souriante dans le ciel suprême. En disant de cette Apsaras qu'elle le « porte », le poète entend peut-être rappeler en même temps qu'elle est sa mère, et la suite du vers « il se meut dans les matrices de ce qui lui est cher, étant lui-même le bien-aimé », peut aussi s'entendre des eaux (au pluriel) considérées à la fois comme ses mères et comme ses amantes.

C'est sans doute sa qualité d'« amant » des eaux qui vaut au Soma célébré dans l'hymne X, 123, sous le nom de Gandharva, cet autre nom de *vena* dont nous avons différé jusqu'ici l'explication. La racine *ven*, qui n'est autre que la racine *van* redoublée, signifie comme celle-ci « désirer, aimer ». Le féminin *venâ* paraît bien signifier « amante » dans l'expression *somasya venâ*, I, 34, 2, qui, ainsi que nous le verrons plus tard [1], doit désigner Sûryâ, fiancée de Soma. C'est peut-être le même mot au pluriel qui désigne en plusieurs passages, IX, 64, 21 ; 73, 2, et particulièrement dans celui que nous avons rapproché de l'hymne à Vena, IX, 85, 10 et 11, les prières, cf. X, 64, 2, dans leur rapport avec Soma, et nous avons vu que Soma était l'amant des prières [2]. Le nom d'« amant », si c'est le sens du mot *vena* dans notre hymne, lui aurait été donné à lui-même comme celui de *jâra*, qui exprime au vers 5 ses rapports avec l'Apsaras.

Nous reviendrons tout à l'heure sur « l'enveloppe de lumière », X, 123, 1, où Soma-Gandharva est renfermé à l'état de fœtus. Mais il faut remarquer dès maintenant qu'il fait sortir la vague de la mer, X, 123, 2, qu'il met en mouvement celles qui ont pour matrice Pr*ç*ni [3], c'est-à-

1. Dans le chapitre de la troisième partie consacré aux Açvins.

2. Les prières, comme on le verra, sont aussi les amantes des dieux en général, et en particulier d'Indra. Ainsi pourrait s'expliquer l'emploi du féminin *venâ* aux vers I, 56, 2 ; VIII, 89, 5, et l'application du nom de *vena* à Indra lui-même, I, 61, 14 ; VIII, 52, 1. Cette interprétation est surtout vraisemblable au vers VIII, 3, 18, où Indra est comparé à un *vena*, en même temps qu'il reçoit la qualification de *girvanas* « qui aime les chants ».

3. Pr*ç*ni représente le nuage. Voir dans la troisième partie le chapitre consacré aux Maruts.

dire encore les eaux, *ibid.* 1. Dans l'hymne X, 30, aussi, Soma Apâ*m* Napât était prié de donner les eaux (vers 4). On dit encore de Soma qu'il fait gonfler pour Manus, ou pour l'homme, la peau qui rafraîchit les dieux, IX, 74, 5, c'est-à-dire le nuage, qu'il donne la force aux eaux, IX, 68, 4, qu'il excite les rivières qui accroissent l'œil unique, autrement dit, le soleil, IX, 9, 4, que les rivières coulent pour lui, IX, 62, 27, qu'il soulève, IX, 35, 2, et qu'il accroît la mer, IX, 29, 3; 61, 15, qu'il fait couler le nuage, la mer (céleste), IX, 97, 21, qu'il commande à la pluie, IX, 74, 3, qu'il fait pleuvoir le ciel, IX, 96, 3, cf. IX, 8, 8, enfin qu'il « fait » les eaux, IX, 96, 3. Nous voyons par là que ce fils des eaux pouvait aussi passer pour leur père, et, en effet, il est dit au vers I, 91, 22, qu'il a « engendré » les eaux.

Ces eaux qu'engendre Soma sont naturellement les eaux célestes, les eaux de la pluie qu'il fait couler. Selon une observation qui a été faite déjà à propos des rapports de Soma avec les prières, les formules qui le représentent mettant en mouvement à la fois la parole et les eaux, IX, 62, 25 et 26, cf. IX, 35, 2 et 5, qu'il précède, IX, 62, 25 et 26; 86, 12, cf. IX, 86, 45, semblent contenir une allusion à l'éclair qui précède la « voix » du tonnerre et la pluie, et qui peut à ce titre passer pour le père de l'une et de l'autre.

C'étaient aussi les eaux célestes qui, dans la plupart des formules précédentes, figuraient comme les mères de Soma. Cependant, en raison de l'identité des eaux et du Soma terrestre avec les éléments qui portent le même nom dans le ciel, les rapports conçus entre ceux-ci devaient nécessairement être étendus à ceux-là. Et, en effet, nous avons vu au vers X, 30, 13, le nom d'Apâ*m* Napât donné au Soma en compagnie duquel les prêtres réels déposent les eaux sur le gazon sacré. Plusieurs des formules qui font de Soma l'époux ou l'amant des eaux pourraient être appliquées aussi bien au sacrifice terrestre qu'aux phénomènes météorologiques.

Enfin, les mêmes rapports ont pu être conçus, en raison de l'efficacité absolue attribuée au sacrifice, entre le Soma terrestre et les eaux célestes. Du Soma terrestre, aussi bien que du Soma céleste, on a pu dire qu'il commande à la pluie, ou qu'il engendre les eaux, et c'est peut-être ainsi qu'il faut entendre telle formule de ce genre que nous avons citée plus haut. Les eaux qui viennent à son appel ont pu passer aussi pour ses épouses ou pour ses nourrices. On comprend d'ail-

leurs que l'usage du même terme pour désigner le Soma terrestre et le Soma céleste ne permette pas dans la plupart des cas de décider lequel des deux est mis en rapport avec les eaux du ciel. Cependant, il est permis de penser qu'au vers IX, 66, 13, les rivières qui coulent pour la joie des sacrificateurs quand Soma veut se revêtir de vaches, sont les rivières célestes qui viennent servir de vêtement au Soma terrestre : elles seraient elles-mêmes ces vaches dont il veut se revêtir, cf. IX, 2, 4 et 3. Au vers IX, 86, 8, si on l'entend en ce sens que Soma « poursuit » ou « atteint »[1] les eaux, cf. IX, 96, 19, étant déjà lui-même dans les rivières, il est plus vraisemblable encore que le poète a en vue l'action exercée sur les eaux du ciel par le Soma uni aux eaux terrestres, qui, d'après le même vers, étant « sur le nombril de la terre », sert d'étai au ciel.

§ IV. — SOMA ET L'AURORE. — SOMA ET L'AURORE ET LA NUIT

Il nous reste à parler des rapports de Soma avec l'aurore. Ici encore le Soma dont il s'agit peut être tantôt le Soma céleste, identifié, non plus à l'éclair, mais au soleil, tantôt le Soma terrestre. L'action de ce dernier sur les phénomènes célestes s'exerce en effet sur la lumière comme sur les eaux, et des rapports particuliers entre Soma et l'aurore pouvaient être suggérés par ce fait que, comme Agni est allumé le matin, c'est aussi le matin que le breuvage sacré commence à couler sur le tamis, IX, 98, 11, cf. 84, 4.

Comme il engendre les eaux, Soma fait aussi briller les aurores, IX, 86, 21, cf. 19 et IX, 71, 7 ; 75, 3, ou, selon l'expression du vers VI, 39, 3, il les fait naître brillantes, et si au vers IX, 83, 3, le mot *agriya* signifie qu'il précède les aurores qu'il fait briller[2], on peut être sûr que, là du moins, il ne représente pas le soleil. Même observation sur le Soma qui a fait briller les nuits, VI, 39, 3[3]. En revanche le nom de « soleils » est ailleurs expressément donné aux Somas qui « engendrent » l'éclat de l'aurore, IX, 10, 5, et en admettant que le tamis par lequel ils passent soit le tamis du sacrifice terrestre, il est

1. *Sacate*, cf. I, 164, 50 ; X, 90, 16.
2. Cf. plus haut, Soma précédant la parole et les rivières, p. 27.
3. Je ne crois pas d'ailleurs qu'il faille chercher ici un exemple de l'identification, encore très rare dans le *Rig*-Veda, de Soma avec la lune.

impossible de méconnaître dans une pareille formule une allusion au soleil dont Soma est l'image terrestre.

Soma est aussi un mâle qui désire l'aurore et la nuit, IX, 5, 6. On le compare au soleil poursuivant l'aurore, IX, 84, 2. Nous retrouverons dans la section suivante deux passages où les femmes qu'il va trouver au rendez-vous, IX, 86, 32, et les troupeaux dont il est le taureau, IX, 71, 9, ne sont pas autrement désignés, mais qu'il peut être utile de signaler ici, parce que Soma y figure comme revêtu des rayons du soleil. Il n'est pas impossible que l'emploi du mot *usriyâ*, dérivé du nom de l'aurore[1], pour désigner les vaches (eaux, lait ou prières) auxquelles Soma s'unit dans la cuve, pareil à un homme qui va trouver une femme au rendez-vous, IX, 93, 2, cf. 96, 14, renferme une allusion à l'union que, sous sa forme céleste, il contracte avec les aurores.

Enfin, Soma est appelé aux vers IX, 65, 1 et 67, 9, un soleil mis en mouvement par des sœurs qui reçoivent elles-mêmes le nom d'*usri*. Ce dernier mot, qu'on ne retrouve pas ailleurs, ou bien a le sens d'« aurore », ou tout au moins doit, d'après le contexte comme d'après son étroite parenté avec les noms de l'aurore, renfermer une allusion à ce phénomène. Si donc il s'agit là par exemple des doigts qui pressent le Soma terrestre, le poète n'en a pas moins en vue le Soma-soleil enfanté par l'aurore. Au vers I, 121, 6, le Soma comparé au soleil qui sort brillant de l'aurore est peut-être le soleil lui-même ; c'est en tout cas un Soma céleste, pressé par des sacrificateurs qui, comme les compagnons de Brahma*n*as pati[2] dont la sueur est un lait chaud (le lait des nuages), X, 67, 7, cf. VII, 103, 8, emploient comme offrande leur propre sueur, *svedhavyaih*, cf. I, 173, 2. Nous pouvons maintenant comprendre l'épithète *jyotirjarâyu* « qui a pour *chorion* la lumière », donnée au vers X, 123, 1 à Soma-Gandharva-Vena. L'enveloppe brillante de l'embryon qui doit être Soma est l'aurore d'où il sort sous la forme du soleil.

1. Voir I, p. 316.

2. C'est sans doute Brahma*n*as pati qui, dans notre passage, offre avec eux le Soma aux races anciennes, c'est-à-dire aux anciens dieux, cf. I, p. 106.

SECTION V

LE PERSONNAGE DU MALE ET LES DIVERS ÉLÉMENTS FEMELLES

L'étude consacrée dans les sections précédentes aux rapports d'Agni et de Soma, sous leurs différentes formes, avec les éléments femelles des différents mondes et avec le ciel et la terre mêmes, nous fournit la clef des formules où les mêmes éléments femelles figurent en relation avec un personnage mâle qu'à défaut de désignation précise, on peut en général identifier indifféremment à Agni ou à Soma, en comprenant sous ces noms les formes célestes d'Agni et de Soma, le soleil et l'éclair. Nous commencerons par celles de ces formules qui concernent le ciel et la terre.

Au vers I, 185, 2, le fœtus « qui a des pieds et qui marche » des deux « qui n'ont pas de pieds et qui ne marchent pas », pourrait représenter sans doute l'ensemble des êtres mobiles dans le sein du ciel et de la terre immobiles. Mais une autre interprétation est suggérée par la comparaison du vers X, 88, 16 où les deux mondes sont représentés portant également un être qui marche ; cet être, « né de la tête (du monde) », n'est autre que le feu céleste, le feu du sacrifice des dieux auquel tout l'hymne est consacré. Ailleurs, III, 44, 3, celui qui se meut entre les deux mondes représentés eux-mêmes comme des cavales (immobiles, arrêtées, cf. III, 56, 2; X, 149, 1), est appelé du nom, très souvent donné à Soma, de cheval bai. C'est sans doute encore, soit Agni, soit Soma, qui figure au vers I, 59, 4, comme le fils des deux mondes. Le vers III, 54, 6, d'après lequel les deux mondes ont un séjour différent « comme l'oiseau », paraît, si l'on admet que l'oiseau représente Agni ou Soma leur fils, confirmer l'idée précédemment émise que le titre de fils du ciel et de la terre, appliqué à Agni et à Soma, a pu être entendu quelquefois de leur double naissance sur la terre et dans le ciel.

Nous savons que le taureau qui « bâtit » le ciel et la terre, IV, 56, 1, que l'être, quel qu'il soit, qui les a engendrés, IV, 56, 3, peut être le même qui est ailleurs appelé leur fils. Il y a donc des raisons de croire qu'aux vers I, 160, 2-4, le père et le fils des deux mondes ne sont qu'un seul et même per-

sonnage. Nous verrons plus tard qu'Indra a « engendré de son propre corps son père et sa mère », X, 54, 3. Il est question au vers X, 32, 3, d'un fils qui « connaît la naissance de ses parents ». Le poète entend sans doute la seconde formule en ce sens que le fils *assistait* à la naissance de ses parents, puisqu'il donne cela comme la merveille des merveilles. Ce paradoxe est analogue à celui qui fait du fils le père de ses parents.

Il faut rapprocher aussi de la formule où le ciel et la terre figuraient comme les épouses d'Agni, celle qui fait mention de trois taureaux fécondateurs des trois coupes, V, 69, 2, cf. VII, 33, 7; ces trois coupes ne peuvent être en effet que les trois mondes.

Celui qui a dix nourrices, V, 47, 4, cf. I, 122, 13; X, 27, 16, ne peut être qu'Agni allumé, ou Soma clarifié, par les dix doigts. Même interprétation pour le fils de la Dakshi*n*â, ou salaire du sacrifice, III, 58, 1, et pour le fils auquel les prières, ses mères, tissent des vêtements, V, 47, 6. Qu'on se rappelle en particulier Soma et son vêtement de prières! Les vaches qui, au vers III, 57, 3, accourent en mugissant vers leur fils, peuvent être aussi les prières qui retentissent en l'honneur d'Agni ou de Soma. Elles ne diffèrent sans doute pas des sœurs mentionnées dans le même vers, qui « honorent » le mâle. Or il est dit tour à tour de ces sœurs qu'elles désirent le mâle [1], et qu'elles reconnaissent en lui leur fœtus : allusion à l'inceste, soit d'Agni, soit de Soma, avec les prières considérées à la fois comme leurs mères et comme leurs épouses. Si maintenant nous revenons au vers V, 47, 6, nous voyons que les femmes qui s'avancent par le chemin du ciel pour s'unir au mâle [2] peuvent être ces mêmes prières qui étaient représentées d'abord comme des mères tissant des vêtements pour leur fils. Le mâle serait, d'après le contexte, séparé des prières par l'espace qui s'étend entre la terre et le ciel, et nous aurions là un exemple de l'union des prières terrestres avec la forme céleste d'Agni ou de Soma.

Nous avons vu Agni considéré, même sous sa forme terrestre, comme un fils de l'Aurore, qui d'ailleurs est appelée aussi d'une façon générale la mère des dieux, I, 113, 19. Il

1. Proprement la « puissance » *çakti*, sans doute l'« œuvre » du mâle.
2. *Vrisha*n*as*, forme forte, par exception, au génitif singulier. Cf. la même forme à l'accusatif pluriel, IV, 2, 2, *yâmanas* à l'ablatif singulier, V, 57, 3, etc. — Whitney, *Sanskrit Grammar*, § 425, f.

serait difficile de décider si, au vers I,113,2, le « veau brillant » de l'aurore, cf. V,75,9, est le feu de l'autel ou le soleil. Le personnage célébré dans l'hymne X,121 comme une sorte de dieu suprême sous le nom d'Hira*n*yagarbha, semble être, par ce nom même, donné pour un fils de l'aurore. Hira*n*yagarbha, « celui qui est sorti d'une matrice d'or [1] », rappelle Soma-Gandharva-Vena [2], qui, à l'état d'embryon, avait une enveloppe de lumière, *jyotirjarâyu*, X,123,1. Le fils de l'aurore pouvant être aussi son père, rien ne nous empêche, au vers VI,49,3, d'identifier le « brillant », *arusha*, qui a deux filles de couleur différente (l'aurore et la nuit), soit avec Agni, invoqué dans les deux vers précédents, soit avec le « brillant », *arusha*, auquel la nuit fait place, VII,71,1, c'est-à-dire avec le soleil. Il ne serait même pas impossible que le « noir » dont est née l'aurore, I,123,9, cf. 1, fût aussi le soleil, appelé « noir » parce qu'il est encore caché au moment où il l'engendre. L'expression *amritasya patnîh*, appliquée aux aurores, IV,5,13, pourrait être interprétée « épouses de l'immortel ». Enfin, il est dit d'Indra délivrant les aurores, qu'il leur a donné un « bon époux », VI,44,23 : cet époux, opposé sans doute au démon qui les retenait en esclavage, peut être encore le soleil apparaissant dans la clarté de l'aurore, le soleil, auquel, d'après le même passage, Indra a donné sa splendeur.

Le titre de « mères » quand il est donné aux eaux, I, 23, 16 ; X, 17, 10 ; 35, 2, cf. 34, 8, peut éveiller à la fois l'idée qu'elles nourrissent les hommes, comme au vers X, 64, 9, et surtout au vers X,9,2, qu'elles les enfantent en quelque sorte de nouveau, *ibid.*, 3 [3], ou qu'elles sont réellement les mères de toutes choses, VI,50,7, qu'elles existaient seules à l'origine du monde, X,129,3, et que tout est sorti de cette mer primitive, X,149,2, enfin, et tout particulièrement, qu'elles sont les mères de l'éclair, ou, dans le langage des hymnes, d'Agni et de Soma. C'est sans doute l'un ou l'autre de ces éléments, identiques sous leurs formes célestes, qui est appelé au vers I,37,11, le fils du nuage [4], mis en mouvement par les Maruts,

1. Le composé est, il est vrai, accentué sur la dernière syllabe. Mais les règles d'accentuation des composés ne sont pas observées avec une entière rigueur, et le rapprochement de *jyotirjarâyu* ne permet guère de douter que *hiranyagarbha* soit aussi un possessif.

2. Voir plus haut, p. 40.

3. Au vers I, 23, 16, elles sont en outre appelées leurs sœurs.

4. Nous verrons, dans la seconde partie, que ce nom a été donné à un

et représenté, au vers X,13,5, comme un « petit » accompagné des Maruts, pour lequel coulent les sept rivières, au vers VII,95,3, comme un jeune taureau qui croît au milieu de femmes divines qui ne peuvent être que les eaux. Le fils des eaux étant aussi leur époux, il n'est pas nécessaire de chercher une autre interprétation pour le mâle dont les rivières sont les épouses, V,42,12, pour l'époux honorable qu'Indra donne aux eaux, X,43,8, comme aux aurores [1], quand il les délivre de l'esclavage du démon.

L'oiseau divin qui est à la fois le fœtus des eaux et des plantes, et qui ne peut être par conséquent qu'Agni ou Soma, reçoit au vers I,164,52, le nom de Sarasvat, auquel correspond le féminin Sarasvatî, nom de la rivière céleste par excellence [2].

Un autre personnage divin, beaucoup plus important que Sarasvat, et célébré dans deux hymnes du *R*ig-Veda, X,81 et 82, comme une sorte de dieu suprême, Viçvakarman, « celui qui a fait toutes choses », est aussi appelé le premier fœtus des eaux, X,82, 5 et 6. Nous le retrouverons plus loin dans la section consacrée aux rapports du père et du fils, et nous y verrons qu'il est, par d'autres traits encore, assimilé à Agni et à Soma. Hira*n*yagarbha, celui « qui est sorti d'une matrice d'or », et qui, par ce nom, semble être assimilé particulièrement au soleil, fils de l'aurore, semble aussi, dans l'hymne unique du *R*ig-Veda qui lui est adressé, X,121, considéré comme un fils des eaux. On lit en effet au vers 7 que le « souffle unique des dieux » est né, *sam avartata*, cf. X,90,14, des eaux. Or, ce souffle unique des dieux paraît bien n'être autre qu'Hira*n*yagarbha lui-même, dont il est dit au vers 1 qu'il est né, *sam avartata*, au commencement, et qu'aussitôt né, il est devenu le maître du monde, puis au vers 8, qu'il a été le seul dieu au-dessus des dieux. En tant que fils des eaux, il se confondrait donc avec Agni, qui figure dans le même vers 7 comme le fœtus des eaux, enfanté par les eaux. A la vérité, le vers 9 porte qu'Hira*n*yagarbha a engendré les eaux. Mais nous sommes habitués au paradoxe du fils engendrant ses mères. Il n'y a pas jusqu'à Manyu,

démon vaincu par Indra, V, 32, 4; mais ce n'est pas le seul exemple que nous y devions trouver d'une sorte de confusion entre le feu céleste et le démon.

1. Voir ci-dessus, p. 46.

2. Cf. I, p. 326.

célébré dans les deux hymnes X,83 et 84, qui ne semble, quelle que soit son origine véritable, confondu dans une certaine mesure avec Apâm Napât. « Nous connaissons », dit le poète, X, 84, 5, « la source d'où tu es sorti »; et au vers suivant, X,84,6, il l'invoque sous le nom même de la « foudre », *vajra*. Je renvoie à la seconde partie l'étude d'un dernier personnage, celui de Trita Aptya, dont ce nom même d'*âptya* trahit l'étroite relation avec les eaux, *âpas*, mais dans lequel nous aurons à relever surtout le caractère d'un sacrificateur céleste, pressant le Soma pour Indra.

SECTION VI

LE MALE, AGNI OU SOMA, ET LE PERSONNAGE OU LES GROUPES REPRÉSENTANT L'ÉLÉMENT FEMELLE

§ Ier. — FORMULES ENTIÈREMENT INDÉTERMINÉES

S'il n'est pas rare, dans les formules concernant les rapports des éléments mâles avec les éléments femelles, que le poète s'abstienne de préciser la forme particulière du mâle qu'il peut avoir en vue, il arrive beaucoup plus souvent encore que les femelles y figurent sous une dénomination générale et vague. L'indétermination est à son comble quand, ni les femelles, ni le mâle lui-même, ne sont explicitement désignés.

Il paraît difficile de dire d'une façon précise quelles sont, au vers II, 5, 5, les vaches qui recherchent ou qui suivent Agni (*littéralement* la « couleur » d'Agni), au vers I, 140, 9, l'aigle femelle qui paraît suivre le même chemin que lui, au vers X, 155, 5, la vache mentionnée aussi en sa compagnie. Même observation pour d'autres passages où il est parlé des « mères qui l'ont enfanté », III, 31, 2, cf. 3; VIII, 91, 17, et d'où il sort en mugissant, X, 1, 2. Comme nous l'avons vu nommé le père en même temps que le fils des différents éléments femelles des phénomènes et du culte, plusieurs explications sont également possibles pour l'énigme suivante, I, 95, 4 : « Qui de vous a pénétré ce mystère? Le veau a lui-même engendré ses mères. » La virginité des mères d'Agni, III, 55, 5, n'est pas non plus un caractère qui convienne à cer-

taines de ses mères à l'exclusion de toutes les autres. Nous avons bien vu que les doigts qui l'engendrent étaient considérés comme des vierges. Mais les doigts ne sauraient être représentés par la femelle unique qui l'engendre également au vers IV,7,9, et dont il est dit qu'elle n'a pas été fécondée, non plus que par les vierges aux longues « chevelures » ou « crinières » dont parle le vers I, 140, 8. Citons enfin comme exemples de formules tout à fait indéterminées concernant les rapports sexuels d'Agni avec les éléments femelles, le vers X, 21, 8, portant qu'il dépose un germe « dans les sœurs » (dans *ses* sœurs?), et le vers I,66,8, où il est appelé « l'amant des jeunes filles » et « l'époux des femmes », (cf. encore I,140,6).

On lit au vers IV,41,8, que les chants s'approchent d'Indra et de Varu*n*a « comme les vaches de Soma ». Ce texte nous présente également sous sa forme la plus générale et la plus indéterminée l'idée de rapports conçus entre le breuvage du sacrifice et des éléments femelles représentés comme des vaches. J'en rapprocherai les vers IX,66,6 ; 77,1, cf. 82,3, où des vaches sont aussi représentées courant vers Soma. On ne peut guère déterminer avec plus de certitude la nature des vaches que Soma met en mouvement au vers IX,96,8, ni de celles vers lesquelles il s'élance au vers IX,78,1, cf. 64,13, ou de celles après lesquelles il hennit au vers IX,82,1, ou de celles auxquelles il se mêle au vers IX, 61,21. Même observation sur les formules qui représentent Soma coulant avec les vaches traites, IX, 107,9, ou encore les vaches mugissant après lui, IX,101,8, cf. IX, 75, 3. Les femelles qu'il fait mugir au vers IX, 107, 26, sont seulement désignées sous le nom de « joyeuses ». La désignation est plus vague encore pour les femelles mentionnées au vers V,44,11, en compagnie de la « liqueur » qui est un « aigle », c'est-à-dire de Soma. Celles qu'il met en mouvement au vers IX,86,41, sont mères, et dans d'autres passages, il est lui-même appelé le « jeune » des « grandes », IX, 102, 1, ou le « fœtus » qu'ont engendré celles qui « croissent selon la loi », *ibid*, 6. Les mères qui le « font » sont aussi appelées des vaches, IX,97,9. Soma est un veau qu'on réunit à ses mères, IX. 104, 2; 105, 2, ou que ses mères mugissantes lèchent dans son premier âge, IX,100,1, cf. 7. De cette dernière formule on peut rapprocher celles qui nous montrent Soma « nettoyé » par les vaches, IX, 43, 1, ou, selon une formule plus hardie, mais très fami-

lière aux auteurs des hymnes, « oint »[1] de vaches, IX, 10,3 ; 32,3. D'un autre côté, il s'unit aux « sœurs », IX,68,4, et les sœurs s'avancent vers lui en compagnie des eaux et des vaches, IX,82,3, soit qu'il faille entendre par là des femelles simplement sœurs entre elles, comme les doigts ou les prières, soit qu'il s'agisse de sœurs de Soma lui-même. On sait que les poètes donnent souvent pour vêtements à Soma les différents éléments femelles[2], et aux exemples déjà cités de ce fait, nous pouvons ajouter ici les vers IX, 2, 4; 42, 1 ; 86,26 ; 107,26, d'après lesquels Soma se revêt de « vaches », pour ne rien dire des vers I,135,2 ; IX, 96, 1 ; 97,2 ; 99,1, où les vêtements de Soma, quoique non expressément identifiés à des femelles, ne diffèrent vraisemblablement pas de ceux qui lui sont attribués dans les passages plus explicites[3]. Si l'on songe en même temps au goût des poètes védiques pour les combinaisons d'images incohérentes [4], on comprendra qu'au vers IX,101,14, dans la formule « le frère s'est revêtu du vêtement », le vêtement puisse représenter un élément femelle dont Soma serait le frère, comme ailleurs, IX,107,13, dans la formule « Soma s'est revêtu d'un vêtement brillant, lui qui doit être nettoyé comme un fils chéri », le vêtement représente peut-être un élément femelle dont Soma serait le fils. En tout cas, le même vers IX,101,14, compare Soma à un amant qui s'approche de son amante, cf. IX,96,23. Nous voyons ainsi se dérouler toute la série des relations possibles entre Soma et les éléments femelles, sans que ces relations, qui sont les mêmes avec chacun de ces éléments, puissent nous servir à déterminer celui d'entre eux que le poète a pu avoir en vue dans chaque cas particulier. L'idée d'une union sexuelle est aussi suggérée au vers IX, 71,7, par la qualification de « mâle » donnée au Soma qui mugit après les vaches. Ailleurs encore, les vaches vont au-devant du taureau Soma, IX,69,4, ou mugissent en se dirigeant vers lui, pareilles à une femme qui va trouver son amant, IX,32, 5. L'expression *patir gavâm*, IX, 72, 4, pourrait signifier « époux », cf. VIII, 58, 2, aussi bien que « maître » des vaches, et être ainsi à peu près synonyme de celle de « tau-

1. Voir l'article cité, p. 127.
2. *Ibid.*, p. 131.
3. Soma pourtant se revêt aussi des cuves, IX, 90, 2. Il se revêt de sagesse et d'héroïsme, IX, 7, 4.
4. Voir l'article cité, *passim*.

reau du troupeau », IX,15,4, cf. 96,20; 110,9. Au vers IX, 69, 4, les vaches qui vont au-devant du taureau sont en outre appelées des déesses qui vont au rendez-vous d'un dieu.

Les rapports des éléments mâles et des éléments femelles sont encore l'objet d'un certain nombre de formules où manque la désignation précise, non seulement des femelles, mais du mâle lui-même. Certaines de ces formules sont tout à fait obscures. Tout ce que nous pouvons dire, par exemple, du vers I,121,2, c'est qu'il fait mention d'un taureau et d'une femelle appelée à la fois l'épouse du cheval et la mère de la vache. Voici ensuite un taureau noir arrivant avec des femelles souriantes, I, 79, 2, puis des vaches avec un mâle qu'on attelle, VI, 67, 11. On entrevoit à peine, à travers les ténèbres de l'hymne V, 44, un mâle parmi des femelles (vers 8, cf. 9), qui sont peut-être ses mères (vers 5), et au milieu desquelles il croît (vers 1), semblable en cela à celui du vers II,13,1. Le veau qui loue sa mère, VIII,61,5, ceux qui sont comme des veaux avec leurs mères, et qui se réunissent aux sœurs, VIII,61,14, peuvent, comme les mâles des formules précédentes, représenter à peu près indifféremment Agni ou Soma sous l'une ou l'autre de leurs formes. Après les mères, les épouses. Dans l'hymne V, 44, des épouses figurent au vers 5 à côté de mères dont elles ne diffèrent peut-être pas. Au vers I,105,2, description d'une union sexuelle qui paraît bien être une union mythique. L'amant des jeunes filles, revêtu de vêtements qui, d'après toutes les analogies, doivent être ses amantes elles-mêmes, I, 152, 4, est déjà pour nous un personnage de connaissance. Enfin l'énigme du vers X, 40, 11, « Nous ne comprenons pas cela, expliquez-le-nous, que le jeune homme séjourne dans le sein de la jeune femme » pourrait s'expliquer par la confusion fréquente de l'épouse et de la mère du mâle.

L'embarras de l'interprète, devant les formules pareilles à celles que nous venons de passer en revue, ne vient pas de la difficulté de leur trouver une explication quelconque. Leur obscurité ne réside que dans une équivoque. Elle a pour cause la multiplicité des explications suggérées à la fois par les formules analogues, où on a vu successivement constatées, en termes exprès, les relations des différents éléments mâles des phénomènes célestes et du culte avec les aurores, avec les eaux du ciel, avec les prières et les offrandes. Si nous pouvions oublier qu'Agni, que Soma,

ou plus généralement que le mâle a plusieurs sortes de mères, d'épouses, etc., les *R*ishis se chargeraient de nous le rappeler.

C'est ainsi que l'auteur du vers I, 95, 4, annonce comme un grand mystère, et sous forme d'énigme, qu'Agni est le fœtus de « nombreuses » femelles. Il est vrai que la pluralité des mères pourrait s'appliquer à une seule de ses naissances, soit qu'il naisse des aurores, des eaux, des prières, etc. Mais au vers X, 5, 1, l'épithète *bhûrijanman* constate la pluralité des naissances. Ailleurs, Agni est représenté, « parce que sa mère est en beaucoup de lieux », sortant brillant de toutes ces matrices, I, 146, 5. Dira-t-on que les lieux divers où Agni est enfanté, III, 54,19, peuvent être simplement les autels des différents sacrificateurs? Le vers II, 10, 3, porte expressément que les femelles dont Agni est le fœtus sont « de formes nombreuses ». Un autre insiste sur le paradoxe : « A lui *seul*, il tette beaucoup de femelles gonflées de lait », III, 1, 10. On l'appelle aussi le « fœtus des êtres », III, 27, 9, probablement pour dire qu'il naît en tous lieux. D'autre part, Agni « en montant et en descendant » dépose un fœtus dans les différents mondes, III, 2, 10 ; c'est un mâle qui engendre « dans des ventres divers », *ibid.* 11.

Les nombres donnent plus de précision au mythe de la pluralité des mères et des épouses. Nous avons déjà eu l'occasion [1] de relever les passages qui font mention des trois naissances d'Agni et de constater que ces trois naissances correspondent aux trois grandes divisions de l'Univers. Au vers II, 35, 5, Apâm Napât est nourri par trois femmes. Mais plus souvent le nombre des mères d'Agni est réduit à deux, I, 31, 2. Agni est un veau qui a deux mères pour lui seul III, 55, 6 ; cf. 7. Il est peu probable que, dans les formules de ce genre, les deux mères désignent un couple, comme celui de la Nuit et de l'Aurore. L'épithète *dvijanman* « qui a deux naissances », I, 60, 1 ; 140, 2 ; 149, 4 et 5, peut servir à expliquer *dvimâtri*, et est elle-même expliquée par le vers II, 9, 3, qui oppose la naissance suprême d'Agni à son séjour inférieur. Il est peu probable même que les deux mères représentent directement le ciel, considéré comme femelle, et la terre. Ce sont plutôt les deux formes, l'une céleste et l'autre terrestre, de l'élément femelle plus souvent désigné par un pluriel.

1. I, p. 21-23.

L'opposition revient en somme à celle que présente le vers II, 35, 11, entre les eaux, mères d'Apâm Napât sous sa forme cachée, et le beurre qui nourrit celui que les jeunes femmes, c'est-à-dire les doigts, allument. Après les deux mères, on peut citer les deux mariages que les hommes célèbrent en offrant le sacrifice à Agni, VII, 1, 17, et qui pourraient bien être les mariages d'Agni lui-même avec les formes terrestres et les formes célestes de ses femelles. Agni a aussi sept mères ou nourrices, III, 1, 4, et sept épouses, IV, 1, 12. Mais nous renvoyons l'interprétation de ce nombre sept au chapitre suivant.

Des deux mariages d'Agni on peut rapprocher les deux femmes de Soma, X, 101, 11[1]. Les sœurs de deux espèces avec lesquelles il demeure, d'après le vers IX, 72, 3, sont sans doute plutôt les femelles des deux mondes[2] que les doigts des deux mains. Ailleurs, en effet, ce sont des femelles de trois sortes qui sont nommées avec Soma : ces femelles brillantes lui donnent la force, IX, 111, 2, et peuvent par conséquent être considérées comme ses mères. Le triple vêtement dont il se revêt, IX, 108, 12, est une figure empruntée au même ordre d'idées. Les trois mères de Soma sont au vers IX, 33, 4, cf. 5, les trois paroles. Mais nous savons que les trois formes de la parole correspondent elles-mêmes, au moins primitivement, aux trois mondes. Du rapprochement des vers VIII, 83, 5 et 90, 14, on pourrait conclure que Soma a aussi trois filles. Au vers VIII, 83, 5, l'épithète *jâvant* « qui a une postérité » rappelle les épithètes *patnîvant* « qui a des épouses », VIII, 82, 22, et *gomant* « qui a des vaches », cette dernière figurant précisément au vers suivant, VIII, 83, 6. Dans le même vers, Soma reçoit l'épithète *trishadhastha* « qui a trois séjours ». C'est peut-être une raison de croire qu'il a une postérité dans chacun de ces trois séjours, postérité identique d'ailleurs aux éléments femelles appelés ailleurs ses mères ou ses épouses. Il se pourrait donc aussi que l'explication que nous avons précédemment[3] tentée du vers VIII, 90, 14, dût être modifiée en ce sens que les trois « progénitures » qui y figurent en même temps que Soma

1. La comparaison du vers précédent ne permet guère de douter qu'il s'agisse de Soma. D'après le même passage, Soma, en tant que cheval, a deux jougs.

2. Cf. la première partie du vers qui sera expliqué plus bas, p. 70.

3. I, p. 289.

devraient être considérées comme les filles de Soma lui-même. Ces trois filles, qui sont allées « au delà », et que le poète oppose à celles qui sont « descendues » dans l'hymne, pourraient être aussi rapprochées des trois formes cachées de la parole opposées à celle qui est la parole des hommes, I, 164, 45. C'est seulement dans le chapitre suivant que nous étudierons cette attribution aux espaces supraterrestres des nombres exprimant primitivement l'ensemble des divisions de l'Univers, ainsi que la signification du nombre sept dans les formules pareilles à celles des vers IX, 86, 25; 36; 102, 4, où figurent sept vaches mugissant après Soma, sept mères, et sept sœurs mères de Soma. Nous y verrons aussi comment, les nombres se multipliant l'un par l'autre, on en est venu à dire que trois fois sept femelles donnent le lait qui sert à cuire Soma, IX, 70, 1; 86, 21.

On peut identifier à peu près indifféremment à Agni ou à Soma le mâle, taureau de toutes les femelles, III, 56, 3, qui a trois mères et trois épouses, *ibid.* 5, le fils qui a trois mères à lui seul, VIII, 90, 6, le veau qui aperçoit sa mère multiforme dans les trois *yojana*, I, 164, 9, c'est-à-dire apparemment dans les trois mondes. Par une application secondaire du nombre trois, analogue à celles qui viennent d'être signalées, les vaches de trois sortes (ou au nombre de trois?) qui figurent avec le mâle au vers V, 47, 4, reçoivent sans distinction la qualification de « suprêmes ». Enfin, au mâle à trois mères, il faut comparer le mâle à deux mères, I, 112, 4.

§ II. — FORMULES APPLICABLES AUX ÉLÉMENTS DU CULTE

Quelquefois les formules concernant les rapports d'Agni avec les femelles, malgré leur indétermination, ne laissent guère pourtant d'hésitation possible qu'entre les prières ou les offrandes. Il en est ainsi, par exemple, au vers IV, 3, 2, où le poète invite Agni à prendre place sur l'autel en lui disant « Celles-ci sont tournées vers toi », au vers I, 145, 3, où des « cavales » sont mises avec les cuillers au nombre des femelles dont il est le « petit », *ibid.*, et qui s'avancent vers lui avec bienveillance, *ibid.* 4. Les femelles qui figurent avec Agni au vers I, 127, 5, sont expressément appelées les « infé-

rieures[1] ». Les différentes mères du feu ont toutes été considérées comme des « vêtements » d'Agni, cf. I, 26, 1. Mais ces vêtements sont vraisemblablement les offrandes ou les prières quand il s'en revêt « sur le nombril de la terre », X, 1, 6. La mère dans le sein de laquelle Agni s'établit comme sacrificateur, V, 1, 6, paraît être aussi une femelle terrestre, peut-être la terre elle-même, ou encore la place qu'on prépare pour le feu sur l'autel et qui est ailleurs comparée à une épouse accueillant son époux, IV, 3, 2. Cependant, le mythe du sacrifice céleste d'une part, et de l'autre les relations conçues entre le feu terrestre et les éléments femelles des phénomènes célestes, laissent souvent subsister pour les formules de ce genre la possibilité d'une double interprétation. La seconde conception, par exemple, permettrait d'entendre la qualification d'« amant du sacrifice » donnée à Agni, sans indication de ses amantes, X, 7, 5, en ce sens qu'il est, dans le sacrifice, l'amant des femelles célestes, eaux ou aurores.

Les vaches qui accompagnent le Soma que le prêtre offre à Indra, VIII, 3, 1 ; 13, 14 ; 71, 6 ; 81, 30 ; 83, 6, ou à Vâyu, I, 134, 2, ne peuvent être que le lait, les prières, ou encore les eaux qui ont servi à la préparation du breuvage. Même observation pour les « épouses » qui figurent dans une formule analogue, VIII, 82, 22, pour les vaches auxquelles le prêtre unit la liqueur « mâle », IX, 6, 6. Au vers VIII, 58, 5, les femelles répandues en même temps que les Somas sur le gazon sacré, aux acclamations des prêtres, sont seulement désignées par la qualification de « brillantes ». Enfin la mère dans le sein de laquelle il s'établit « chez nous », IX, 89, 1, ne peut guère représenter que la terre elle-même, ou peut-être la peau de vache sur laquelle il est pressé ; car elle paraît distincte de la cuve (cf. *ibid.*) dans le « ventre » de laquelle il est placé au vers IX, 95, 1. Dans tous ces passages le prêtre humain est mis directement en cause. Il n'est donc pas douteux qu'ils s'appliquent au sacrifice terrestre. Pour ne rien dire que d'absolument certain, on n'y peut joindre que sous la réserve d'une application, toujours possible, au sacrifice céleste, les passages qui nous montrent seulement Soma, ce « petit » qui mugit dans la cuve, IX, 71, 1, cf. 109,

1. Cf. au vers I, 128, 3, l'opposition des plateaux inférieurs et des plateaux supérieurs où Agni a fixé son séjour.

12 ; 110, 10, léché sur le tamis par ses mères, comme un veau l'est par les vaches, IX, 100, 7, ou désirant sa fiancée, *vadhûyuh*, alors qu'il se purifie sur la peau de brebis, IX, 69, 3, ou déposant sa semence dans un troupeau, en même temps qu'il s'établit dans les cuves, IX, 99, 6, ou s'unissant aux vaches dans la cuve, pareil à un homme qui va trouver une femme au rendez-vous, IX, 93, 2, ou rejoint dans la cuve par les vaches qui accourent vers lui comme vers un époux chéri, IX, 97, 22, ou comparé, toujours dans la cuve, à un homme entouré de femmes, IX, 86, 16, à un cheval qui court vers ses épouses (proprement, qui court à l'hymen [1]), IX, 96, 9. C'est sans doute aussi de vaches liturgiques que Soma est « oint » aux vers IX, 50, 5 ; 96, 22 ; 103, 2 ; 107, 22, et « revêtu » aux vers VIII, 1, 17 ; IX, 95, 1. La chose est certaine aux vers IX, 72, 1 ; 85, 5 ; 96, 14, d'après lesquels Soma est oint de vaches « dans la cuve », dans cette cuve que le vers IX, 74, 8, nous montre ointe elle-même de vaches; et il ne peut être question que du sacrifice terrestre au vers IX, 45, 3 : « *Nous* t'oignons de vaches », et aux vers IX, 8, 5, cf. 6 ; 104, 4, cf. 105, 4 : « *Nous* t'habillons, *nous* habillons ta couleur de vaches. » Il semble que la figure de la « cuisson » du Soma par les vaches, IX, 46, 4 ; 86, 17 ; 109, 15 et 17, cf. 97, 43, implique par elle-même l'idée d'un sacrifice. Cette formule bizarre paraît signifier en effet que le lait qu'on mêle à Soma, ou les prières qu'on chante en son honneur, complètent la préparation du breuvage sacré, comme une cuisson réelle complète la préparation des autres offrandes [2]. Et en effet, il est dit au vers IX, 84, 5, que les vaches cuisent le Soma avec le lait et avec les prières. Remarquons en passant que ces vaches étant en outre les mères de Soma, ce sont des « mères qui cuisent leur petit », IX, 1, 9, et que par une autre combinaison de figures, ce qui sert à cuire Soma, *âçir*, lui sert aussi de vêtement, IX, 75, 5. Il faut ajouter toutefois que la cuisson du Soma est rapprochée au vers X, 179, 3, non seulement de la cuisson de l'offrande dans le feu, mais de celle du lait dans le pis, autre figure sur laquelle nous aurons à revenir [3], et qui n'appartient plus à l'ordre des faits liturgiques, mais à celui des phénomènes naturels.

1. C'est le sens le plus sûr du mot *samana*.
2. Cf. l'article cité, p. 128.
3. Voir p. 83 et note 4.

§ III. — FORMULES APPLICABLES AUX ÉLÉMENTS DES PHÉNOMÈNES CÉLESTES

Voici maintenant quelques textes dont l'application aux éléments des phénomènes célestes est, ou vraisemblable, ou même certaine.

Dans la formule du vers I, 70, 9, adressée à Agni, « Tu es glorifié dans les vaches et dans les bois », on peut voir une opposition des mères célestes du feu au bois qui l'engendre sur la terre.

Le mâle qui, en mugissant après les vaches, fait retentir le ciel et la terre, IX, 97, 13, n'est sans doute pas le Soma terrestre. J'en dirai autant du taureau qui, se tenant au milieu des vaches, « contemple ces demeures inférieures », IX, 96,7. Au vers IX, 80, 2, où se rencontre la formule, d'ailleurs banale, « Les vaches ont mugi après toi », la matrice frappée par le fer vers laquelle s'élève le Soma terrestre, suggère, comme nous le verrons plus bas [1], l'idée de la mère qui a longtemps retenu le Soma céleste. La Pajrâ dont Soma est le fœtus, IX, 82, 4, est peut-être aussi une mère céleste, cf. I, 167, 6. Au vers IX, 26, 2, nous retrouvons encore les vaches qui mugissent après Soma : ce vers lui-même ne renferme aucune indication sur le point qui nous intéresse ici, mais il est placé entre deux autres concernant le Soma céleste. Enfin, c'est sur le plus haut plateau, c'est-à-dire dans le ciel, que les vaches, d'après le vers IX,31,5, font couler leur lait pour Soma. Ni les « vierges » qui le mettent en mouvement, tout en gonflant une « outre des grenouilles », IX, 1, 8, qui paraît être le nuage [2], ni les « sœurs » avec lesquelles, coulant sur le plateau de Trita [3], il fait briller le soleil, IX, 37, 4, ne peuvent être les doigts ou les prières d'un sacrificateur humain. Nous avons déjà relevé plus haut [4] les passages qui nous le montrent revêtu des rayons du soleil quand, pareil à un taureau, il mugit en faisant le tour des troupeaux, IX, 71, 9, ou qu'il va au rendez-vous des femmes dont il est l'époux, IX, 86, 32, et

1. P. 86.
2. Voir III, p. 9, en note.
3. Sacrificateur céleste (voir la seconde partie).
4. P. 43.

celui où il est comparé à l'éclair tonnant, quand, venant de la montagne suprême, il trouve les vaches cachées, IX, 87, 8, cf. 3 et 9. La figure du « vêtement » ou de l' « enveloppe » de vaches s'applique aux vaches célestes, probablement aux vers 3 et 5 de l'hymne IX, 14, d'après l'ensemble de cet hymne, et certainement au vers IX, 86, 27, qui nous montre Soma enveloppé de vaches sur le troisième plateau, dans l'espace brillant du ciel (cf. encore IX, 100, 9). Il en est de même de la figure de la « cuisson » au vers I, 84, 11, où les vaches qui cuisent Soma sont les vaches d'Indra, qui accompagnent ce dieu, *ibid.* 10, et au vers VIII, 58, 3, cf. 6, où elles sont placées dans les trois espaces du ciel, au vers IX, 70, 1 enfin, où nous lisons que trois fois sept vaches ont donné à Soma ce qui sert à le cuire, *âçiram*, dans le ciel antique. Nous retrouverons plus loin les passages où la même figure est combinée avec celle de la « tête », représentant la forme supérieure de Soma dans le ciel, IX, 93, 3, ou le ciel lui-même, IX, 71, 4. Remarquons enfin que les formules où Soma est représenté comme un héros au milieu des vaches, IX, 16, 6; 62, 19, cf. 87, 7; 89, 3, renferment au moins une allusion aux vaches célestes, les seules dont on puisse dire qu'il en est le conquérant, et qu'en revanche celles qui nous le montrent préparé avec les vaches, III, 35, 8, « orné de vaches », IX, 61, 13, dans des eaux qui paraissent être les eaux célestes[1], renferment une allusion non moins évidente aux vaches du sacrifice.

Le fœtus placé au milieu des femelles « de la demeure », *vrijanîshu*, I, 164, 9, est probablement l'un des deux éléments mâles du sacrifice terrestre, au milieu du lait, des offrandes ou des prières. Mais ailleurs le mâle nommé en compagnie de vaches qui du reste sont représentées elles-mêmes « nageant dans les eaux » est désigné par le qualificatif[2] *nabhanya*, VII, 42, 1, qui paraît nous reporter au nuage. Celui qui, au vers X, 144, 4, est « caressé » par sa mère et la « caresse » lui-même, est un oiseau qui a pénétré dans la mer, évidemment dans la mer céleste, et qui embrasse du regard le monde entier. Enfin le taureau qui, au vers V, 43, 13, « se revêt des femmes », a trois cornes, correspondant vraisemblablement aux trois mondes. J'ai montré ail-

1. Voir pour III, 35, 8, l'opposition des termes *narah*, *parvatâh*, *âpah*, et comparer pour IX, 61, 13, les vers 7, 8, 10 du même hymne.
2. Cf. I, 149, 3, le cheval *nabhanya*.

leurs [1] que certaines formules bizarres telles que « la flèche attachée aux vaches (posée sur la corde de l'arc) », VI,75,11, « les oiseaux (flèches) tenus par les bras sur la vache », VI, 46,14, cf. X,27,22, « le char attaché aux vaches » ou « enveloppé de vaches (muni de courroies) », VI, 47, 26 et 27, lors même qu'elles seraient appliquées à des flèches et à des chars réels, seraient autant d'allusions à l'union de l'élément mâle et des éléments femelles des phénomènes célestes, et particulièrement à celle de l'éclair, prototype céleste de la flèche et du char de bataille, avec les eaux de la nuée représentées comme des vaches. Quant aux formules où le mâle est désigné par un nom propre, nous devons en renvoyer l'examen aux parties de cet ouvrage où seront étudiés les personnages mythiques qui portent ces noms. Dès maintenant pourtant nous pouvons signaler à titre de spécimens le mythe de Tvashtri au milieu des femmes célestes, I, 22, 9; 161, 4 et celui de Pûshan, amant de sa sœur et de sa mère, VI, 55, 4 et 5. C'est aussi plus tard, à propos des différentes légendes dont se composent l'histoire mythique d'Indra et celle des Açvins que nous aurons à parler du fils de la vierge, IV, 19, 9; 30, 16, et du fils de la femme de l'eunuque, X, 65, 12. La vierge et la femme de l'eunuque rentrent d'ailleurs dans la même conception mythique que la stérile qui enfante, X, 31, 10.

§ IV. — RAPPORTS ENTRE UN MALE ET DES FEMELLES APPARTENANT A DES MONDES DIFFÉRENTS.

Dans d'autres passages, le mâle et les femelles paraissent appartenir à des mondes différents, en sorte que leurs relations peuvent être considérées comme symbolisant l'action exercée par le sacrifice sur les phénomènes célestes. Tels sont le vers V, 6, 7, où les flammes d'Agni sont représentées comme des chevaux, s'élançant, avec des ailes aux pieds, vers les étables des vaches, le vers X, 5, 1, d'après lequel le même Agni « cherche le pis » dans un lieu mystérieux appelé « le sein des deux qui sont cachés », le vers IX, 71, 5, qui nous montre Soma se dirigeant vers le séjour caché de la vache. Les vaches dont il s'agit dans ces pas-

1. Voir l'article cité, p. 134-136.

sages sont évidemment des vaches célestes. Il est moins sûr qu'Agni et Soma y figurent en tant qu'éléments du sacrifice. C'est pourtant l'hypothèse la plus probable, l'idée d'un mouvement d'Agni ou de Soma vers les vaches s'accordant très bien avec celle d'un séjour différent du mâle et des femelles. J'expliquerais de même les vers IV, 1, 9; V, 12, 2, et X, 5, 5, qui nous montrent Agni fendant le pis brillant des vaches, et faisant couler les torrents de la loi, ou apparaître les sept sœurs brillantes.

Aucune hésitation ne paraît possible au vers X, 79, 3, où il est dit d'Agni « cherchant la retraite cachée de la mère » qu'il « rampe sur les plantes ». L'auteur du vers X, 12, 1, pour dire d'Agni, de l'Agni qui « fait faire le sacrifice aux mortels », c'est-à-dire encore du feu de l'autel, qu'il se dirige vers sa mère céleste, emploie l'expression équivalente [1] « allant vers son *souffle* ».

Ailleurs, ce sont les vaches elles-mêmes qui s'éveillent [2] « en face » d'Agni « allumé », VII, 9, 4, et auxquelles il imprime un mouvement de haut en bas, *nîc*ih, I, 66, 9, pareil au sien propre quand il descend du ciel sur la terre, *nyan*, X, 27, 13 et 142, 5. Le même mot *nîcîh* exprime encore, au vers 10 de l'hymne I, 72, à Agni, le mouvement des femelles brillantes qui apparaissent aux sacrificateurs [3]. C'est aussi un mouvement de haut en bas, *avâsya*, qui, d'après le vers 10 de l'hymne I, 140, a été imprimé par Agni aux mères [4], et le poète, en rappelant cette action exercée, sans doute par le feu des anciens sacrifices, sur les femelles célestes, semble exprimer l'espoir qu'elle le sera de nouveau par le feu qu'il invite à briller chez ses bienfaiteurs [5].

Au surplus, c'est une idée banale dans les hymnes que la vache, ou les vaches célestes, I, 153, 3, cf. V, 43, 1, et *passim*, donnent leur lait au sacrificateur. Il était impossible qu'elles ne fussent pas considérées avant tout comme nourrissant l'élément mâle du sacrifice qui est leur veau. Dans telle formule même où le nourrisson de la vache céleste est représenté comme un chantre qui s'éveille à l'aurore, VII, 68, 9, il se pourrait bien que ce nourrisson fût Agni. Le

1. Sur les emplois du mot *asu*, « souffle », voir III, p. 71-72.
2. Cf. les formules du même genre, où Agni est représenté s'éveillant en face des aurores, plus haut, p. 14.
3. Cf. encore, pour l'emploi de *nîcî*, V, 44, 4; VIII, 90, 13.
4. Proprement, à celles qui ont un petit, *çiçumatîh*.
5. Cf. le vers précédent.

« sacrificateur » du vers I, 180, 3, est certainement le feu même du sacrifice, puisqu'il est comparé à un serpent brillant au milieu du bois. Je comprends le passage entier en ce sens que les Açvins mettent « le lait cuit dans la vache crue », lorsqu'Agni sacrifie. On verra plus loin[1] que les formules de ce genre s'appliquent aux phénomènes célestes.

Citons encore dans le même ordre d'idées la formule du vers X, 60, 11 : « La vache donne son lait de haut en bas. » On pourra sans doute être tenté d'appliquer simplement cette formule aux vaches réelles ; mais l'idée de la vache céleste est naturellement suggérée par les deux autres formules renfermées dans le même vers « Le vent souffle de haut en bas » et « Le soleil chauffe de haut en bas ».

Au vers IX, 38, 4, c'est l'élément mâle, c'est Soma, qui descend du ciel sur la terre, pour y rejoindre une femelle qui d'ailleurs est considérée, non comme sa mère, mais comme son amante : « Pareil à un aigle, il descend parmi les races humaines, venant comme un amant vers une femme. »

§ V. — RAPPORTS ENTRE LE MALE ET DEUX SORTES DE FEMELLES APPARTENANT A DES MONDES DIFFÉRENTS

Il arrive aussi quelquefois que le mâle est mis en rapport dans une même formule avec deux sortes de femelles qui paraissent appartenir, les unes au ciel, les autres à la terre[2]. C'est ainsi qu'au vers I, 144, 2, les « bonnes laitières », autrement dit les « vaches » de la loi, qui mugissent après Agni, enfermées dans le séjour du dieu comme dans leur matrice, paraissent opposées, en tant que prières du sacrifice terrestre, aux eaux dans le sein desquelles ce même Agni a habité, suçant « les breuvages avec lesquels il s'avance », c'est-à-dire les eaux elles-mêmes. Au vers V, 3, 2, les jeunes filles dont Agni, identifié à Aryaman, protège[3] l'essence secrète (comme il protège au vers suivant l'essence secrète des vaches), semblent opposées aussi, en tant que femelles

1. P. 83 et note 4.

2. Cf. ce qui a été dit déjà plus haut de la signification des nombres dans les formules relatives aux rapports du mâle avec les femelles, p. 52.

3. Je corrige ici le texte en accentuant *bibharshi*. La comparaison du vers 3, *tena pâsi guhyam nâma gonâm*, me paraît mettre hors de doute le sens que j'adopte pour celui-ci.

célestes, aux vaches dont le même Agni, identifié à Mitra[1], est « oint » quand il unit dans une même pensée le sacrifiant et sa femme, c'est-à-dire quand il accomplit leur sacrifice. Même opposition au vers III, 7, 2, entre les vaches divines, et habitant le ciel, qui servent de cavales à Agni, et la vache unique[2] qui tourne autour de lui quand il repose dans le séjour de la loi. Ce passage offre une assez frappante ressemblance avec un autre où une vache bonne laitière, qui nourrit Apâ*m* Napât, paraît également opposée, comme femelle du sacrifice terrestre, aux eaux célestes au milieu desquelles il brille, II, 35, 7.

D'autres formules, où figurent également deux sortes de femelles, nous montrent le mâle allant des unes aux autres, ce qui ne peut guère s'expliquer que par sa descente du ciel sur la terre ou par son retour de la terre au ciel.

Tel est le vers 4 de l'hymne X, 1, à Agni : « Les mères bonnes nourrices t'entourent en te donnant la nourriture ; tu vas les retrouver sous l'autre forme qu'elles ont prise ; tu joues le rôle de sacrificateur parmi les races humaines. » Ces formes différentes des mêmes mères ne peuvent, ce semble, appartenir qu'à des mondes différents. C'est en ce sens qu'il est dit des femelles dont les métamorphoses font le sujet du vers 7 de l'hymne I, 140, adressé également à Agni : « Elles prennent une forme différente en compagnie du père et de la mère, » c'est-à-dire elles prennent une forme sur terre et une autre dans le ciel[3]. Signalons encore à propos de ces changements de formes des femelles, un mythe sur lequel nous aurons à revenir, celui de Sara*n*yû, fille de Tvash*t*ri, mère de Yama et épouse de Vivasvat, immortelle que les dieux ont cachée aux mortels en lui substituant, pour la donner à Vivasvat, une sorte d'image d'elle-même, X, 17, 1 et 2. Nous verrons également que la nymphe céleste Urvaçî, a séjourné chez les mortels sous une autre forme, *virûpâ*, X, 95, 16, et que l'épithète *vish*u*rûpâ*, appliquée à Yamî, X, 10, 2, peut s'expliquer dans le même ordre d'idées. La forme terrestre de la femelle céleste est naturellement, soit l'offrande, soit la prière. Et en effet,

1. Voir vol. III, p. 134 et suivantes.

2. Cf. plus bas, la vache qui nourrit *seule* le veau qui lui appartient en commun avec la vache céleste, p. 72 et suiv.

3. Cf. le vers III, 54, 6, où il est dit inversement que le ciel et la terre établissent leur demeure en des lieux différents, comme l'oiseau, c'est-à-dire comme le mâle à double forme, Agni ou Soma.

il est question, au vers X, 13, 3, de l'imitation d'une femelle céleste au moyen de la parole. On peut voir une allusion à la même idée dans cette comparaison du vers IV, 5, 3 : « Agni m'a enseigné la prière, lui qui l'a trouvée, comme le séjour mystérieux de la vache. »

Revenons maintenant aux pérégrinations du mâle entre les deux mondes. Du vers X, 1, 4, où nous avons vu Agni « retournant » vers des femelles qui ont pris une autre forme, on peut rapprocher le vers 7 de l'hymne VIII, 43 : « Prenant pour nourriture les plantes, Agni ne se lasse pas de les dévorer, *retournant vers les jeunes.* » Il semble bien que ces jeunes femelles vers lesquelles il « retourne » en dévorant le bois, sont des femelles célestes, les eaux, par exemple, d'où, selon le vers 9 du même hymne, il descend dans les plantes pour y renaître comme dans une matrice. L'hymne I, 140, à Agni, dont nous avons cité tout à l'heure le vers 7 sur les femelles qui « prennent une forme différente en compagnie du père et de la mère », nous montre au vers 8 des vierges chevelues qui, déjà mortes, se sont relevées : c'est Agni lui-même qui les délivre de la vieillesse et qui leur rend le souffle. Il y a lieu de se demander si l'idée exprimée au vers VIII, 43, 7, par le terme « jeunes » n'est pas analogue à celle qui l'est ici et ailleurs sous la forme d'une résurrection ou d'un rajeunissement.

Les formules du même genre, en effet, ne sont pas rares. Au vers III, 55, 16, il est question de vaches qui rajeunissent sans cesse. A la naissance d'Agni, d'après le vers V, 2, 4, les « chenues » redeviennent jeunes. Ces formules d'ailleurs sont, par elles-mêmes, susceptibles de plusieurs applications. Si j'ai cru tout à l'heure pouvoir considérer les « jeunes » vers lesquelles Agni « retourne » en dévorant les plantes, comme représentant les eaux célestes, je dois rappeler maintenant que l'aurore[1] d'une part, les prières[2] de l'autre, sont aussi des femelles à la fois vieilles et jeunes, c'est-à-dire rajeunissant toujours.

Ainsi, les différentes sortes de femelles peuvent être appelées jeunes parce qu'elles se renouvellent sans cesse. Mais il semble bien que cette même qualification, donnée aux mères

1. I, p. 247.
2. I, p. 293. Aux passages cités, ajoutez III, 1, 6, où les sept prières sont appelées à la fois vieilles et jeunes, et IX, 86, 4, où les « vieilles » répandues par les *Rishis* sont sans doute aussi les prières.

ou aux épouses d'Agni, désigne aussi quelquefois les dernières qui l'enfantent ou auxquelles il s'unit, dans l'un quelconque des mondes, par opposition à celles auxquelles il s'est uni ou qui l'ont enfanté précédemment dans un autre monde. C'est ainsi que j'avais d'avance interprété le vers VIII, 43, 7, qui a été l'occasion des observations qui précèdent. La même idée peut seule, à mon avis, rendre bien compte de certaines formules qui opposent des femelles anciennes à des femelles nouvelles en nous montrant Agni allant des unes aux autres. « Séjournant dans les anciennes, il monte[1] sur les nouvelles », dit l'auteur du vers III, 55, 5, qui nous le présente ensuite « au milieu des jeunes à peine nées ». Voici maintenant le vers I, 141, 5 : « Ensuite il est entré dans les mères au milieu desquelles il brille ; il s'accroît largement sans éprouver aucun dommage ; quand il est monté sur les anciennes, sur celles qui sont depuis longtemps en mouvement, il descend dans les nouvelles, dans les jeunes. » L'opposition si nettement indiquée dans ces passages rappelle celle qui a été précédemment[2] relevée entre les eaux et les plantes. Je crois toutefois qu'au vers I, 95, 10, le mot *prasû* doit être pris, non dans le sens de « plante », comme je l'avais fait précédemment[3], mais dans le sens plus général de « mère », et que les « mères nouvelles » dans lesquelles Agni entre après avoir dévoré tout ce qui est vieux, c'est-à-dire apparemment le vieux bois (cf. III, 23, 1), sont les eaux où il retourne en montant de la terre au ciel. Cela n'empêche pas que dans tel autre des passages cités[4], les femelles nouvelles ne puissent représenter par opposition aux eaux du ciel, soit les plantes, soit encore les offrandes ou les prières du sacrifice. A l'appui de cette dernière interprétation, on peut citer le vers I, 144, 5, où il est dit d'Agni, descendant de l'île (céleste) par le penchant des montagnes (des nuages), qu'il s'est « revêtu de lois *nouvelles* »[5], apparemment des lois des prières, autrement dit, des prières elles-mêmes, les

1. *Anûrudh*, cf. *ruh* (*rudh*) avec *anu*, I, 141, 5.

2. I, p. 17, et II, p. 17. Voir surtout le vers VIII, 43, 9, signalé de nouveau ci-dessus, p. 63.

3. I, p. 18.

4. Et au vers VII, 9, 3, où le mot *prasû* « mère » peut très bien désigner les plantes.

5. Cf. pour le sens de *vayunâ*, I, 145, 5, pour celui de *adhita*, IX, 68, 1, et pour la combinaison des deux, X, 114, 3, puis IX, 97, 12. On sait que la figure du vêtement est très souvent employée pour exprimer les rapports de l'élément mâle, Agni ou Soma, avec ses différentes mères.

prières étant mentionnées dans le premier hémistiche du même vers. Les mères, ou plus généralement les femelles « nouvelles », paraissent être toujours les dernières au milieu desquelles le mâle vient à passer dans la série ininterrompue de ses pérégrinations du ciel à la terre et de la terre au ciel[1]. C'est ainsi du reste qu'Agni lui-même, vieux et « chenu », III, 55, 9, dans certaines femelles, est appelé « très jeune » ou « le plus jeune », *yavishtha*, VII, 4, 2 et *passim*, à chaque fois qu'il renaît d'une autre mère.

C'est encore par l'idée des migrations incessantes du mâle, passant alternativement d'un monde à l'autre, que j'explique certaines formules où il est question de ses rapports avec deux sortes de femelles distinguées les unes des autres par les termes de « réunies » et de « séparées ». La « réunion » et la « séparation » ne peuvent guère s'entendre des rapports de ces femelles entre elles. On ne sait trop, en effet, ce que pourraient être, dans ce sens, les femelles réunies par opposition aux femelles séparées. Il s'agit donc de leurs rapports avec le mâle. Les « réunies » sont celles qui habitent le monde où le mâle est actuellement présent; les « séparées » sont celles qui habitent un autre monde où le mâle va d'ailleurs bientôt les rejoindre. Tel est le sens d'une formule qui se rencontre deux fois, au vers I, 164, 31 et au vers X, 177, 3 : « J'ai vu le gardien qui ne prend pas de repos allant et venant par les chemins; se revêtant des réunies, se revêtant des séparées[2], il voyage dans les mondes. » Là, l'idée des pérégrinations du mâle est formellement exprimée. Ailleurs, c'est celle des formes différentes que prennent dans les deux mondes les femelles, les unes séparées, les autres réunies, avec lesquelles il est mis en rapport. Le vers 7 de l'hymne I, 140, à Agni, à la suite de la formule « Il saisit les réunies et les séparées », place cette autre formule que nous avons déjà eu l'occasion de citer plus haut[3] : « Elles prennent une forme différente avec le père et la mère. » On peut expliquer encore dans le même ordre d'idées le vers III, 55, 15, où à la mention de deux séjours, l'un caché, l'autre visible,

1. Toutefois, les « nouvelles » ne sont en réalité que « rajeunies », ce qui permet aussi, à un autre point de vue, de les appeler anciennes. De là les vers X, 4, 5 et IX, 68, 2, qui nous montrent, l'un Agni naissant « nou- » au milieu des vieilles, l'autre Soma mugissant après les anciennes.

2. *Sadhrîcîh* et *vishûcîh*, proprement « celles qui sont dans la même direction » et « celles qui sont dans une direction différente. »

3. P. 62.

d'Agni (ou de ses mères, cf. 12-14), succède celle d'un chemin qui réunit et qui sépare [1]. Ce chemin, allant d'un monde à l'autre, ne réunit Agni aux femelles de l'un de ces mondes, que pour le séparer de celles de l'autre [2]. Au vers IX, 84, 2, où Soma est représenté coulant autour de tous les mondes, et faisant « la réunion » et « la séparation », l'allusion aux femelles semble évidente; car le poète le compare au soleil « poursuivant » l'aurore (cf. I, 115, 2).

Nous reviendrons plus loin sur le vers 5 de l'hymne V, 2, à Agni, où le prêtre se plaint de ce que son « petit mâle », c'est-à-dire le feu du sacrifice, a été séparé des « vaches », qui sont là les vaches célestes : ce sont ces vaches elles-mêmes qui doivent venir le retrouver. Inversement, au vers 3 de l'hymne II, 35 à Apâm Napât, dans la formule « Les unes vont avec lui, les autres vont vers lui », les femelles qui « vont vers le fils des eaux » paraissent représenter les offrandes ou les prières du sacrifice terrestre par opposition aux eaux du ciel qui « vont avec lui ».

Nous voyons aussi opposées, sinon dans une même formule, au moins dans des passages dont le rapprochement semble inévitable, une femelle « étendue sur le dos », *uttânâ*, et des femelles « penchées », *jihmâh*. Le sens de la seconde qualification paraît devoir être déterminé par la comparaison des textes qui nous montrent l'urne, la source, la mer céleste penchée, I, 85, 11 ; VIII, 40, 5, penchée et retournée sens dessus dessous, I, 116, 9, pour déverser ses eaux sur la terre. En fait, les femelles « penchées » dans le sein desquelles Agni se tient droit, I, 95, 5, sont évidemment les eaux du ciel au vers II, 35, 9, où Agni figure sous le nom d'Apâm Napât, et revêtu de l'éclair. Par opposition aux femelles « penchées », c'est-à-dire, d'après notre interprétation, tournées vers la terre, la femelle « étendue sur le dos » où Agni a été engendré, II, 10, 3, et qu'il tette, en se dressant, au moyen des cuillers du sacrifice, V, 1, 3, paraît représenter une femelle terrestre, probablement la terre elle-même. La même qualification est en effet expres-

1. Proprement « dirigé dans le même sens » et « dirigé dans un sens différent ». Ce sont les mêmes termes, sauf la légère différence de *sadhricînî* et de *sadhrici*, qui servent à distinguer les femelles aux vers I, 164, 31 et X, 177, 3.

2. Ailleurs, on dit que le mâle a deux chemins, X, 61, 20, parce qu'il suit le chemin de la terre au ciel, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre.

sément donnée à la terre[1] au vers X, 142, 5, qui nous montre Agni venant vers elle (cf. I, 95, 10), en se dirigeant de haut en bas, *nyan*. Par le dernier détail, ce passage se rattache à ceux qui ont été cités tout à l'heure sur les migrations du mâle. On en peut rapprocher cette invitation adressée au prêtre dans un hymne à Agni, III, 29, 3 : « Fais-le descendre sur celle qui est étendue sur le dos. » Mais la même formule se retrouve mot pour mot dans un autre vers, X, 27, 13, où la phrase : « Il vient, en se dirigeant de haut en bas, vers la terre étendue sur le dos » est précédée de celle-ci : « Séjournant dans son sein, il fait périr celle qui est droite. » L'opposition, évidemment intentionnelle, des deux phrases, suggère naturellement l'idée que la femelle « droite » est une femelle céleste. Les mêmes femelles que les *R*ishis nous montrent « penchées » quand elles laissent couler leur lait sur la terre, ont pu être représentées « droites » quand elles le retiennent, ou encore quand, selon une idée plus d'une fois exprimée, elles tardent à enfanter le feu céleste. Et en effet, nous voyons qu'ici Agni, ou plus exactement le mâle, non autrement désigné, fait périr sa mère, sans doute en sortant de son sein de vive force[2]. Signalons encore, avant de quitter la femelle « étendue sur le dos », c'est-à-dire la terre, un dernier passage, I, 164, 14, exprimant l'action du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes, et d'après lequel les « dix » qui sont « attelés » sur cette femelle, c'est-à-dire les dix doigts du sacrificateur, traînent la roue de la loi ou de l'ordre universel.

L'auteur du vers I, 95, 8, dit de la prière du poète[3], en lui opposant les vaches, les « eaux », auxquelles le feu s'unit sous sa forme « supérieure », qu'elle « nettoie le fond ». Pour comprendre cette expression bizarre, il faut, d'une part, se rappeler les nombreuses formules qui nous montrent le mâle « nettoyé » par ses mères ; de l'autre, remarquer que le « fond » peut représenter ici, et au vers suivant, I, 95, 9[4],

1. Elle l'est aussi aux deux mondes, si, comme il y a tout lieu de le croire, ce sont eux qui sont appelés les deux cuves au vers I, 164, 33. Mais les mêmes poètes qui désignent le ciel et la terre par le duel du nom de la terre seule ont bien pû donner aussi au couple une épithète qui ne convient proprement qu'à l'un des deux membres de ce couple.

2. Cf. plus bas, p. 85. On remarquera aussi au vers suivant l'opposition de la vache terrestre qui lèche le veau et de la vache céleste qui l'abandonne. Cf. plus bas, p. 72.

3. Littéralement « le poète, la prière », ἓν διὰ δυοῖν.

4. Si l'on rapporte *te*, non à *jrayah* mais à *budhnam*.

comme au vers III, 55, 7 [1], une forme cachée d'Agni, la forme « supérieure » du feu qui « s'unit aux eaux ». L'idée exprimée serait donc celle d'une action de la prière sur le feu céleste. Au vers I, 164, 9, au contraire, le « fœtus qui se tient au milieu des femelles de la demeure [2] » paraît bien être l'élément mâle du sacrifice. Mais c'est alors cet élément mâle qui exerce sur le ciel, de concert avec la Dakshi*n*â ou salaire du sacrifice, une action que le poète décrit en ces termes : « La mère (céleste) a été attelée au joug de la Dakshi*n*â... Le veau a mugi, il a aperçu la vache qui prend toutes les formes dans les trois *yojanas.* » Agni est aussi associé, au moins indirectement, à l'action que les vers I, 73, 6 et 141, 1, appartenant à des hymnes composés en son honneur, semblent attribuer aux femelles terrestres sur les femelles célestes. Dans le premier, nous voyons les rivières sortir de la montagne, c'est-à-dire les eaux tomber du nuage, à l'appel des « vaches de la loi », représentant sans doute les prières. Dans le second, les vaches de la loi représenteraient au contraire les femelles célestes qui sont « amenées » quand la prière « réussit » [3]. Agni joue aussi un grand rôle dans l'hymne III, 55, où nous lisons au vers 8, que la prière « s'avance entre (les deux mondes) au-devant du don de la vache ». Le vers X, 20, 2, porte expressément que c'est sous sa loi que les femelles désignées par le mot *enî* [4] « cherchent le pis de la mère dans le ciel », et il semble bien qu'une telle formule ne peut s'appliquer qu'aux femelles liturgiques, à la recherche des trésors célestes. C'est ainsi que la prière à laquelle le vers IX, 69, 1, associe, non plus Agni, mais Soma, est comparée à un veau qui tette sa mère. Au vers IX, 75, 3, c'est Soma lui-même qui fait briller les aurores, alors que les vaches [5] de la loi mugissent après lui. Ces vaches de la loi paraissent être encore les prières. J'en dirai autant des sœurs, épouses d'Agni, qui, selon l'expression du vers I, 71, 1, ont « goûté » la noire et la rouge, c'est-à-dire sont entrées en jouissance de la nuit et de l'aurore. Au vers X, 8, 3, nous retrouvons l'expression « goûter » ; mais

1. Voir plus bas, p. 87.
2. Je ne crois pas qu'on puisse séparer *vrijani* de *vrijana*, cf. *vrijanya*.
3. Cf. les formules telles que « Indra a fait trouver la vache par la prière », *littéralement* « a rendu la vache facile à trouver pour la prière ». X, 112, 8. Nous les retrouverons dans la deuxième partie.
4. On traduit ordinairement « biche ».
5. Proprement « celles qui donnent le lait ».

là, celles qui « goûtent » sont les femelles célestes, ou, comme dit le poète, les brillantes « au fond desquelles est le cheval »[1], c'est-à-dire qui enveloppent la forme céleste du mâle assimilé à un cheval. Et ce qu'elles goûtent, « dans le séjour de la loi », lorsqu'Agni, « torrent de lumière déposé dans le sacrifice », s'envole, c'est-à-dire, apparemment, remonte au ciel, c'est « elles-mêmes », *tanvah*, c'est-à-dire ces autres formes d'elles-mêmes qui constituent les éléments femelles du sacrifice. En effet, les offrandes et les prières profitent aux femelles célestes. Ainsi, l'on dit des vaches qui « cuisent » Soma « à la tête », c'est-à-dire au plus haut du ciel[2], qu'elles mangent l'offrande, IX, 71, 4, des vaches, « cuisant » également le Soma, qui sont les compagnes d'Indra, qu'elles boivent la liqueur « séparée »[3], I, 84, 10 et 11[4]; de la vache, mère des Maruts, qu'elle tette, VIII, 83, 1; de la vache de Vâyu, qu'elle s'approche pour boire le Soma, I, 2, 3[5]; enfin, des vaches qui font couler leur lait « de la tête de l'oiseau », c'est-à-dire toujours, comme nous le verrons[6], du plus haut du ciel, qu'elles boivent l'eau « par le pied », I, 164, 7. Cette eau qu'elles boivent « par le pied », apparemment parce qu'elle leur arrive de bas en haut[7], ne peut représenter que l'offrande ou la prière. C'est dans le même sens que le vers I, 164, 51, parle d'une eau qui monte et descend journellement.

1. *Açvabudhnâh*. C'est se contenter trop aisément que de traduire ce mot, comme le font M. Roth, M. Grassmann et M. Ludwig, « portées » ou « traînées par des chevaux ». Cf., d'une part, les sept fonds de l'océan céleste, VIII, 40, 5, et de l'autre la montagne qui ne livre pas le cheval, V, 54, 5.

2. Voir p. 81.

3. *Vishûvant*, la forme *terrestre* du Soma. Cf. plus haut, les femelles « réunies » et les femelles « séparées ». Cf. aussi I, 164, 43. Plus tard, le mot *vishûvant* a désigné le jour du milieu dans une fête d'une année, et par suite l'équinoxe. Il signifie en réalité, non pas « qui est au milieu », mais qui est « distingué » des autres, « saillant » et par suite « supérieur » aux autres. De là la comparaison du jour *vishûvant* à la tête (et non à la poitrine) entre les épaules, et la promesse à ceux qui célèbrent ce jour de devenir *vishûvantas*, c'est-à-dire distingués des autres. (Ait. Br., IV, 22.)

4. C'est peut-être dans le même sens qu'il est dit au vers IX, 9, 6, que Soma a « contenté » les femelles divines.

5. Dans une énigme dont la première partie a été déjà expliquée plus haut, p. 27. « Ils ont mis la femme dans le fœtus, le veau dans la bouche », X, 53, 11, si la bouche dont il s'agit était celle de la mère du veau, nous aurions peut-être une nouvelle allusion à la femelle céleste buvant le Soma terrestre.

6. P. 82.

7. Cf. ci-après, p. 90, la vache qui est représentée nourrissant « par le pied » son petit placé sur la terre, tandis qu'elle est elle-même dans le ciel. Au vers I, 164, 40, également, c'est la vache céleste qui est invitée à boire.

On aurait tort de chercher dans l'eau qui monte les vapeurs dont se forment les nuages. Ce qui préoccupe surtout les Rishis n'est pas la physique, mais la liturgie. L'eau qui descend est bien l'eau des nuages, mais l'eau qui monte est l'offrande : car, d'après le même vers, si ce sont les nuages qui récréent la terre, ce sont les « feux » qui récréent le ciel; et ces feux qui, dans une antithèse aussi bien marquée, ne peuvent être que des feux terrestres, les feux des sacrifices, ne peuvent aussi porter dans le ciel d'autre eau que l'offrande. Cela n'empêche pas le poète de dire que c'est une même eau qui monte et descend ainsi. Les éléments femelles du culte sont, en effet, considérés comme identiques de leur nature à ceux des phénomènes célestes. Cette observation nous ramène aux femelles « qui se goûtent elles-mêmes ». Une expression analogue se retrouve au vers X, 100, 10, où les vaches auxquelles elle est appliquée paraissent être des vaches réelles, se nourrissant des vaches célestes, c'est-à-dire buvant l'eau de la pluie : « Soyez-vous à vous-mêmes votre propre remède. »

Les rapports du mâle avec les femelles paraissent conçus comme une union sexuelle entre le mâle céleste et les femelles terrestres au vers IX, 72, 3, qui nous montre Soma se dirigeant vers les vaches malgré le cri de la Fille du Soleil. Nous verrons plus loin [1] que cette dernière est une amante céleste de Soma. Le vers ajoute d'ailleurs qu'il habite avec deux groupes de sœurs [2]. Au vers IX, 93, 1, où figurent « les filles du Soleil » (au pluriel), Soma échappe également à ces femelles célestes, probablement pour se rendre à l'appel des prières, mentionnées dans l'hémistiche précédent.

Nulle part les rapports du mâle avec deux sortes de femelles dont les unes habitent le même monde que lui, et les autres un autre monde, ne sont plus nettement indiqués que dans le vers III, 55, 17 : « Quand le mâle mugit au milieu des unes, c'est dans un autre troupeau qu'il dépose sa semence. » Cette formule a pu servir à exprimer à la fois l'union du mâle céleste avec les femelles terrestres et celle du mâle terrestre avec les femelles célestes, l'action du ciel sur la terre et l'action de la terre sur le ciel que nous avons vues opposées l'une à l'autre au vers I, 164, 51 : « Cette

1. Dans le chapitre de la troisième partie consacré aux Açvins.
2. Voir plus haut, p. 53.

même eau monte et descend journellement : les nuages récréent la terre, les feux récréent le ciel. »

§ VI. — SUITE DU PRÉCÉDENT. — LA FEMELLE CACHÉE. — SES RAPPORTS AVEC LE MALE CACHÉ ET LE MALE VISIBLE.

Des données non moins intéressantes sur les relations du mâle avec des femelles appartenant à des mondes différents, sont celles des textes qui opposent l'une à l'autre deux de ses mères, l'une comme lui donnant toujours, l'autre comme lui refusant quelquefois son lait.

L'idée d'une mère céleste qui abandonne sa progéniture est familière aux poètes védiques. C'est ainsi que nous verrons Aditi « rejeter » Mârtâ*nd*a, X, 72, 8 et 9 [1], et Sara*n*yû abandonner ses deux jumeaux, X, 17, 2 [2]. On peut rapprocher de ces faits, en raison de l'assimilation fréquente dans la mythologie védique du personnage de la mère et de celui de l'épouse, la fuite d'Urvaçî, abandonnant son époux Purûravas, dans l'hymne X, 95 [3]. Il est aussi fait allusion dans plusieurs passages à l'idée que la vache céleste se dérobe parfois au sacrificateur qui veut la traire. On prie Sarasvatî de ne pas refuser son lait, VI, 61, 14 [4]. On demande à Indra et Varu*n*a une vache qui ne refuse pas son lait, IV, 42, 10. Aux vers 11 et 12 de l'hymne VI, 48, la vache « qui ne refuse pas son lait », que les prêtres doivent amener au sacrificateur par le moyen d'une prière nouvelle, paraît être la même qui a donné à la troupe divine des Maruts un lait de gloire et d'immortalité. On pourrait donc l'assimiler à P*r*içni, qui passe, comme nous le verrons, pour la mère des Maruts. Remarquons que P*r*içni, d'après le vers 22 du même hymne VI, 48, donne tout son lait en une fois, ce qu'il faut peut-être entendre en ce sens que, comme celui de la vache dont il est question au vers X, 87, 17, son lait est annuel [5], c'est-à-dire ne coule qu'une

1. Vol. III, p. 107.
2. Voir la deuxième partie.
3. Voir p. 96.
4. Les vers 11 et 12 du même hymne ne permettent pas de croire que, dans cet hymne, Sarasvatî représente seulement une rivière terrestre.
5. Cf. la vache que les *Ribhus* gardent un an, IV, 33, 4. Cf. aussi, VI 103, 9.

fois l'année, sans doute dans la saison des pluies [1]. Priçni serait, par là du moins, très différente de la prière et de l'offrande dont le lait ne tarit jamais.

Maintenant, si l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut de l'élément mâle du sacrifice allaité par la vache céleste, on comprendra aisément que, lorsque cette même vache se dérobait, il ait été considéré comme privé de son lait. Enfin l'opposition de l'offrande ou de la prière, qui ne lui manquent jamais, à la mère céleste, qui paraît quelquefois l'oublier ou le négliger, n'était pas moins naturelle.

Or, dans l'hymne III, 55, il est bien dit au vers 12 des deux mères d'Agni, appelées là, l'une la vache mère, l'autre la vache fille, qu'elles l'allaitent ensemble. Mais au vers suivant [2], nous lisons : « Elle a mugi en léchant le veau d'une autre. En quel monde la vache a-t-elle caché son pis ? *Ilâ* s'est gonflée du lait de la loi. » Il paraît évident qu'*Ilâ* représente ici la prière du sacrifice terrestre, vache mugissante, toujours gonflée de lait pour Agni, toujours léchant ce veau qui a pourtant une autre mère, une mère céleste. Celle-ci au contraire a caché son pis on ne sait où ; elle refuse son lait au veau léché par la prière, par celle qui, selon l'expression du vers suivant, revêt divers ornements « de pieds », c'est-à-dire diverses formes métriques : en d'autres termes, la lumière ou les eaux du ciel se dérobent à l'appel du sacrifice.

Notre passage paraît d'ailleurs avoir été une formule consacrée ; car il se retrouve, mot pour mot, sauf la mention d'*Ilâ*, au vers X, 27, 14. Il est sans doute fait allusion à la même formule dans ce passage du vers X, 117, 9 : « Deux mères d'un même petit [3] ne l'allaitent pas également. »

1. Cependant le vers X, 74, 4, où il est question d'une femelle qui enfante en une seule fois beaucoup de fils, pourrait suggérer une autre interprétation pour le vers VI, 48, 22 : Priçni aurait donné tout son lait en une fois parce que tous ses enfants, les Maruts, sont nés ensemble.

2. C'est dans celui-là, et non dans le précédent (11), concernant la Nuit et l'Aurore, qu'il faut chercher les indications propres à déterminer la nature des deux vaches opposées l'une à l'autre, l'une comme mère, l'autre comme fille. Sur ce dernier rapport qui, dans le *Rig*-Veda, n'a jamais, que je sache, été étendu à la Nuit et à l'Aurore, appelées encore au vers 11 deux sœurs, voir plus bas, section VII. Cf. d'ailleurs Apâm Napât opérant ici-bas « par le corps d'un autre », II, 35, 13. Sur la présence dans deux ou plusieurs vers successifs d'un même hymne des conceptions les plus différentes concernant les mères d'Agni, cf. entre beaucoup d'autres l'hymne I, 95.

3. *Sammâtarâ*. Ce terme, en tout cas, me paraît mettre hors de doute le fait même d'une allusion mythologique. Car je me refuse à le prendre

Dans le même hymne III, 55, où nous en avons signalé le premier emploi, on lit au vers 4 : « Une autre nourrit le veau ; sa mère ne bouge pas[1]. » L'allusion aux deux mères se retrouve encore au vers X, 61, 17, dans l'épître *dvibandhu* donnée au sacrificateur (Agni ou Soma) qui doit traire la vache « stérile ».

Un rapprochement qui s'impose aussi est celui du vers II, 18, 2, où il ne peut être également question que d'Agni ou de Soma : « D'autres ont engendré celui qui est le fœtus d'une autre. » Ces « autres » sont, il est vrai, du genre masculin, ainsi que d' « autres » encore en compagnie desquels le « noble mâle » figure dans le même passage, c'est-à-dire qu'à l'une des mères du feu, si c'est de lui qu'il s'agit, le poète oppose les prêtres ou les dieux qui l'allument dans d'autres mondes, au lieu de lui opposer ses autres mères dans les mêmes mondes. Nous disons « ses autres mères », et, en effet, le premier hémistiche du vers cité paraît contenir une allusion, non plus seulement à deux, mais à trois naissances d'Agni. Ceci nous conduit au vers V, 47, 5, où il est dit du mâle, sous forme d'énigme, et comme une grande merveille, qu' « il est nourri par deux jumelles autres que sa mère, nées l'une ici, l'autre là ». La formule présente une ressemblance frappante avec celle des vers III, 55, 13 ; X, 27, 14. Le dernier détail, exprimé par l'épithète *iheha jâte*, paraît devoir être interprété en ce sens que l'une est née dans le ciel, l'autre sur la terre »[2]. La nourrice céleste du mâle, Agni ou Soma, serait ici distinguée, en compagnie de sa nourrice terrestre, et en tant que manifestée comme elle dans l'espace visible, de la mère qui ne se montre pas. Nous aurons à citer dans le chapitre suivant plus d'un exemple de cette application particulière du nombre trois.

Bien entendu, l'absence de la mère céleste n'est jamais

(contrairement à l'accentuation la plus ordinaire, puisqu'il est oxyton dans le sens possessif. Ce sens, déjà fort peu intéressant dans notre passage, serait tout à fait inadmissible au vers de l'Atharva-Veda, VIII, 7, 27.

1. *Ksheti mâtâ*. Cf. *ibid.*, 7 : *ksheti budhnah*. On peut remarquer qu'au vers X, 27, 14, la formule identique à celle du vers 13 de l'hymne III, 55, est précédée d'un hémistiche où se rencontrent également les mots : « La mère est arrêtée. » Nous avons déjà dit plus haut qu'au vers précédent, X, 27, 13, la femelle « droite » que fait périr le mâle enfermé dans son sein est une mère qui refuse d'enfanter.

2. Cf. l'application de l'épithète *iheha jâtâ* aux Açvins, I, 181, 4 (plus bas, partie III), et surtout de l'épithète équivalente *iheha-mâtarâ*, VI, 59, 2, à Agni, dieu du sacrifice, et à Indra, dieu du ciel.

que temporaire. On a déjà vu que dans l'hymne III, 55, la ormule qui oppose à *Ilâ*, c'est-à-dire à la prière terrestre, toujours gonflée de lait et léchant le feu du sacrifice, la vache céleste qui cache son pis, vient immédiatement après un vers (12), où les deux vaches figurent comme allaitant toutes deux le veau. La « réunion » de la vache et du veau est même devenue un mythe célèbre que nous retrouverons dans la légende des *R*ibhus, qui, pour opérer cette réunion, ont tiré, cf. III, 60, 2, la vache « de la peau », I, 110, 8.

Mais qu'est-ce que cette « peau », et, plus généralement, quel est le lieu où la mère d'Agni ou de Soma reste cachée dans le temps qu'elle se dérobe à l'attente du nourrisson? La notion des femelles cachées est familière aux poètes védiques. Aucun mythe n'est plus connu que celui des vaches cachées, trouvées par Indra, I, 6, 5, ou par B*r*ihaspati, X, 108, 11; cf. 68, 7 et *passim*. Les formes cachées des vaches sont encore trouvées par Soma, IX, 87, 3, gardées par Agni, V, 3, 3, cf. 2, connues de Varu*n*a, VIII, 41, 5, qui révèle les trois fois sept formes cachées de la vache, VII, 87, 4; cf. IV, 1, 16, réduites à sept[1] au vers I, 164, 3. Les vaches cachées peuvent être les aurores qui disparaissent régulièrement chaque jour, ou les eaux qui se dérobent pendant la sécheresse. Pour celles-ci, et en tant qu'elles sont distinguées des nuées qui les renferment, l'invisibilité pourrait s'expliquer sans la conception d'un séjour qui soit lui-même invisible. Ce sont en effet les nuées qui ont suggéré la première idée de ces montagnes, de ces cavernes, où les eaux de la pluie sont cachées, de ces étables où séjournent les vaches célestes. Mais quand les vaches cachées représentent les aurores, elles ne sont plus seules invisibles : les étables qui les renferment le sont aussi. D'ailleurs, les nuées où sont cachées les eaux disparaissent souvent elles-mêmes. La « montagne » est engloutie dans le ventre du démon V*r*itra, I, 54, 10. C'est ainsi que dans l'ordre des phénomènes météorologiques comme dans celui des phénomènes solaires, s'imposait nécessairement l'idée d'un lieu mystérieux, recevant les nuées pendant la sécheresse, comme il reçoit chaque jour les aurores. Il va sans dire que ce lieu devait être en même temps conçu comme renfermant la

1. Sur l'emploi de ces nombres, voir le chapitre suivant. Sur le second passage, je ferai observer que le mot *nihita* « déposé » implique souvent l'idée d'un dépôt dans un lieu secret, cf. *nidhi*.

prière céleste, prototype des prières terrestres. Ces dernières elles-mêmes sont cachées, VIII, 6, 8, tant qu'elles ne sont pas sorties de la bouche du prêtre, cf. X, 71, 1-3. Mais au vers I, 164, 45, les trois [1] formes, ou pour employer l'expression du texte, les trois « places » de la parole qui reçoivent la qualification de « cachées » sont opposées à la parole humaine. Il n'y a pas jusqu'au ciel et à la terre qui ne soient cachés à leur tour (pendant la nuit), VIII, 85, 16; cf. X, 88, 2, et qui ne doivent être retrouvés par Indra.

Les éléments femelles de la mythologie védique ne sont d'ailleurs pas les seuls qui puissent être momentanément cachés dans le monde invisible. Ce que nous avons dit des aurores et des eaux est applicable au soleil, à l'éclair, et plus généralement aux formes célestes d'Agni et de Soma. A la vérité, les passages où il est question d'Agni caché, I, 67, 7; 141, 3; III, 1, 14; 5, 10; 9, 5; V, 8, 3, cf. X, 53, 3, ou, ce qui revient au même, d'Agni « découvert » par des sacrificateurs terrestres ou célestes [2], n'impliquent pas par eux-mêmes l'idée d'un séjour mystérieux de cet élément. Agni, en effet, est caché dans le sein de ses mères, IV, 7, 6, cf. X, 28, 8. Il y séjourne, III, 8, 1, il y repose, I, 140, 7; III, 55, 4. Cela peut signifier simplement qu'il est caché tantôt dans le bois, IV, 7, 6; III, 55, 4; V, 11, 6, tantôt dans les eaux, X, 32, 6; 46, 2, etc., et en effet, nous lisons au vers I, 67, 6, qu'il va de cachette en cachette [3]. De même le Soma caché, cf. I, 23, 14, peut être le Soma caché dans les eaux, X, 148, 2, cf. III, 39, 6, et c'est également dans ses mères que le mâle est caché au vers X, 27, 16, et au vers X, 8, 3, où cette idée est exprimée par une épithète bizarre appliquée aux mères, *açvabudhnâh*, « au fond desquelles est le cheval » [4]. Mais les mères du mâle peuvent elles-mêmes disparaître dans un séjour invisible. Ce séjour se trouvait être ainsi le réceptacle d'Agni et de Soma aussi bien que des femelles de toute sorte, et non seulement d'Agni ou de Soma représentant le soleil couché, mais encore d'Agni ou de Soma représentant ces éclairs dont « on ne connaît pas le séjour », I, 105, 1. La cachette de Soma paraît être en effet distinguée des eaux au vers IX, 70, 2, où nous lisons qu'il s'est revêtu des eaux [5] brillantes quand

1. Sur cette application du nombre trois, voir le chapitre suivant.
2. Voir I, p. 109 et suiv.
3. Littéralement « par une cachette dans une cachette ».
4. Voir plus haut, p. 69 et note 1.
5. Ce sont ces eaux qui sont désignées au vers 4 du même hymne par le

sa demeure a été « connue ». Le vers IX, 68, 5 porte qu'il naît caché[1] « au delà » des « jumeaux » représentant vraisemblablement le ciel et la terre. Notons d'ailleurs en regard des trois fois sept formes cachées de la vache, VII, 87, 4, les trois fois sept places cachées d'Agni que le vers I, 72, 6, suppose renfermées en lui, sans doute pour dire qu'il dépasse l'univers, que l'univers ne peut le contenir. Peut-être faut-il entendre aussi le vers III, 55, 15, en ce sens que « deux séjours sont renfermés dans Agni, dont l'un est visible, l'autre invisible ».

Nous avions rencontré déjà la notion du monde invisible dans les mythes de la vie future[2]. C'est dans ce même monde que doivent se retirer les sacrificateurs célestes quand ils disparaissent[3] et qu'ils prennent dans le mystère leurs formes supérieures, X, 5, 2, et cachées, cf. VII, 103, 8. C'est nécessairement à un séjour caché des dieux que s'opposent leurs demeures inférieures et visibles, soumises d'ailleurs elles-mêmes à des lois supérieures et cachées, III, 54, 5. Les places cachées (cf. I, 164, 5 ; X, 53, 10?) doivent être surtout celles de ces anciens dieux que nous avons rencontrés déjà aux vers I, 164, 50 et X, 90, 16, cf. 7, et auxquels semblent encore faire allusion les vers I, 27, 13 ; VII, 91, 1 ; 97, 5; X, 72, 2-3 ; 191, 2. J'avais du reste, dès la première page de ce livre, compris dans le nombre des différents sens applicables au mot « ciel » l'idée d'un séjour invisible. C'est peut-être, au moins dans certains cas, ce séjour, plutôt que le ciel visible, qui est désigné par les noms de « place suprême d'Agni », I, 72, 2 et 4, de « place de Soma dans le ciel suprême », IX, 86, 15, cf. 83, 4, ou de « place suprême de la mère », IV, 5, 10, et d'*Ayu*, V, 43, 14, c'est-à-dire encore d'Agni[4].

Le simple nom de « place de la vache, » *padam goh*[5],

nom de « mères du milieu », destiné sans doute à les distinguer de la mère de Soma dans le monde invisible.

1. *Nihita*, voir plus haut, p. 74, note 1.

2. I, p. 85.

3. I, p. 97. Aux passages cités alors sur leurs « allées et venues » dans le ciel, ajouter I, 164, 19 ; 21 ; 22, rapprochés de 47.

4. Cf. I, p. 59-60, et le vers 15 du même hymne. On peut rapprocher aussi de ces passages ceux où il est parlé de la naissance d'Agni dans le ciel suprême, VII, 5, 7, et de la naissance (ou de la patrie) suprême du cheval, X, 56, 1, cf. I, 163, 7.

5. Cf. l'étable, *vraja*, III, 30, 10 ; V, 45, 6 ; VIII, 32, 5, *ûrva*, IV, 28, 5, la demeure *pastya*, X, 96, 11, la « porte », I, 53, 2, et enfin le *nama* (séjour?), III, 39, 5, de la vache.

semble propre par lui-même à désigner l'un quelconque des séjours de la femelle mythique, et paraît en effet s'appliquer, au vers I, 158, 2, à la place de l'offrande, tandis que, d'après le vers I, 163, 7, c'est là que sont les breuvages que cherche à conquérir la forme « suprême » du cheval du sacrifice. Il est cependant permis de croire qu'il désigne de préférence le séjour caché de la femelle céleste, III, 55, 1, cf. I, 67, 6, même lorsqu'il n'est pas précisé comme au vers IV, 5, 10, où la vache est en même temps appelée « la mère », par l'épithète « suprême », ou mieux encore, comme aux vers IV, 5, 3 et IX, 71, 5, par la qualification expresse de « caché ». C'est à la découverte de « la place cachée de la vache » que la révélation de la prière à l'homme par Agni est comparée au vers IV, 5, 3. Le séjour dont il est question au vers VII, 87, 4, dans la formule « les secrets de la place » est aussi la place cachée de la vache, puisque ces secrets sont les trois fois sept formes de la vache, révélées par Varuna.

A côté de la formule *padam goh* « la place de la vache », il faut placer la formule *padam veh* « la place de l'oiseau », III, 7, 7, désignant évidemment un séjour d'Agni ou de Soma, qui, comme nous l'avons vu[1], sont l'un et l'autre représentés comme des oiseaux. Or, non seulement la « place de l'oiseau » reçoit au vers I, 164, 7, la qualification de « cachée »[2], mais ce passage est précisément un de ceux qui, dans le chapitre suivant, nous serviront à montrer comment le monde invisible s'est ajouté, dans la formation de certains nombres mythologiques, au nombre des mondes visibles.

La formule *padam veh* se rencontre en outre dans deux passages, III, 5, 5-6 et IV, 5, 7-12, où elle est rapprochée de deux autres formules qui paraissent encore désigner le monde invisible. L'une est *sasasya carma* « la peau, l'enveloppe du dormeur »; l'autre est *ripo agram* « le sommet de la tromperie ou de la trompeuse »[3]. Ces nouvelles formules réclament une explication. Nous commencerons par la seconde.

Le mot *rip*, en dehors de l'expression *ripo agram*, III, 5, 5, et de l'expression *ripa upasthe*, « dans le sein de la *rip* », X,

1. I, p. 144 et 225.

2. Il ne semble pas que le mot *nihita* (voir plus haut, p. 74, note 1) puisse avoir ici d'autre sens. En tout cas, la « place de l'oiseau » est « ignorée ». La même épithète se rencontre encore au vers III, 7, 7.

3. Elle est remplacée dans le second passage par *rupo agram*. Voir ci-dessous, p. 78.

79, 3, n'a pas d'autres sens que ceux de « tromperie » ou « trompeur, trompeuse »[1]. Ces deux expressions sont évidemment équivalentes à celle de *druhas padam* « séjour de la tromperie ou de la trompeuse », V, 74, 4, rapprochée justement au vers II, 23, 16, d'un mot *ripu* « trompeur » formé de la racine *rip*. Les trompeurs dont il s'agit dans le dernier passage sont des démons.

Le terme de « tromperie » dans les formules *ripo agram* et *ripa upasthe* pourrait donc faire allusion à des démons retenant, soit la femelle, soit le mâle. Mais la femelle, si elle se dérobait volontairement à l'attente des hommes, méritait elle-même le nom de « trompeuse ». En tout cas, le « sommet » et le « sein de la tromperie » ou « de la trompeuse » sont de nouvelles désignations du séjour invisible et du mâle et de la femelle. Et en effet, au vers X, 79, 3, la formule *ripa upasthe* est rapprochée de la formule *mâtur guhyam* « le mystère » c'est-à-dire « la forme mystérieuse de la mère ». Celui qui est dans ce sein (dans ce giron), et qui tette, *ibid.*, ne peut être qu'une forme cachée d'Agni ou de Soma.

A côté de la formule « sommet de la tromperie » ou « de la trompeuse », figure au vers 5 de l'hymne III, 5 à Agni la formule équivalente « place de l'oiseau » : « Il garde le séjour qui lui est cher, le sommet de la tromperie (ou de la trompeuse), la place de l'oiseau ». La même phrase se retrouve mot pour mot au vers IV, 5, 8, à cela près que la forme *ripah* y est remplacée par la forme *rupah*. Si cette forme, qui se rencontre déjà au vers précédent dans la même combinaison, *agre rupah*, mais qu'on ne retrouve plus que dans un seul autre passage, au vers X, 13, 3, n'est pas une fausse leçon pour *ripah*, le thème *rup*, dont elle est le génitif, ne peut avoir d'autre sens étymologique que celui de « fente » (racine *rup*, plus tard *lup*, « rompre ») et par suite de « caverne »; il désignera donc en tout cas un séjour de la vache céleste, et le sommet de ce séjour sera toujours la « place cachée », la cinquième des « cinq places de la *rup* », X, 13, 3, que nous retrouverons dans le chapitre suivant, et dont les quatre autres sont les points cardinaux.

En même temps qu'elle est rapprochée du « sommet de la tromperie ou de la trompeuse » au vers III, 5, 5, la « place de l'oiseau » est, au vers suivant, rapprochée de « la peau », c'est-à-dire de « l'enveloppe » du « dormeur », également

1. Voir vol. III, p. 179.

gardée par Agni. Il en est de même du « sommet de la vache » au vers IV, 5, 7. Le sens de « dormeur » que je donne dans cette formule au mot *sasa* en le rapportant à la racine *sas* « dormir », et en l'appliquant à la forme cachée, soit d'Agni lui-même, soit de Soma, peut lui être conservé dans tous ses emplois[1]. Il me paraît confirmé par le rapprochement d'un mythe que nous étudierons plus tard, celui du sommeil des *Ri*bhus dans la demeure de Savit*ri*, c'est-à-dire dans le monde invisible. C'est au « dormeur » que l'auteur du vers X, 79, 3, compare le petit qui tette « dans le sein de la tromperie » ou de la « trompeuse »[2], en sorte que cette citation nous offre une troisième fois le rapprochement que nous avions rencontré déjà aux vers III, 5, 5 et 6 et IV, 5, 7. L'expression « matrice du dormeur » qu'on trouve encore au vers V, 21, 4 et celle de « sein du dormeur » que présente le vers IV, 7, 7, après une mention d'Agni caché, *ibid.* 6, paraissent avoir le même sens que celle de « peau du dormeur ». Cette « peau » du dormeur est son enveloppe. Le terme de « peau » appliqué aussi, soit directement, soit par voie de comparaison, à la terre, I, 85, 5; X, 68, 4, cf. V, 85, 1, et aux deux mondes de la terre et du ciel qu'Indra enroule, VIII, 6, 5, et déroule, VI, 8, 3, l'a été en outre, probablement au nuage que Soma fait gonfler, IX, 74, 5, cf. I, 129, 3, et certainement aux ténèbres que le soleil enroule VII, 63, 1, cf. IV, 13, 4, et I, 130, 8; IX, 73, 5. D'une façon générale, il s'applique aux différents séjours où Agni et Soma peuvent être renfermés, à l'enveloppe dont Soma se dépouille comme un serpent de sa vieille peau, IX, 86, 44, et la « peau » céleste a, comme tous les autres détails de la mythologie supraterrestre, sa représentation sur la terre, soit dans la terre elle-même (III, 21, 5?), soit dans le tamis que traverse le Soma, tamis appelé au vers IX, 69, 3, la peau de brebis, et rappelant la peau qui lui sert de tamis céleste, X, 31, 8, soit dans une peau réelle, dans une peau de vache qui reçoit le suc exprimé par les pierres du pressoir, IX, 66, 29;

1. C'est avec le dormeur, c'est-à-dire avec Agni ou Soma jusqu'alors endormi ou caché, qu'Indra a apporté la richesse à Vimada, I, 51, 3. Le « dormeur » qui d'après le vers 3 de l'hymne VIII, 61, est saisi avec la langue pourrait bien être le Soma caché. Les formules bizarres abondent dans le même hymne.

2. Il l'appelle encore le « cuit », cf. plus bas, p. 83. L'incohérence des images a été relevée dans l'article cité p. 124. On remarquera que notre interprétation du mot *sasa* est ici conforme à celle du Nirukta, 5, 3.

79, 4 ; 101, 11 et 16, cf. I, 28, 9 ; IX, 65, 25 ; 70, 7, et qui quelquefois est appelée elle-même une vache, X, 116, 4, cf. IX, 12, 3. La « peau » que le vers I, 79, 3, place dans le séjour de « l'inférieur » s'oppose naturellement à la « peau suprême » où a été déposé Agni, I, 145, 5. Il est clair d'ailleurs que cette peau « suprême » ou plus généralement que « la peau, l'enveloppe » peut être non seulement le nuage ou le ciel visible, mais le monde invisible. C'est ce dernier sans doute qui est appelé au vers IV, 17, 14, le « fond » de la peau », et qui reçoit dans notre formule le nom de « peau du dormeur ». Signalons aussi comme une autre ressemblance du mythe des Ribhus avec celui qui nous occupe, la peau dont ces sacrificateurs divins font sortir une vache, I, 110, 8 ; 161, 7 ; III, 60, 2, pour la réunir, comme nous l'avons dit déjà, à son veau, c'est-à-dire à la forme terrestre du mâle, I, 110, 8.

Les quatre formules « place de la vache, place de l'oiseau, sommet de la tromperie ou de la trompeuse, peau du dormeur », que nous avons vues réunies deux à deux ou trois à trois dans plusieurs passages, le sont toutes les quatre, la troisième sous la forme de « sommet de la *rup* », dans les vers 7, 8 et 10 de l'hymne IV, 5, et dans le dernier, la « place de la vache » est en même temps appelée la « place suprême de la mère ». Au vers 7 la « peau du dormeur » paraît être nommée en même temps « la peau » (l'enveloppe) « de Priçni », c'est-à-dire d'une forme particulière de la vache céleste que nous retrouverons dans le mythe des Maruts. Tout ce passage, IX, 5, 7-12, me paraît mettre hors de doute à la fois l'équivalence des quatre formules et l'idée de mystère[1] qui s'y attache.

Certains emplois des mots signifiant « tête », *mûrdhan, çiras, çîrshan,* paraissent rentrer dans le même ordre d'idées. Remarquons d'abord les expressions « tête du monde », « tête de l'univers », désignant le lieu où se tient l'Agni céleste, X, 88, 5, et d'où les prêtres l'ont fait sortir[2], VI, 16, 13. La « tête » des « parents », c'est-à-dire du ciel et de la terre, qu'Agni a « saisie », X, 8, 3, est aussi le sommet de l'univers, aussi bien que la tête, non autrement désignée, dont il

1. Cf. encore les vers 9 et 12.

2. Je sous-entends au pluriel, avec le sujet *vâghatah*, le verbe exprimé au singulier avec le sujet *atharvâ*, c'est la seule construction qui me paraisse offrir un sens satisfaisant.

est né d'après le vers X, 88, 16, et celle où les vaches qui mangent l'offrande, c'est-à-dire les vaches célestes, « cuisent le Soma dans leur pis »[1], IX, 71, 4. La « tête de la montagne » sur laquelle s'arrêtent les Açvins, VII, 70, 3, est encore une figure analogue. Ailleurs, c'est Soma lui-même, IX, 27, 3; 69, 8, ou Agni, I, 59, 2; III, 2, 14; VI, 7, 1; VIII, 44, 16, qui est appelé, par une sorte de métonymie, la « tête du ciel » ou « du monde[2] », X, 88, 6. C'est pendant la nuit qu'Agni est la tête du monde, après quoi il naît le matin sous la forme[3] du soleil, *ibid.* Agni, tête du monde, est donc bien le feu caché. Mais les formules qui doivent ici nous arrêter surtout sont celles de « tête d'Agni » ou « de Soma » et plus généralement « du mâle, du taureau », et la formule correspondante « tête de la vache ».

A la vérité plusieurs passages attribuent, soit au mâle, soit à la femelle, autant de têtes que de formes. Agni a trois têtes, I, 146, 1. Soma se fait trois têtes, IX, 73, 1, c'est-à-dire prend trois formes, et même aucune des formes dont il s'agit là n'est cachée, puisqu'il les prend « pour se laisser saisir », tandis qu'Agni naissant dans le mystère est « sans tête », IV, 1, 11. Le mâle dont la forme monstrueuse est décrite au vers IV, 58, 3, a deux têtes. Nous retrouverons au chapitre suivant le mâle à sept têtes, III, 5, 5, et la prière ou l'hymne à sept têtes, X, 67, 1; Vâl. 3, 4, formule évidemment équivalente à celle des « sept prières ».

Cependant on comprend aisément qu'à un autre point de vue, et quand on voulait représenter l'unité essentielle d'un être à formes multiples en lui attribuant un seul corps, on lui ait donné pour tête la plus élevée de ses formes. Une conception de ce genre s'accordait bien avec des images telles que celles des vers X, 8, 6 et IX, 71, 1, qui nous montrent Agni élevant sa tête dans le ciel, et Soma prenant le nuage pour chevelure. Mais elle paraît avoir eu en même temps une portée mystique analogue à celle que nous avons cru découvrir dans les formules précédemment étudiées. Au vers X, 79, 2, précédant immédiatement l'un de ceux où nous avons relevé la formule « sein de la tromperie », il est dit que la tête d'Agni est cachée. L'idée de « tête » est combinée avec

1. Sur cette expression, voir plus bas, p. 83 et note 4.
2. Et non de la « terre », comme j'avais traduit précédemment, I, p. 116.
3. Je me décide pour cette interprétation sur laquelle j'avais hésité, I, p. 116.

celle de « place de l'oiseau » au vers I, 164, 7 : « Qu'il parle, celui qui connaît la place cachée de ce bel oiseau ! Les vaches font couler leur lait de sa tête. » La « tête » de l'oiseau semble là identique à la « place cachée » qui est à la fois celle de l'oiseau et de la vache, la forme supérieure du mâle étant confondue avec son séjour mystérieux par une sorte de métonymie analogue à celle que nous avons observée plus haut dans le passage de l'idée de « tête du monde, où séjourne Agni » à celle d' « Agni, tête du monde ». C'est ainsi encore qu'on dit de Soma qu'il « garde sa tête », IX, 68, 4, à peu près comme on dit d'Agni qu'il « garde la place de l'oiseau », III, 5, 5 et IV, 5, 8. Le tour paradoxal des formules ne doit pas nous arrêter. Les poètes védiques, bien loin de l'éviter, le recherchent, surtout en pareille matière, et nous verrons plus bas la parole sacrée qui « enfante son père » accomplir ce miracle « dans la tête » de ce même père, X, 125, 7, c'est-à-dire toujours dans la partie la plus élevée et la plus mystérieuse de l'univers. Tous les êtres partent comme des branches de la tête d'Agni Vaiçvânara, VI, 7, 6. Les deux formules correspondantes « tête du taureau » et « tête de la vache » éveillent aussi l'idée du monde invisible aux vers I, 30, 19 et X, 46, 3. Dans le premier de ces vers la roue du char des Açvins placée sur la tête du taureau [1] est opposée à celle qui parcourt le ciel. Dans le second, nous lisons que Trita a découvert Agni sur la tête de la vache. La « tête du taureau » doit d'ailleurs différer peu de la « tête du cheval », cachée dans les montagnes, qui est rapprochée de la forme mystérieuse de la vache aux vers I, 84, 14 et 15, et qui semble bien considérée aux vers I, 163, 6 et 7, comme identique à la forme supérieure du cheval dans le séjour de la vache [2].

La forme supérieure de Soma est désignée uniquement par le mot « tête » aux vers I, 43, 9 et IX, 93, 3. Dans l'un, le Soma-tête est prié d'accueillir [3] les créatures dont il est le père et qui l'honorent. Dans l'autre, nous voyons les va-

1. Cf. la roue invisible du char de Sûryâ, identique au char des Açvins, plus bas, troisième partie.

2. Cf. aussi la « tête de Bhaga », X, 151, 1. Nous retrouverons encore la « tête du cheval » dans le mythe de Dadhyanc, faisant partie de la légende des Açvins (partie III). La « tête du sacrifice », II, 3, 2; IX, 17, 6, pourrait être aussi la forme supérieure et cachée du sacrifice.

3. Il est prié de les accueillir « sur son nombril », ce nombril figurant le lieu de leur origine (voir I, p. 35).

ches « cuire » le Soma-tête, comme nous les avions vues tout à l'heure cuire le Soma à la tête du monde [1].

Cette formule bizarre « les vaches cuisent le Soma » éveille à la fois, ainsi que je l'ai montré ailleurs [2], l'idée de l'offrande « cuite », c'est-à-dire prête à être offerte aux dieux, et celle qui est exprimée dans une autre formule très usitée « le lait cuit dans les vaches crues [3] ». Les « vaches crues », c'est-à-dire « froides », sont les nuits, les aurores ou les nuées, et le « lait cuit » qu'elles renferment est Agni ou Soma représentant le soleil ou l'éclair [4]. Le « lait cuit », ou plus simplement le « cuit », est encore une représentation du mâle caché que nous avons du reste déjà rencontrée au vers X,79,3, avec le terme de « dormeur » et la formule « sein de la tromperie » ou de la « trompeuse ».

En résumé, les éléments, soit mâles, soit femelles, de la

1. Sur le vers I, 164, 28, où le mot « tête » désigne également la forme supérieure du mâle, voir plus bas, p. 89.

2. *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 128-129 et 116-117.

3. Ou simplement « le cuit dans les crues », VIII, 78, 7. L'idée de lait est formellement exprimée aux vers I, 62, 9 ; 180, 3, celle de vaches aux vers I, 180, 3 ; II, 40, 2 ; III, 30, 14 ; IV, 3, 9 ; VI, 17, 6 ; 44, 24 ; 72, 4. cf. VIII, 32, 25.

4. La formule peut sans doute avoir un sens, appliquée aux vaches réelles, et en effet, le lait du sacrifice est appelé au vers X, 179, 3 « l'offrande cuite dans le pis ». Je n'en crois pas moins qu'elle s'applique le plus souvent, ainsi que celle du lait « blanc, brillant, dans les vaches noires et dans les vaches rouges », I, 62, 9 ; IV, 3, 9, cf. VI, 72, 4 ; VIII, 82, 13, aux vaches mythiques. Sans parler de l'emploi du mot *usriyâ*, I, 180, 3 ; II, 40, 2 ; VI, 17, 6, qui renferme au moins une allusion aux vaches aurores (voir I, p. 316), j'ai fait remarquer (article cité, p. 117, note 2) que, non seulement notre formule célèbre toujours l'œuvre d'un *dieu* mettant le lait cuit dans les vaches crues, mais que dans presque tous ses emplois, ou bien elle trahit par quelque terme (*pûrvyam*, I, 180, 3, *jâmaryena*, IV, 3, 9) son caractère mythique, ou bien elle figure dans des vers célébrant en même temps d'autres œuvres accomplies par les dieux dans le ciel, II, 40, 2 ; VI, 17, 6 ; VIII, 32, 25 ; 78, 7. Au vers III, 30, 14, le « cuit » que porte la vache « crue » est appelé « une grande lumière déposée dans ses entrailles ». Le « cuit » déposé dans les vaches reçoit au vers X, 106, 11, le nom de *madhu* (cf. IV, 3, 9), désignant apparemment la même liqueur à laquelle le vers III, 39, 6 donne des pieds et des sabots, c'est-à-dire le Soma-cheval. Mais il y a mieux. Au vers X, 49, 10, c'est sous son propre nom que le Soma est placé dans les entrailles et dans le pis de la vache, et au vers X, 45, 3, nous voyons Agni « allumé dans le pis » du ciel. D'autre part, le Soma est souvent considéré comme un lait, IX, 54, 1 ; 62, 20, et non seulement comme le lait de la plante, I, 137, 3 ; V, 43, 4, mais comme un lait apporté du ciel, IX, 66, 30, comme le lait de la vache céleste Aditi, IX, 96, 15, et Agni est comparé au lait, V, 19, 4, et au beurre de la vache, IV, 1, 6 ; 10, 6, cf. III, 26, 7. Mais le meilleur argument peut-être, en faveur de mon interprétation, est l'explication qu'elle fournit pour la formule « les forteresses crues », II, 35, 6, appliquée aux nuées qui renferment l'éclair, et évidemment équivalente à celle des « vaches crues ». (Voir article cité p. 117.)

mythologie védique sont souvent, non seulement invisibles, mais placés dans un séjour situé lui-même au-delà des limites de l'univers visible. C'est ce qui explique, et les formules concernant la femelle cachée, qui ont donné lieu à tout ce développement « En quel lieu la vache a-t-elle caché son pis? etc. », et celles que nous allons étudier maintenant, où figure le mâle caché, soit seul, soit en relation avec la femelle, également cachée.

La disparition du mâle est assimilée à une mort aux vers X, 55, 5 et I, 164, 32. Mais cette mort n'est qu'apparente, et, comme dit le vers X, 40, 10, celui qu'on pleure est vivant. Cet immortel, de même race que le mortel, est un vivant qui « fait le mort », I, 164, 30, c'est-à-dire, selon la description du même vers, « un être doué de respiration et capable d'une course rapide, qui reste gisant, un être mobile qui s'immobilise au milieu des demeures ».

Plusieurs passages portent en termes exprès qu'Agni se dérobe *volontairement* au désir des hommes ou même des dieux. Il le fait par malveillance au vers X, 124, 2, où il se retire dans le séjour mystérieux du père [1], en compagnie de Soma (vers 4), pour le quitter d'ailleurs ensuite en prenant, toujours volontairement, parti pour le dieu ami des hommes, Indra [2]. Il le fait par colère au vers V, 2, 8, où nous lisons qu'il a été découvert par le même Indra. Les sacrificateurs qui le trouvent aux vers I, 67, 3 et 4, sont sans doute des sacrificateurs célestes, et, en tout cas, ce sont les dieux mêmes que sa disparition a remplis d'effroi. L'hymne X, 51 est consacré tout entier à une discussion d'Agni, trouvé par Yama dans sa cachette (au milieu des eaux, 1—3), avec les dieux qui veulent faire de lui l'instrument du sacrifice, le porteur des offrandes [3]. C'est pour se soustraire à cette charge qu'il s'était enfui (6), et il ne l'accepte qu'à la condition que certaines offrandes lui appartiendront exclusivement (7 et 8). Nous trouvons là, sous la forme d'une légende analogue à celles qui se sont multipliées plus tard sur l'origine des rites, une nouvelle trace du mythe ancien qui expliquait la disparition d'Agni par la colère, ou tout au moins par le mauvais vouloir du dieu.

Quelquefois Agni semble, non seulement rester volontai-

1. Voir plus bas, section VII.
2. Cf. III, p. 145.
3. Cf. X, 52, 4 et 53, 3.

rement caché, mais retenir cachés avec lui les éléments femelles. C'est du moins l'idée que suggère la comparaison du vers V, 3, 3, qui nous le montre « gardant la forme cachée des vaches »[1], avec le vers V, 15, 5, où il est représenté « se cachant *comme un voleur* ».

Beaucoup plus souvent c'est au contraire la femelle cachée, considérée comme la mère du mâle, qui le retient dans son sein. Déjà nous aurions pu faire remarquer qu'au vers 1 de l'hymne X, 51, c'est à l'état d'embryon qu'Agni est trouvé dans les eaux par Yama, et qu'au vers I, 164, 32, c'est dans le sein de sa mère que le mâle meurt « après avoir eu beaucoups d'enfants »[2]. Mais il est des textes qui reprochent à la mère de retenir la forme céleste du mâle à peu près dans les mêmes termes que d'autres lui reprochent, comme nous l'avons vu, de refuser son lait au mâle terrestre. Tel est le vers I, 164, 17 : « Où est-elle allée ? Dans quel monde est-elle partie ? Où enfante-t-elle ? Car elle n'enfante pas au milieu du troupeau. » Le « troupeau » dont il s'agit là est sans doute celui des prières terrestres demandant en vain l'apparition du soleil ou de l'éclair. La mère qui nourrit en secret Agni enfant, et qui ne le livre pas à son père, V, 2, 1, est aussi sa mère céleste. Le « noir » pour lequel se gonfle une mamelle brillante, X, 31, 11, doit être le même dont il est dit ailleurs qu'il a teté sa mère « étant caché », X, 32, 8. L'idée d'une mère qui « enfante en secret », II, 29, 1, ou, comme dit le vers III, 38, 8, « qui cache les naissances », est familière aux poètes védiques. Elle est mythologiquement équivalente, d'une part, à celle de « la montagne qui ne livre pas le cheval », V, 54, 5, cf. V, 45, 3, de, l'autre, à celle de la mère tardant à enfanter que nous retrouverons dans le mythe d'Indra, IV, 18, 4[3].

Quelquefois, quand la mère d'Agni tarde à l'enfanter, celui-ci sort violemment de son sein. C'est ainsi que j'entends

1. Cf. *ibid.*, 2, « la forme cachée des jeunes filles ».
2. En d'autres termes, le lieu où il rentre est le même d'où il était sorti. Il y a là un de ces paradoxes auxquels se plaisent les auteurs des hymnes.
3. C'est peut-être une idée analogue qu'exprime ce paradoxe présenté sous forme d'énigme, X, 40, 11 : « Nous ne pouvons comprendre cela : expliquez-nous comment le jeune homme habite dans le sein de la jeune femme. » La mère tarde tant à enfanter que son fœtus est déjà adulte. (Voir pourtant plus haut, p. 51, une autre interpretation possible). Cf. X, 4, 4 : « Agni tette sa jeune mère, étant déjà lui-même chef de tribu. » Le nom de *Mâtariçvan*, appliqué, comme nous l'avons vu (I, p. 53), à Agni, peut signifier aussi qu'Agni a grossi, est devenu adulte, dans le sein de sa mère.

le vers X, 79, 6, où il est dit qu'Agni a fendu la vache par morceaux comme une épée. Et, en effet, d'après le vers V, 7, 8, sa mère l'enfante après avoir été ouverte comme avec une hache. La « matrice frappée par le fer », IX, 1, 2, vers laquelle s'élève le Soma terrestre, IX, 80, 2, paraît être aussi le sein de la mère violemment ouvert pour enfanter la forme céleste du mâle. Elle équivaut à la « peau noire » que « crèvent » les Somas célestes, IX, 41, 1. Nous verrons plus tard que la naissance d'Indra coûte la vie à sa mère, IV, 18, 1 et 3[1].

Dans les dernières citations rien n'indiquait que la mère fût cachée comme le fils qu'elle veut retenir dans son sein. Mais au vers 1 de l'hymne V, 19 à Agni, où d'ailleurs il n'est plus question de violences de la part du fils, la mère qui l'enfante, appelée aussi l'enveloppe d'où il sort, doit elle-même sortir d'une enveloppe : « La matrice est enfantée ; l'enveloppe a brillé hors de l'enveloppe; il resplendit sur le sein de sa mère. » On peut comparer le vers X, 40, 9 : « La femme est née, l'enfant s'est élancé. » La mère naissant en même temps que le fils, c'est l'élément femelle se manifestant avec l'élément mâle. C'est aussi, à peu de chose près, la vache liée, que délient les dieux, IV, 12, 6 ; X, 126, 8, et plus exactement encore, la vache que les *R*ibhus font sortir d'une peau, I, 161, 7; III, 60, 2 ; IV, 36, 4. Pour en revenir au vers V, 19, 1, la seconde « enveloppe », d'où sort la première, doit être la même dont sont « revêtues », au vers I, 164, 7, les vaches qui font couler leur lait « de la tête », c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, de la « place cachée de l'oiseau », identique à la place cachée de la vache. C'est l'« enveloppe supérieure » où, selon le vers IV, 42, 1, Varu*n*a règne sur les dieux, en d'autres termes, le monde invisible.

Toutefois, la première enveloppe, qui n'est autre que la mère elle-même, ne se montre pas toujours en même temps que le fils. Tandis que le fœtus est « détaché », la mère reste immobile[2], X, 27, 14. Tandis qu'Agni marche, l'enveloppe est gisante, X, 4, 4. Elle est gisante, apparemment dans le même lieu où le veau qui a deux mères, c'est-à-dire toujours Agni, était lui-même gisant avant de marcher, libre de tout lien, c'est-à-dire, d'après les termes mêmes du vers III, 55, 6, « au-delà » : au-delà des limites du monde visible où se pro-

1. J'ai plus haut, p. 67, expliqué de même le vers X, 27, 13.
2. Cf. III, 55, 4, plus haut, p. 73 et note 1.

duisent les manifestations de ce feu dont l'essence permanente reste aussi immobile et cachée, III, 55, 7 : « Le sacrificateur qui a deux mères est roi dans les assemblées; il se meut par le bout; sa base reste immobile,[1] ».

Nous sommes toujours ramenés à l'idée de ce séjour mystérieux, et du fils, et de la mère, à qui l'on reproche tantôt de refuser son lait au mâle terrestre, tantôt de tarder à enfanter le mâle céleste. La même idée se retrouve encore dans d'autres formules où figurent à la fois la forme céleste et la forme terrestre du mâle.

Il faut citer tout le commencement de l'hymne V, 2 à Agni. On connaît déjà une partie du premier vers : « La jeune mère porte en secret l'enfant qu'elle garde enfermé (dans son sein); elle ne le livre pas à son père ». Le vers se termine ainsi : « Quant à sa face (à celle de ses formes) qui n'est jamais cachée, les hommes la voient devant eux, déposée chez le ministre du sacrifice ». En d'autres termes, le feu céleste tarde à paraître, mais le feu terrestre brûle toujours. Le poète poursuit[2] : « Quel est, ô jeune femme, cet enfant que tu portes, étant toi-même un fœtus[2]? La vache[3] a mis bas. » Le feu terrestre est allumé, et en tant qu'opposé au feu céleste, il n'est plus considéré seulement comme le nourrisson, mais bien comme le petit de la vache du sacrifice. Cette vache est elle-même opposée à la mère du feu céleste, mère qui n'est encore qu'un fœtus, enveloppe d'Agni, enfermée dans une autre enveloppe, c'est-à-dire dans le monde invisible, comme nous l'avons vu au vers V, 19, 1. Mais revenons à l'enfant de la mère céleste : « Ce fœtus a grandi pendant bien des années. » Nous verrons plus tard que la même chose a été dite d'Indra, IV, 18, 4. Cependant, il s'est enfin montré : « Je l'ai vu né quand sa mère l'a enfanté. » Le vers 3 décrit l'apparition du feu céleste : « Je l'ai vu brillant, avec des dents d'or, venant des lieux lointains, et forgeant ses propres armes. » Cette description, dont le mouvement rappelle celui du vers I, 164, 31, « J'ai vu le gardien infatigable allant et venant par les chemins[4] », est reprise encore au vers 4 de notre

1. Voir la note précédente.
2. Seul sens possible de *peshi*, pour *peçi*.
3. Littéralement « la femelle du buffle ».
4. Cf. I, 164, 38. Cf. aussi les troupes divines, I, 164, 19, les oiseaux divins, I, 164, 21 ; 22; 47, paraissant et disparaissant tour à tour. Au vers I, 164, 43, l'apparition du feu céleste est assimilée à un sacrifice dont la fumée est vue de loin « au-dessus de l'inférieur », c'est-à-dire au-dessus du feu terrestre.

hymne : « Je l'ai vu venant de loin, très brillant, comme le mâle avec son troupeau[1] : elles n'ont pas été retenues, car il est né ; les chenues redeviennent jeunes ». Ici l'élément femelle figure de nouveau avec l'élément mâle, non plus sous la forme d'une mère qui tarde à l'enfanter, mais sous celle d'un troupeau qui le suit. Tous les vœux de l'homme sont satisfaits, ou plutôt ils l'ont été : car la description paraît se rapporter au passé, et n'avoir d'autre objet que de fournir des motifs d'espérance pour le présent, puisque les vers 5 et 6 demandent de nouveau la délivrance, et des femelles, et d'Agni lui-même. C'est des femelles qu'il s'agit d'abord (5) : « Quels sont ceux qui ont séparé mon petit mâle des vaches et qui n'en ont pas été empêchés, même par le gardien étranger ? Que ceux qui les ont prises les lâchent ! Que celui qui les connaît pousse vers nous le troupeau ! » Le petit mâle paraît être ici le feu terrestre, séparé de ses femelles célestes, comme nous l'avons vu précédemment abandonné par sa mère céleste. Par opposition à lui, le feu céleste est considéré, non plus comme le mâle, mais comme le gardien des vaches, gardien qui, d'ailleurs, ne les avait pas empêchées d'être prises [2] par des démons ou des dieux malveillants. Le nom d'« étranger» qu'on lui donne rappelle l'étranger opposé dans l'hymne VII, 4, au feu terrestre, à celui que les mortels ont saisi, et qui aime à se laisser prendre par eux (3)[3] : cet étranger[4], dont l'« héritage » doit être « assiégé » par les hommes (7), et qui naît « d'un autre ventre » est au contraire difficile à saisir[5], difficile même à concevoir par la pensée (8). Mais revenons à notre hymne V, 2. Le poète n'y demande pas seulement l'apparition des vaches, mais aussi celle du feu céleste (6) : « Que les prières d'Atri le fassent descendre ! » Et il cherche de nouveau dans le passé des motifs d'espérance pour le présent. Le feu qui brûle actuellement sur l'autel est lui-même descendu du ciel (*ibid.*) : « Ce roi des demeures, qui est lui-même la demeure des hommes, a été déposé chez les

1. Je corrige le texte, comme M. Roth, en réunissant *sumad* et *yûtham*.
2. Cf. les vaches sans gardien, X, 27, 8. La prière est ainsi représentée, III, 57, 1.
3. Voir pourtant V, 9, 4.
4. Cf. encore, X, 124, 2, le feu qui se retire « sur le nombril étranger », c'est-à-dire auprès du père (voir plus bas, section VII), « opposé à l'hôte d'une autre branche », c'est-à-dire à l'hôte des hommes, au feu terrestre (*ibid.*, 3).
5. Il peut l'être pourtant, I, 164, 38, ainsi que le Soma qui se dérobe, VIII, 58, 10.

mortels par les avâres », c'est-à-dire par ces mêmes êtres malveillants, dieux ou démons, auxquels le poète redemande aujourd'hui, et le feu, et les vaches.

Le morceau que nous venons d'analyser oppose nettement la forme terrestre du mâle à sa forme cachée. De plus, il suggère déjà l'idée d'une action exercée par la première sur la seconde. Cette idée semble exprimée dans d'autres passages. Ainsi, au vers X, 79, 3, déjà cité, la forme d'Agni qui cherche la place cachée de la mère, et qui « trouve comme un dormeur le cuit brillant tetant dans le sein de la tromperie », est représentée serpentant sur les plantes. C'est donc bien le feu du sacrifice, découvrant le mâle conçu à la fois comme le dormeur, comme le lait et comme le veau de la vache, son séjour étant d'ailleurs désigné à la fois par les termes de place « cachée de la mère » et de « sein de la tromperie ». Le vers 1 de l'hymne X, 5, nous montre Agni cherchant également « la place cachée de l'oiseau » en même temps que « le pis au sein des deux mystérieux »[1], à quoi le vers 5 ajoute qu'il a trouvé, en la cherchant, « l'enveloppe de Pûsha*n*a »[2]. Ailleurs, V, 21, 4, le poète invite le feu allumé à briller et à atteindre « la matrice du dormeur ». Soma aussi est représenté cherchant la place cachée de la vache, IX, 71, 5, et conquérant lui-même « sa troisième forme »[3], IX, 96, 18, ou délivrant sa propre splendeur « d'Asura », IX, 71, 2, c'est-à-dire sa forme à la fois divine et mystérieuse[4].

Citons encore un dernier et curieux témoignage des rapports conçus entre la forme terrestre du mâle, sa forme cachée, et la mère céleste. Je le trouve au vers 28 de l'hymne I, 164. Déjà le poète a, au vers 26, invoqué la vache, en annonçant que le feu[5] était allumé, et au vers 27, représenté cette vache comme accourant vers son veau. Il ajoute ensuite : « La vache a mugi après le veau qui a les yeux ouverts. » Le veau qui a les yeux ouverts est le feu du sacrifice, dont la face, comme nous l'avons vu, V, 2, 1, n'est jamais cachée. « Elle a mugi pour faire la tête. » Nous savons déjà que la « tête » du veau est sa forme supérieure.

1. Le Père et la Fille? Voir plus bas, section VII.
2. Voir le chapitre de la troisième partie consacré à Pûshan.
3. Et annonçant la quatrième (19). Voir le chapitre suivant.
4. Voir tome III, p. 73.
5. Quel que soit ici le sens précis du mot *gharma*, il désigne certainement le feu, cf. III, 26, 7.

Enfin, « mugissant après la bouche[1], après le feu[2], elle se gonfle de lait ». La « bouche », d'après les termes mêmes du poète, est identique au feu vers lequel se dirige la vache céleste, c'est-à-dire au feu terrestre[3]. On peut comparer le vers 17 du même hymne. Nous y avons vu la vache accusée de mettre bas ailleurs que dans le troupeau. Mais le poète nous y montre aussi cette vache, au-dessous du supérieur, c'est-à-dire de la forme cachée du mâle, et au-dessus de l'inférieur, c'est-à-dire du mâle terrestre, nourrissant ce dernier qu'il appelle son veau. Elle le nourrit « par le pied » : c'est une façon paradoxale de dire ce que nous avons vu exprimé plus simplement ailleurs, à savoir « que la vache donne son lait de haut en bas », X, 60, 11[4].

§ VII. — MYTHES PARTICULIERS.

L'étude des rapports conçus entre les éléments mâles et les éléments femelles ne serait pas complète si nous ne l'étendions pas à certaines légendes où ces éléments sont tout à fait personnifiés et désignés par des noms propres. Cependant la plupart des mythes de ce genre devront être renvoyés à d'autres parties du livre, particulièrement à la seconde partie consacrée à Indra, et au chapitre de la troisième partie consacré aux Açvins. La raison en est dans le rôle plus ou moins important qu'y jouent ces divinités. C'est ainsi, par exemple, que les Açvins remplissent celui de paranymphes dans le mariage de Soma avec Sûryâ, et l'échangent même quelquefois contre celui d'époux. Nous ne parlerons ici que des légendes de Yama et Yamî, et de Purûravas et Urvaçî, et c'est par cette dernière que nous commencerons.

On peut se demander, il est vrai, si elle est bien de notre domaine. Elle appartient à un cycle mythique très ancien qui comprend, par exemple, l'histoire d'Eros et Psyché, chez les Grecs, et chez nous, celle de la belle Mélusine, et il serait déraisonnable de chercher dans ces dernières l'expression d'idées purement védiques. Aussi ne s'agira-t-il pas dans ce qui va suivre du sens primitif de la légende, question assez

1. Proprement « le coin de la bouche ».
2. Voir la note 5 de la page précedente.
3. Cf. Agni, langue, II, 1, 13 et *passim*, et bouche, II, 1, 13, des dieux.
4. Cf. plus haut, les vaches qui boivent l'eau par le pied, p. 69.

obscure et dont la solution serait d'ailleurs sans intérêt pour une étude exclusivement consacrée aux conceptions védiques, mais bien du sens que cette légende avait pu prendre pour les *R*ishis eux-mêmes, de l'application qu'ils en avaient faite, de l'interprétation, car c'en était une déjà, qu'ils en avaient donnée. La vieille histoire des deux époux, l'un divin, l'autre humain, séparés le jour où l'un a été vu de l'autre dans certaines conditions qui varient selon les récits, a pris un sens philosophique en Grèce où elle est devenue une expression allégorique de la croyance à l'immortalité de l'âme [1]. Il ne me paraît pas moins certain que les *R*ishis l'interprétaient dans un sens à la fois naturaliste et liturgique, que Purûravas était pour eux le feu, et que l'épouse céleste qui l'abandonne se confondait à leurs yeux avec la femelle multiforme dont les rapports divers avec le mâle nous ont occupés dans tout ce chapitre.

C'est seulement dans le Çatapatha-Brâhma*n*a que la légende de Purûravas et Urvaçî est racontée avec tous ses détails [2], particulièrement avec l'indication, essentielle pour la mythographie comparée, mais beaucoup moins importante pour notre étude [3], de la cause de la séparation. Les détails caractéristiques, au point de vue de l'interprétation indienne de la légende, se trouvent dans le récit des travaux par lesquels Purûravas mérite d'être réuni à Urvaçî dans le ciel même. Son admission au rang des Gandharvas ou compagnons célestes des Apsaras est le prix d'un sacrifice qu'il offre avec le feu de deux Ara*n*is choisis conformément à certaines prescriptions. Ce feu d'ailleurs n'est autre que le feu céleste entré dans le bois dont est fait l'un des Ara*n*is, après avoir été apporté du ciel par Purûravas lui-même, à son retour d'un voyage qui l'avait passagèrement réuni à son épouse.

Le fils de Purûvaras et d'Urvaçî apporté sur la terre par son père en même temps que le feu céleste n'est autre, s'il est permis d'employer cette expression, qu'un *doublet* mythique de ce feu. Il porte en effet le nom d'*A*yu et nous avons reconnu l'identité primitive d'*A*yu et d'Agni [4]. Purûravas

1. Voir Collignon, *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché*. Paris, Thorin, 1877.
2. Voir A. Weber, *Indische Streifen*, 1, p. 16-18.
3. Il faut remarquer pourtant que Purûravas est aperçu par Urvaçî à la lueur d'un éclair, ce qui convient parfaitement à un personnage dont l'une des formes est l'éclair même.
4. I, p. 59.

nous apparaît là comme un personnage équivalent à Mâtariçvan et aux Bh*r*igus[1]. Il apporte comme eux le feu sur la terre, et comme eux aussi, il doit représenter primitivement le feu lui-même descendant du ciel ; comme eux enfin, il est devenu un sacrificateur, qui remonte au ciel par le mérite de son sacrifice.

Ces deux derniers caractères, si souvent réunis dans le même personnage, d'un sacrificateur et d'un représentant du feu céleste, sont également attribués à Purûravas par les poètes du *R*ig-Veda. Dans l'unique passage où il soit nommé, en dehors de l'hymne X, 95, il figure à côté de Manu comme un ancien sacrificateur, I, 31, 4. Dans l'hymne X, 95, il reçoit l'épithète *sudeva* « pieux » (vers 14) ; il est donné pour un mortel (vers 8, 9 et 18) dont la descendance doit honorer les dieux, et qui doit lui-même être transporté au ciel (vers 18) ; enfin, il est identifié[2] à Vasish*t*ha (vers 17), l'un des plus célèbres parmi les sacrificateurs mythiques, ancêtres des différentes familles de prêtres. Mais Vasish*t*ha n'est, nous l'avons vu[3], qu'une personnification d'Agni. Purûravas reçoit aussi le nom d'Ai*l*a (vers 18), métronymique équivalent à la qualification de fils d'I*l*â, *ilàyàs putrah*, donnée à Agni au vers III, 29, 3, cf. X, 1, 6. Or, I*l*â est une divinité qui représente à la fois l'offrande ou la prière et leurs formes célestes, les eaux de la nuée ou la voix du tonnerre[4]. En fait, Vasish*t*ha à qui Purûravas est identifié, est célébré dans l'hymne VII, 33, comme étant né dans le ciel sous la forme de l'éclair[5]. Le nom même de Purûravas, qui signifie « très bruyant » convient très bien à l'éclair, et, ce qui est plus décisif, l'hymne X, 95 décrit la naissance de notre héros dans des termes qui rappellent inévitablement celle d'Agni au milieu des eaux célestes. A sa naissance, les femmes (divines) étaient réunies, les rivières l'ont « accru », ainsi que les dieux, pour la ruine des démons (vers 7). Ce sont évidemment ces eaux célestes qui sont devenues les oiseaux d'eau du Çatapatha-Brâhma*n*a parmi lesquels Purûravas reconnaît Urvaçî. Ce sont elles qui, dans notre hymne

1. Voir I, p. 52-56.
2. Pour preuve que sous le nom de Vasish*t*ha, c'est toujours Purûravas qui parle, je ne veux que la fin du vers où il dit à Urvaçî : « Reviens, mon cœur souffre ! »
3. I, p. 50-52.
4. Voir I, p. 323-325.
5. Voir I, p. 51-52.

même, sont représentées à la fois sous cette forme et sous celles de cavales (vers 9), ou bien encore sont comparées à des vaches mugissantes (vers 6). C'est parmi ces « immortelles » qu'a séjourné le « mortel » Purûravas (vers 9, cf. 8). Ce sont elles enfin qui se sont éloignées de lui (vers 8), qui l'ont abandonné comme Urvaçî elle-même.

Urvaçî en effet est une de ces Apsaras, VII, 33, 11-12, dont nous connaissons déjà les relations avec Soma[1], et qui représentent les eaux célestes, ou plutôt c'est l'Apsaras par excellence, équivalente à elle seule au groupe entier des rivières en tête desquelles elle est invoquée au vers V, 41, 19. Elle est la mère de Vasishtha-éclair, *ibid.*[2], comme elle est l'épouse de Purûravas, en sorte que l'identification de Vasishtha et de Purûravas nous fournit un nouvel exemple de la confusion, dans un personnage représentant le feu, des titres de fils et d'époux de la nuée. Mais l'atmosphère qu'elle remplit et mesure en la traversant, X, 95, 17, et d'où elle a apporté les trésors des eaux, *ibid.* 10, n'est pas le seul séjour d'Urvaçî. « Sous une autre forme », *virûpâ*, elle a séjourné parmi les mortels, *ibid.* 16, comme épouse de Purûravas. Quelle peut être cette forme sous laquelle Urvaçî a été unie sur terre à un personnage représentant le feu ? Probablement, soit l'offrande, soit la prière, soit l'une et l'autre à la fois. Ilâ, mère de Purûravas, a pu être aussi son épouse sous le nom d'Urvaçî. Vasishtha, en même temps qu'il est appelé le fils d'Urvaçî, est donné comme un produit de la prière divine, VII, 33, 11. Le nom même d'*urvaçî* paraît signifier « prière », au tout au moins « désir », et est employé en ce sens au pluriel, IV, 2, 18. Enfin l'identification d'Urvaçî avec la parole sacrée paraît formelle au vers X, 95, 3. Elle y est d'abord comparée à une flèche, comme l'est souvent la prière[3], puis à un éclair qui brille, *vi davidyutan na*, cf. 10, et enfin au mugissement d'une brebis. Les deux détails, l'un propre, l'autre figuré, du son de la prière, et de son éclat, *brahma citayat*, sont combinés avec une incohérence toute védique dans une phrase dont la bizarrerie est encore augmentée par un fait grammatical d'ailleurs connu, la construction d'un verbe neutre avec un accusatif exprimant l'action même du verbe. Comme on dirait « briller une

1. Voir p. 35 et p. 38-40.
2. Voir I, p. 51-52.
3. Voir I, p. 310.

lumière », l'auteur dit ici, en assimilant la prière à une lumière, que les « bruyants » l'ont « brillée », *citayanta*[1], comme la brebis « son bêlement ». Ces « bruyants », *dhunayah*, paraissent être les Maruts[2], cf. I, 64, 5 ; 87, 3 ; V, 60, 7 ; 87, 3 ; VI, 66, 10 ; VIII, 20, 14 ; X, 78, 3, à la fois bruyants et brillants, *citayanta*, II, 34, 2 ; V, 59, 2, pareils à des éclairs, II, 34, 2. Enfin, ce qui ne permet pas de douter que l'Urvaçî comparée tour à tour dans le vers X, 95, 3, à une flèche, à un éclair, et au bêlement d'une brebis, est la parole sacrée, c'est le détail tout à fait caractéristique qui accompagne la comparaison avec l'éclair : « Elle n'a brillé que comme un éclair dans une faible intelligence », *avîre kratau*. Cette intelligence trop faible pour garder la parole sacrée, c'est apparemment Purûravas. Dès lors le reproche qu'Urvaçî lui adresse au vers 11, de n'avoir pas profité de son enseignement, et qui dans la forme populaire de la légende se rapporterait sans doute aux conditions qu'il devait remplir pour la retenir auprès de lui[3], semblent prendre, aux yeux du *R*ishi védique, un tout autre sens. Cet enseignement, *açâsam tvâ vidushî*, donné au fils d'I*l*â, rappelle celui qu'I*l*â elle-même donne à l'homme, *manushasya çâsanî*, au vers 11 de l'hymne à Agni I, 31, où, coïncidence curieuse, nous avons rencontré au vers 4 la seule mention de Purûravas que le *R*ig-Veda renferme en dehors de l'hymne X, 95. D'autres rapprochements s'offrent d'eux-mêmes avec certains traits de l'hymne X, 71, sur la parole sacrée. Cette parole, il en est qui l'écoutent sans l'entendre (vers 4), et qui après l'avoir écoutée n'emportent qu'une parole « qui n'est pas une vache » comme ils le croient, qui n'est qu'une illusion, une parole qui ne portera ni fleurs, ni fruits (vers 5). A tel autre au contraire, elle livre « son corps » comme « une épouse aimante à son époux » (vers 4). Telles ont été d'abord, d'après l'hymne X, 95, les faveurs qu'elle a accordées à Purûravas. Elle est venue dans sa demeure qui lui plaisait (vers 4), elle a satisfait ses désirs, et il a été le « roi de son corps » (vers 5). « Le jour et la nuit », c'est-à-dire sans doute le matin et le soir (vers 4), ou

1. Cf. les aurores qui ont brillé, *citayanta*, des riches bienveillants, qui les ont procurés aux prêtres, IV, 51, 3.

2. A moins que ce ne soient des « bruyantes », les eaux, cf. II, 30, 2, ou les hymnes mêmes, cf. VII, 5, 5.

3. D'après le Çatapatha-Brâhmana, il ne devait pas paraître nu devant elle.

« trois fois le jour » (vers 5), dans un cas comme dans l'autre, à l'heure de chaque sacrifice, il l'a rendue féconde. Le texte dit « *pertudit* » et accompagne le verbe de l'instrumental du mot *vaitasa*, dérivé de *vetasa* « roseau », et rappelant le roseau d'or, *vetasa hiranyaya*, placé par l'Atharva-Veda dans les eaux où il n'est connu que du Prajâpati mystérieux, X, 7, 41, cf. XVIII, 3, 5, et par le *R*ig-Veda au milieu des gouttes de beurre sortant de la mer du cœur, IV, 58, 5, c'est-à-dire, dans les deux cas, au milieu d'une mer qui, dans l'ordre naturaliste, est la mer atmosphérique, et dans l'ordre liturgique, a pour flots les prières. Urvaçî, par son double caractère de nymphe des eaux et de parole sacrée, appartient à l'une et à l'autre forme de cette mer. C'est à son union avec la parole sacrée que Purûravas fait allusion quand il dit, cherchant à retenir Urvaçî (vers 1) : « Nous avons déjà prononcé ces formules sacrées, *mantra :* qu'elles fassent encore notre bonheur dans l'avenir ! » Mais il a perdu la faveur de celle qui fut un instant son épouse. Comme celui qui « n'a pas entendu » et qui ne garde qu'une « parole sans fleurs et sans fruits », Purûravas qui, lui non plus, n'a pas entendu Urvaçî, parle désormais sans profit, *Kim abhug vadâsi* (vers 11, cf. 2). Dans sa faible intelligence, ainsi qu'on l'a vu déjà, Urvaçî n'a brillé que comme l'éclair. Elle s'est éloignée, poursuivant son chemin comme la première des aurores, et elle est maintenant pour lui aussi difficile à atteindre que le vent (vers 2, cf. 13).

Ces différents traits qui s'expliqueraient par le caractère de sacrificateur « mortel » attribué à Purûravas, semblent convenir moins bien à un représentant du feu sacré, du savant par excellence, de l'inventeur de la prière. Et cependant ce Purûravas que nous avons vu assimilé à l'éclair au milieu des eaux célestes, paraît bien être aussi, dans son union terrestre avec Urvaçî, assimilé au feu du sacrifice. Le vrai sacrifiant paraît être en effet le « beau-père » auquel Urvaçî apporte la richesse et la santé (vers 4)[1]. Il est son beau-père, parce qu'il la marie à son feu, comme ailleurs, celui qui marie Indra à sa prière compare ce dieu à un gendre, VIII, 2, 20. Aussi Urvaçî a-t-elle autant de beaux-pères qu'il y

1. Peut-être aussi « les aurores » ? Ou encore elle lui apporte ces biens quand il les demande « à l'aurore ». *Ushas* peut être un accusatif pluriel de *ush*, malgré son accentuation sur le radical. L'accusatif pluriel est quelquefois un cas fort.

a de sacrifiants chez lesquels le feu brille : « Qui a séparé les deux époux qui n'avaient qu'un cœur, alors qu'Agni brillait chez les beaux-pères? » (vers 12). La vérité est que les attributs du feu et ceux du sacrificateur mortel, sont, tantôt répartis entre l'époux et le beau-père d'Urvaçî, tantôt confondus dans le personnage de Purûravas qui se confond lui-même avec celui de son fils, né « de l'eau » (vers 10, cf. 12 et 13), et par conséquent identique comme lui à Apâ*m* Napât. Urvaçî reconnaît d'ailleurs que Purûravas était né pour être son protecteur, et que c'est à lui qu'elle doit « sa force » (vers 11).

D'autre part, Urvaçî, dans sa séparation d'avec Purûravas, paraît représenter, non seulement la parole sacrée qui cesse de se révéler, mais plus généralement la forme céleste de la femelle qui se dérobe à l'attente des hommes et du feu de l'autel. C'est toujours, sauf la substitution de l'idée d'épouse infidèle, la mère, mauvaise nourrice, avec laquelle nous avons fait connaissance plus haut[1]. Purûravas lui reproche son absence, et, sous le nom de Vasish*t*ha, l'invoque comme une divinité et cherche à l'attirer par une offrande (vers 17), et il peut en effet espérer de la reconquérir comme les Vasish*t*has ont conquis les Apsaras, VII, 33, 9. Elle promet du moins de lui donner un fils (vers 13, cf. 12), très proche parent sans doute de cet Agni céleste que nous avons vu descendre à l'appel de l'Agni terrestre[2].

L'hymne X, 10 est, comme l'hymne X, 95, un dialogue entre deux personnages de sexe différent dont l'un presse inutilement l'autre de s'unir à lui. Mais ici, c'est la femme, Yamî, qui supplie, et c'est l'homme, ou plutôt le dieu, Yama, qui se dérobe. Je dis « le dieu », bien que Yama, auquel nous avons reconnu[3], comme à Purûravas, le double caractère d'un représentant du feu, et d'un ancien sacrificateur, soit ici appelé un « mortel » (vers 3). Mais n'avons-nous pas vu Purûravas conserver aussi sa qualification de « mortel » dans ses rapports avec les eaux célestes? Or, d'après toutes les analogies, le personnage qui se dérobe doit représenter un élément céleste. Ce doit être ici, puisqu'il s'agit d'un personnage mâle, le feu céleste qui se dérobe, et la femelle qui le sollicite en vain, cette Yamî, sur laquelle nous n'avons

1. P. 7 et suiv.
2. P. 89.
3. I, p. 88 et suiv.

malheureusement aucune autre donnée dans le *R*ig-Veda, n'a guère pu représenter pour les *R*ishis que la prière terrestre. De plus, je crois découvrir dans l'hymne X, 10, un troisième personnage dont la présence semble avoir passé jusqu'ici inaperçue. Ce ne serait pas à un autre époux quelconque que Yama renverrait Yamî aux vers 10, 12 et 14, mais bien a un pieux sacrificateur, *vedhâs*, qui, venu à travers l'océan, c'est-à-dire sans doute descendu de la mer atmosphérique, est en prière, *dîdhyâna*h, sur la terre (vers 1). Yamî souhaitait que ce sacrificateur, représentant sans doute le feu même du sacrifice, fût récompensé par la venue du fils du père [1], c'est-à-dire du feu séjournant encore dans le ciel de Yama [2]. Mais celui-ci a reconnu dans Yamî, sous la forme nouvelle, *vishurûpâ* (vers 2), que, comme Urvaçî, elle a prise sur la terre, sa sœur céleste, née comme lui dans les eaux (vers 4), et formant avec lui un couple de jumeaux. C'est même de là que viennent leurs noms de Yama et Yamî, « jumeau » et « jumelle ». Yamî prétend que les jumeaux doivent s'unir « dans le ciel » et « sur la terre » (ou peut-être que les deux jumeaux dont l'un est dans le ciel et l'autre sur la terre doivent s'unir, vers 9). Mais bien que les personnages de la mythologie védique, et en particulier ceux qui représentent Agni ou Soma, ne reculent pas devant l'inceste, Yama saisit ce prétexte pour justifier sa résistance à l'appel de Yamî. « Puissé-je », avait-elle dit (vers 1), « amener mon ami à me témoigner son affection ! » — « Ton ami », répond Yama, « ne veut pas de ce genre d'affection, *lors même que celle qui est sa pareille aurait pris une forme différente* [3]. » Il y a là peut-être un témoignage curieux

1. *Napât* signifie certainement « fils » dans les formules mythiques du *R*ig-Veda. Il ne s'agit donc pas d'un « petit-fils » du père, c'est-à-dire d'un fils du personnage en question, lequel personnage ne serait autre que Yama lui-même, que Yamî voudrait rendre père. Au vers 3 que j'avais précédemment traduit (I, p. 90), avec la plupart des interprètes, « Les immortels veulent que l'unique mortel ait une postérité », je crois qu'il vaut mieux, en laissant au mot *tyajas* oxyton le sens du mot *tyajas* paroxyton, au lieu de donner au premier un sens purement hypothétique, entendre que Yama est le seul mortel auquel les dieux permettent un inceste qui, en lui-même, est un « acte coupable », cf. X, 79, 6.

2. Le texte du même vers dans le Sâma-Veda est encore plus favorable à cette interprétation. Yama y est invité à venir (*jagamyâ*h, au lieu de *jaganvân* qui semble se rapporter à *vedhâ*h) à travers l'océan qui n'est autre que la mer atmosphérique.

3. Pour la construction de *yad* avec le subjonctif, dans le sens de « quand même », cf. I, 52, 11. Ce membre de phrase paraît être devenu une formule

des scrupules tardifs qu'ont pu inspirer aux *R*ishis certains points de leur mythologie. En tout cas, il ne faut, je crois, garder de notre mythe que le fait même du refus opposé par Yama à Yamî, et ce refus, venant d'un personnage qui, sous le double nom de Yama et d'Agni, est appelé cependant « le mari des femmes » et « l'amant des filles », I, 66, 8, l'assimile au feu qui se dérobe dans le monde invisible, appelé ailleurs expressément le monde de Yama, I, 35, 6, cf. X, 123, 6; 135, 7.

La mère de Yama, sous le nom de Sara*n*yû[1] qu'elle porte au commencement de l'hymne X, 17 (vers 1 et 2), se dérobe comme lui, ou du moins est cachée par les dieux aux regards des mortels, et c'est son image seulement qui est donnée à Vivasvat, père de Yama, représentant là sans doute le feu du sacrifice. Cette image ne peut être que l'offrande ou la prière, et l'union que Vivasvat contracte avec elle rappelle celle de Purûravas avec la forme terrestre d'Urvaçî, tandis que la vraie Sara*n*yû ressemble fort à l'Urvaçî céleste, séparée de Purûravas. On sent toujours, ce me semble, qu'on a affaire à un même cercle mythique. C'est toujours l'opposition du mâle ou de la femelle célestes qui se dérobent passagèrement, d'une part, et du mâle ou de la femelle terrestres, toujours présents et passagèrement délaissés, de l'autre. Entre le personnage céleste et le personnage terrestre, la forme mythique des relations varie : mais les mythes de l'époux et de l'épouse dédaignés expriment au fond la même idée que celui du fils abandonné par sa mère.

SECTION VII

LE PÈRE DU MALE

Des formules relatives à la « mère » céleste, et particulièrement à la mère cachée, soit d'Agni, soit de Soma, il faut rapprocher certaines formules concernant leur « père ».

La désignation du père d'Agni, X, 20, 9, ou de Soma, IX, 97, 30, est quelquefois très vague. Mais au vers I, 141, 4,

qui est passée dans le vers X, 12, 6, où elle semble présentée comme une sorte d'enigme.

1. Nous aurons l'occasion de revenir sur Sara*n*yû.

nous lisons qu'Agni a été tiré « du père suprême », et au vers IV, 1, 11, cf. 12, qu'il est né « le premier, caché dans le nid du taureau ». Ce « nid » d'un taureau qui ne paraît pas lui-même différer du père suprême, ce nid où Agni naît caché, ressemble fort déjà au lieu mystérieux où la mère enfante « loin du troupeau [1] ». Il y a mieux. De même que la mère d'Agni le porte « pendant beaucoup d'années », V, 2, 1 et 2, de même il passe beaucoup d'années « dans son père », X, 124, 4. Arrêtons-nous à cette dernière expression.

Le sens en est précisé par le vers III, 29, 14, où il est dit qu'Agni est né « du ventre de l'Asura ». C'est seulement dans la quatrième partie de ce livre que nous chercherons à déterminer les applications diverses du nom d'Asura. Qu'il nous suffise ici de remarquer que le même nom est donné au père « dans lequel » Agni a passé beaucoup d'années, X, 124, 3 et 4. Le père en définitive est, dans ces deux passages, assimilé à une mère. Il en est de même au vers I, 164, 4 : « Qui a vu naître le premier-né, alors que celui qui est sans os *porte* celui qui a des os ? »

L'idée d'un hermaphrodite est d'ailleurs familière aux *R*ishis. Ils connaissent un taureau qui met bas, III, 38, 5, un taureau-vache, *ibid.* 7, qu'on trait, I, 160, 3, cf. I, 141, 2, et par suite un lait de taureau, X, 100, 2. C'est ce qui explique que l'auteur de l'hymne IV, 58 représente indifféremment le beurre céleste comme caché « dans la vache » (4) ou « vomi », c'est-à-dire donné par le taureau (2), et qu'au vers X, 11, 1, ce soit également un mâle qui donne à un autre mâle, c'est-à-dire au feu du sacrifice, « le lait d'Aditi ».

Le nom de « père » se retrouve au vers III, 1, 9, dans la formule « Agni a dès sa naissance trouvé la mamelle de son père », et le poète ajoute, entassant paradoxe sur paradoxe : « Il en a fait couler des flots, des *vaches*. » Ces vaches, bien entendu, sont elles-mêmes des flots, des flots de lait, comme celles, qui, d'après les vers IV, 22, 6, sortent également « de la mamelle du mâle » [2].

Revenons maintenant au vers 14 de l'hymne III, 29, et à Agni « naissant du ventre de l'Asura ». Nous devons en rapprocher le vers 11 du même hymne où Agni figure encore comme « fœtus de l'Asura ». Le poète nous y apprend qu'à ce titre il reçoit le nom de *tanûnapât*. Le mot est un composé

1. Voir plus haut, p. 85.
2. Cf. *Mémoires de la Société de linguistique*, article cité, IV, p. 124

de *tanû* « corps » et *napât* « fils ». Mais le premier terme s'employant aussi dans le sens d'un pronom réfléchi, M. Roth, et après lui M. Grassmann, donnent au composé le sens de « fils de soi-même ». Une telle conception n'a en elle-même rien qui puisse nous effaroucher. Elle équivaudrait à celle qui est exprimée d'une façon bien plus paradoxale encore dans la formule : « Le fœtus porte son propre fardeau », I, 152,3 [1]. Je ne crois pas pourtant que ce soit celle qu'exprime réellement le mot *tanûnapât*. Ce mot ne peut, selon moi, être séparé du mot *tânva*, sorte de patronymique du mot *tanû*, que nous retrouverons plus bas [2] à propos d'un développement particulier du mythe du père, et que M. Roth et M. Grassmann traduisent « le propre fils ».

J'admettrai ce dernier sens pour l'un et pour l'autre, en le précisant d'après les termes mêmes du vers III, 29, 11 : « Il est appelé Tanûnapât comme fœtus de l'Asura ». Le « propre fils » est le fils issu « directement » de son père, ou comme le dit le vers III, 29, 14, né du ventre de l'Asura. C'est sans doute ce même père qui est désigné par la qualification de « *brillant* » au vers X, 92, 2, dans la formule *tanûnapâtam arushasya* « propre fils du brillant [3] ». Remarquons encore que le vers III, 29, 11 oppose formellement le nom de Tanûnapât qu'Agni reçoit comme fœtus de l'Asura, à celui de Mâtariçvan qui lui est donné quand il « s'est formé dans une mère » [4]. L'opposition de ces deux

1. Celle du vers III, 1, 10, d'après laquelle Agni « porte le fœtus de son père », est probablement équivalente.

2. P. 110.

3. Cette formule est à elle seule un argument en faveur de notre interprétation de *tanûnapât*.

4. Le même vers lui donne le nom de Narâçamsa « quand il naît », c'est-à-dire quand il se manifeste. Ce dernier nom désigne Agni comme « maître de la prière des hommes » (voir I, p. 305-308), et la prière des hommes, désignée aussi par les termes mêmes dont il est composé, est en plusieurs passages expressement opposée à la prière des dieux. En revanche, Tanûnapât, invoqué avant Narâçamsa au vers 2 des hymnes, *Apri* I, 142, et *Apra* I, 13, et prenant sa place au vers 2 des hymnes *Apri*, I, 188 ; III, 4 ; IX, 5 ; X, 110, paraît avoir été considéré surtout comme le feu du sacrifice des dieux. Au vers III, 4, 2, ce sont, en effet, les dieux (y compris Agni sous son nom vulgaire), qui honorent Tanûnapât trois fois le jour, et au vers X, 110, 2, il est représenté « faisant réussir le sacrifice » dans les mêmes termes que celui des deux sacrificateurs mentionnés au vers III, 31, 2 qui nous a paru être le sacrificateur établi dans le ciel (I, p. 234) Ce dernier rapprochement est d'autant plus frappant que Tanûnapât figure en effet dans le même vers III, 3, 2, non pas, il est vrai, sous ce nom, mais sous le nom équivalent de *Tânva*. Dans l'hymne X, 124, il est dit d'Agni séjournant beaucoup d'années « dans le père » (4) qu'il « chante », *çamsâmi*,

origines d'Agni est aussi indiquée, quoique moins clairement, au vers III, 29, 14.

L'existence désormais prouvée de la notion d'un père androgyne[1] nous permet de prendre au sens littéral l'expression « matrice du père », désignant le lieu où s'arrêtent les Açvins, VIII, 9, 21. C'est aussi dans la matrice du « premier » père que rentre, au vers V, 47, 3, un être appelé à la fois un taureau, un oiseau, ce qui conviendrait à Agni aussi bien qu'à Soma, et une « mer », ce qui peut s'appliquer surtout à Soma.

Cet emploi du terme de « matrice » n'exclut pas, bien entendu, celui du terme de « nombril » spécialement affecté, selon une conception dont j'ai précédemment tenté une explication telle quelle[2], mais dont l'existence, en tout cas, ne me semble pas pouvoir être contestée, à la désignation de l'origine paternelle. Au vers X, 82, 6, Viçvakarman, appelé le premier fœtus des eaux, et, au moins en cela, assimilé à Apâm Napât, c'est-à-dire à Agni ou à Soma[3], est représenté « attaché au nombril du non-né ». Nous reviendrons sur la notion du non-né dans la quatrième partie, à propos du personnage mythique d'Aja Ekapâd dans lequel elle s'est fixée. Mais il est aisé de comprendre que le non-né, c'est-à-dire celui qui n'a pas eu de parents, est le père par excellence. Ailleurs, c'est le non-né lui-même qui est désigné par le terme de « nombril », et de « nombril du fils », du moins, si, comme je le crois, au vers I, 163, 12, le « bouc », *aja*, conduit devant le cheval du sacrifice représente, grâce à un jeu de mots, le non-né, *aja*, qui peut très-bien passer pour le père d'un cheval représentant lui-même Soma[4]. Un pareil emploi du mot « nombril » est ordinaire[5]. Citons encore le vers I,

pour le père Asura. Faut-il voir là l'idée opposée à celle qu'exprime le mot *narâçamsa*?

1. On remarquera qu'elle est la contre-partie de celle des vierges mères, plus haut, p. 48-49.

2. I, p. 35.

3. C'est de plus un sacrificateur comme Agni, X, 81, 1, cf. 5 et 6, et un maître de la prière comme Brahmanaspati, *ibid.*, 7. Comme Agni et Soma, il a des formes supérieures, des formes intermédiaires et des formes inférieures, X, 81, 5 ; il a pénétré chez les inférieurs, *ibid.* 1. Il est l'ordonnateur du monde, X, 82, 2 et 3, et il a fait le ciel et la terre, X, 82, 2 ; 3, cf. 82, 1.

4. Voir I, p. 272.

5. Voir I, p. 35 et 36. Il correspond à peu près à celui du mot *yoni* « matrice », quand celui-ci, au lieu d'être construit avec le génitif du nom de la mère, est construit avec le génitif du nom du fils, par exemple dans l'expression « matrice de l'inférieur », I, 79, 3.

104, 4 : «Le nombril de l'*Ayu* inférieur est invisible.» L'*Ayu* inférieur est le fils. Le nombril invisible de l'*Ayu* inférieur est le père caché, rappelant toujours la mère cachée.

Nous avons vu Agni sortir, au besoin par la force, de la mère qui le retient trop longtemps. Au vers 4 de l'hymne X, 124, il «abandonne» aussi volontairement le père «dans lequel» il a séjourné pendant beaucoup d'années. Nous aurons à revenir dans la quatrième partie[1] sur l'ensemble de cet hymne, où le père est assimilé tour à tour au dieu Varu*n*a et au démon V*r*itra, et nous constaterons que Soma y joue à peu près le même rôle qu'Agni (vers 6 et 7). «L'enveloppe» que Soma abandonne au vers IX, 71, 2, est sans doute aussi le séjour invisible du père, et si le poète ajoute immédiatement «qu'il va au rendez-vous» de ce père, ce ne peut être que pour exprimer l'idée d'une nouvelle disparition de Soma succédant à son apparition temporaire. Les mots «il abandonne l'enveloppe» sont eux-mêmes précédés d'une formule où nous avons cru trouver l'expression d'une action du Soma terrestre sur le Soma céleste : «Il délivre sa propre splendeur divine.» Cette forme divine du Soma est celle qui sort de l'enveloppe du père pour y rentrer ensuite. C'est ainsi que, d'après le vers 38 de l'hymne I, 164, «l'immortel de même race que le mortel», représentant soit l'Agni, soit le Soma céleste, marche tour à tour dans deux directions opposées, selon qu'il est libre ou qu'il est pris. Dans la seconde partie du vers, les «deux qui se séparent» et dont l'un est «visible», l'autre «invisible», doivent être le fils et le père. Une allusion au même mouvement de va-et-vient pourrait être cherchée au vers 32 du même hymne I, 164, où nous aurons encore à relever plus bas divers passages concernant les rapports du père et du fils : «Celui qui l'a fait ne le connaît pas ; il échappe à celui qui l'a vu.» Celui qui l'a fait, c'est-à-dire son père, ne le connaît pas, parce qu'il quitte immédiatement le séjour du père pour le monde visible. Mais celui qui l'a vu, l'homme, je suppose, le perd bientôt à son tour. En effet, la seconde moitié du même vers nous apprend qu'il meurt, ou plus exactement qu'il se dissout dans le sein même de sa mère, c'est-à-dire qu'il rentre dans le lieu de son origine.

En tant qu'il retient, comme la mère cachée, et Agni et Soma, et avec eux tous les biens que l'homme attend du ciel, le père prend un aspect malveillant, auquel j'ai déjà fait allu-

1. Voir III, p. 145.

sion en indiquant à l'avance qu'il a pu recevoir tour à tour le nom d'un dieu et celui d'un démon. Je puis citer aussi dès maintenant deux ou trois formules générales qui constatent la malveillance du père, en même temps d'ailleurs que le pouvoir attribué à Agni et à Soma, apparemment au feu et au breuvage du sacrifice, de détourner cette malveillance ou d'en triompher. Au vers V, 3, 9, on dit à Agni : « Protège-nous, écarte[1] le père. » Quant à Soma, tantôt il cherche à gagner « le père antique, » IX, 86, 14, tantôt il dérobe les armes de son méchant père et triomphe de ses ruses, VI, 44, 22.

Le rapport de filiation conçu entre Agni et celui qui est ordinairement nommé son père est quelquefois interverti comme celui qui l'unit aux différentes femelles ordinairement appelées ses mères. Dans l'un des derniers vers qui viennent d'être cités, V, 3, 9, les mots « Protège-nous, écarte le père » sont suivis de ceux-ci : « qui passe pour ton fils ». Agni, dans le sein de sa mère, est le « père de son père », VI, 16, 35[2].

D'après le vers 12 de l'hymne I, 164, l'attribution du nom de père était faite, par les uns, au vrai père, par les autres, à celui qui est en réalité le fils. Nous y lisons, en effet, que « les uns appellent père celui qui a cinq pieds, douze formes, et qui règne sur les eaux dans la partie *supérieure* du ciel », tandis que « les autres appellent ainsi celui qui brille dans la partie *inférieure*, et qui est attaché à celui qui a sept roues et six rayons ». Je reviendrai sur les nombres dans le chapitre suivant. Qu'il nous suffise de remarquer, d'abord que celui qui a sept roues et six rayons ne diffère pas de celui qui a cinq pieds et douze formes, ensuite que ce personnage régnant sur les eaux dans la partie supérieure du ciel est opposé à celui qui brille dans la partie inférieure, comme au vers 38 du même hymne nous avons vu l'invisible opposé au visible. Le premier est évidemment le vrai père. Le second, quoique ce titre lui soit aussi donné par quelques-uns, est en réalité le fils du premier.

Il lui est « attaché », *arpita*, exactement comme au vers X, 82, 6, le premier-né est « attaché au nombril du non-né ». Le rapprochement est d'autant plus naturel que nous avons

1 Je crois avec M. Delbrück (*das Altindische Verbum*, p. 37), que *yodhi* doit être rapporté au verbe *yu* « écarter », et je lui donne *pitaram* pour complément, en dépit de son accent que je propose de supprimer. Je ne vois pas d'autre moyen de donner à la phrase un sens satisfaisant.

2. Agni peut être aussi à la fois le fils et le père des dieux, I, 69, 2.

déjà rencontré au vers 4 de notre hymne I, 164, le « premier-né » porté par son père, et que celui-ci figure encore, sous le nom même de « non-né », au vers 6. Ajoutons qu'au vers 3 de l'hymne X, 82, comme au vers 1 de l'hymne X, 81, le premier-né, Viçvakarman, reçoit aussi ce nom de « père » dont l'attribution, d'après notre vers I, 164, 12, est faite, tantôt au vrai père, tantôt au fils.

La connaissance du vrai père est cependant de la plus haute importance. Celui qui ne connaît pas le père n'atteint pas l'arbre aux doux fruits d'où s'envolent et où reviennent les oiseaux divins, I, 164, 22, c'est-à-dire le royaume mystérieux de la vie immortelle. Les deux applications différentes qui étaient faites du titre de père paraissent avoir été conciliées par la distinction d'un père inférieur et d'un père supérieur. Le terme de « père inférieur » est réellement employé au vers VI, 9, 2, où il désigne Agni. C'est en ce sens qu'il est possible de reconnaître le père tour à tour « au-dessous du supérieur » et « au-dessus de l'inférieur, » I, 164, 18, cf. 17 [1]. Le père inférieur est d'ailleurs le savant par excellence, VI, 9, 2, cf., 3. C'est lui qu'on consulte et qui a réponse à tout, *ibid.*, de même qu'au vers I, 164, 16, le mot d'une énigme ne peut être donné que par le « fils », évidemment identique au « père inférieur ». Celui qui saurait ce qu'il sait, « serait le père de son père », *ibid.*, c'est-à-dire serait semblable au fils qui passe en effet pour le père de son père. Nous avons vu ce paradoxe appliqué à Agni. Il doit être également appliqué ici, soit à Agni, soit à Soma. C'est ce dernier qui paraît désigné un peu plus loin au vers 21 de l'hymne I, 164 : « Lui, le sage, a pénétré en moi, le simple. » Du dernier passage on peut rapprocher le vers X, 81, 1, où il est dit de Viçvakarman, ce « premier-né » qui reçoit aussi le nom de « père », qu'il a « pénétré chez les inférieurs ».

Nous ne connaissions encore à Agni et à Soma d'autre père que le ciel, formant avec la terre le couple des premiers parents. Notre première idée doit donc être d'identifier au ciel le père mystérieux dont nous venons d'étudier les principaux caractères. Et, en effet, dans une formule qui paraît appartenir au même ordre de mythes [2], l'identification est faite par le poète lui-même, I, 71, 5. De même qu'Agni trouve la mamelle du père, Soma trait la mamelle du ciel, IX, 107, 5, et plus

1. Sur le vers 17, voir plus haut, p. 90.
2. Voir plus bas, p. 110.

généralement l'attribution successive des deux sexes au ciel[1] peut servir à expliquer la notion du père androgyne. Il est tout naturel d'ailleurs qu'Agni et Soma soient enfermés dans un père représentant le ciel, qu'ils en sortent et qu'ils y rentrent. Le ciel a pu être appelé aussi le nombril d'Agni et de Soma comme il a été appelé le nombril de tous les êtres, et de l'homme même[2]. Enfin nous avons vu qu'il avait été quelquefois considéré avec la terre comme engendré par son fils, ce qui rendrait compte des formules où le fils est appelé le père de son père. Mais la conception mythologique du père, comme la plupart des conceptions védiques, me semble une idée complexe dont un seul phénomène ou spectacle naturel ne saurait donner l'explication entière.

Tout d'abord il est aisé de comprendre que le nuage, lieu d'origine de l'éclair, comme le ciel est le lieu d'origine du soleil, a pu passer pour le père des deux personnages mythiques dont l'une des formes est l'éclair. De même en effet que le ciel est tantôt mâle, tantôt femelle, le nuage est tantôt femelle, tantôt mâle[3]. On a vu que les *R*ishis donnent pour mère, et à Agni, et à Soma, les eaux du nuage. Nous verrons dans la quatrième partie[4] qu'ils donnent également pour père à Soma le nuage personnifié dans une divinité mâle, ou plutôt androgyne, qu'ils appellent Parjanya. Mais il ne semble pas que l'idée du ciel et celle du nuage combinées épuisent la conception védique du père de Soma et d'Agni, ou, pour me servir de termes plus généraux, du père mystérieux que j'ai cru devoir rapprocher de la mère cachée.

De celle-ci aussi il serait permis de dire qu'elle peut représenter le ciel, considéré comme femelle, toujours à la condition qu'on entendît surtout par là le ciel invisible[5]. Je ne répugne nullement à cette interprétation par la raison que la notion de la mère cachée me paraît être, elle aussi, une notion complexe. Mais l'idée du ciel ne peut guère rendre compte des passages où la mère cachée doit en quelque sorte naître elle-même avant de donner naissance au fils, où elle est représentée comme une « enveloppe sortant d'une

1. Voir I, p. 4 et 236.
2. Voir I, p. 35 et 36.
3. Voir I, p. 5.
4. III, p. 25.
5. Cf. I, p. 314. On verra que l'idée du ciel est en effet comprise dans la notion d'Aditi, III, p. 90.

enveloppe »[1]. L'idée du nuage expliquera ces formules. Or le nuage, en tant que femelle, est confondu avec les eaux qu'il renferme. D'autre part, Agni et Soma ont dans le ciel d'autres mères encore, les aurores. Ce sont les aurores et les eaux du ciel qui peuvent être le plus naturellement opposées aux éléments femelles du culte, puisque ce sont ceux-ci qui les représentent sur la terre, tandis que le ciel n'est guère opposé qu'à la terre elle-même. Il est donc vraisemblable que, dans les formules où nous avons vu la mère cachée opposée à la femelle du sacrifice, à Ilâ par exemple, III, 55, 13, la première représente avant tout, soit l'aurore pendant la nuit, soit les eaux du ciel pendant la sécheresse.

Or, la mère cachée a été quelquefois considérée, non seulement comme la mère du mâle, d'Agni je suppose, mais encore comme la mère de la femelle qui nourrit Agni sur la terre, soit seule, quand elle-même se dérobe, soit avec elle quand elle laisse son lait s'épancher du ciel. Nous avons déjà cité [2] le vers III, 55, 12 sur la vache mère et la vache fille. Au vers V, 47, 1, la prière des hommes est également opposée sous le nom de « fille » à la grande « mère » qui vient du ciel [3]. Au vers 3 de l'hymne IX, 69, à Soma, la fille d'Aditi [4], donnant son lait à celui qui suit la loi (que ce nourrisson soit d'ailleurs l'homme pieux ou Soma lui-même), représente aussi la prière, déjà opposée au vers 1 à la mère céleste qui arrive à son appel pour lui donner son lait, et comparée pour cette raison à un veau qui court prendre le pis de sa mère. De même le vers III, 31, 1, identifie formellement à la prière la « fille de la fille », que nous retrouverons plus loin en étudiant le mythe de l'inceste du père avec sa fille. Cette fille du père semble, comme nous le verrons, identique à la mère cachée. C'est ce qui explique que la prière soit appelée la fille de la fille. Si la prière reçoit quelquefois elle-même le nom de mère, et le reçoit même par opposition à la vache céleste, V, 45, 6, c'est sans doute par un renversement des rapports ordinaires, analogue à celui qui a fait d'Agni le père de son père.

Maintenant si une forme de la femelle correspondant dans

1. Ci-dessus, p. 86.
2. P. 72.
3. Je partage le vers en deux propositions en sous-entendant le verbe de la première dans la seconde.
4. Aditi est une forme de la vache, de la mere céleste. Voir III, p. 93-95.

le ciel à la femelle du sacrifice a pu être considérée comme la mère de celle-ci, il est aisé de comprendre qu'une forme du mâle correspondant dans le ciel au mâle du sacrifice ait pu passer également pour le père de celui-ci, en un mot que le père d'Agni ou de Soma ne soit dans certains cas qu'une autre forme d'Agni et de Soma eux-mêmes.

Les termes de père et de fils paraissent d'ailleurs avoir servi moins encore à opposer une forme céleste d'Agni ou de Soma à leur forme terrestre, qu'à distinguer d'Agni ou de Soma manifestés dans le monde visible, soit sous leur forme liturgique, soit aussi sous celle du soleil ou de l'éclair, l'essence permanente de l'un ou de l'autre dans le monde invisible, cette « base » qui, selon la formule appliquée à Agni par l'auteur du vers III, 55, 7, reste immobile, pendant que l'extrémité opposée se meut; cet « étai » d'Agni, sans doute de l'Agni « inférieur » (cf. I, 104, 4), qui est placé dans le « nid du « suprême » X, 5, 6 (cf. le « nid du taureau où Agni naît caché, IV, 1, 11); cette « base », enfin, cette « forme » du « taureau », dont le parallélisme des vers I, 141, 3 et 4 paraît bien impliquer l'identité avec le « père suprême » lui-même. C'est ainsi du reste qu'aux vers II, 5, 5 et 6, les « trois sœurs » qui viennent en ce monde, c'est-à-dire apparemment les formes de la femelle dans les trois parties de l'univers visible[1], sont opposées ensemble à la mère cachée, à la mère qui, elle aussi, reste « immobile », III, 55, 4.

Même dans le monde invisible, nous avons vu qu'Agni et Soma peuvent être encore distingués de leur père en tant qu'ils ne lui sont que momentanément réunis, et qu'ils doivent, après un séjour plus ou moins long auprès de lui, reparaître dans le monde visible. Ce cas est celui où l'identification du père avec le ciel, et pour parler d'une façon plus précise, avec le monde invisible, c'est-à-dire avec le lieu même où se cachent Soma et Agni, peut sembler le plus nécessaire. Cependant la possibilité d'une distinction entre l'Agni et le Soma qui se cachent et se montrent tour à tour, et l'essence immuable de l'un et de l'autre, paraît subsister

1. Le mot « sœur » figure, il est vrai, au singulier dans la proposition qui représente la sœur « venant de la mère »; mais le pluriel que nous retrouvons dans la proposition suivante « à leur arrivée, etc. », montre bien que « la sœur » est là pour « les sœurs ». Cf. les sœurs « qui sont dans la mère », *mâtaribhvarîh*, X, 120, 9. Cf. aussi les vers VII, 72, 3, et X, 55, 4, dont le rapprochement suggère l'idée que les prières ont été considérées comme les sœurs « inférieures » des aurores.

toujours. Il faut y joindre encore la possibilité d'un dédoublement d'Agni ou de Soma, déjà plusieurs fois signalé [1] dans la conception d'un préparateur, d'un producteur du feu ou du breuvage que l'analyse mythologique ramène à une forme d'Agni ou de Soma eux-mêmes. Ce producteur du feu ou du breuvage serait devenu ici le père d'Agni ou de Soma personnifiés, et ce père serait caché parce qu'il s'agit de la production du feu et du breuvage dans le monde invisible.

Nous étudierons dans la quatrième partie différents personnages divins dans lesquels s'est fixée, sous des formes particulières, cette notion du père que nous ne pouvons étudier ici que dans sa plus grande généralité. C'est surtout alors qu'apparaîtra la nécessité de l'étendre au delà de la notion pure et simple des lieux d'origine d'Agni et de Soma, ciel ou nuage, et d'y comprendre l'idée, soit de l'essence permanente du feu et du breuvage, soit d'un producteur de l'un et de l'autre dont les attributs mythologiques sont empruntés, au moins en partie, au feu et au breuvage eux-mêmes. On verra encore que la notion du père peut se confondre avec celle d'un « frère aîné » qui ne saurait représenter le ciel.

Dès maintenant je puis citer le vers I, 155, 3, portant que le fils « fait », c'est-à-dire sans doute réalise la forme inférieure, la forme supérieure et la troisième forme du père dans l'espace brillant du ciel. Si ces trois formes du fils sont en même temps les trois formes du père, c'est apparemment que le père est essentiellement identique au fils. Remarquons encore qu'au vers 20 de l'hymne I, 164, l'opposition entre les deux oiseaux dont l'un mange les fruits de l'arbre, tandis que l'autre regarde sans manger, pourrait bien correspondre à celle du père et du fils que nous avons rencontrée déjà aux vers 4, 12, 16-18, 32 et 38 du même hymne [2]. Le père, en tant qu'oiseau, devrait représenter là autre chose que le ciel. Au vers 15, celui des sept [3] *R*ishis qui est opposé comme immobile aux six *R*ishis actifs, à peu près comme le père est opposé au fils, n'est appelé ni le père, ni le « non-né », mais seulement celui qui est né « seul » par opposition aux six jumeaux. Il semble bien que ce soit là déjà un des cas

1. Voir particulièrement I, p. 56 et 173.
2. Je suis maintenant disposé à modifier en ce sens une première interprétation que j'avais donnée, non sans hésitation, I, p. 232.
3. Sur ce nombre, voir le chapitre suivant, p. 143.

annoncés où la notion du père se confond avec celle d'un frère aîné. Le septième frère est quelquefois malveillant comme le père, et Indra triomphe de ses ruses, X, 99, 2[1]. Des allusions assez obscures à l'«aîné » se rencontrent encore aux vers V, 44, 1 et IX, 97, 22. Ce nom est donné au vers III, 38, 5, au taureau qui «met bas », appelé un peu plus loin (7) le « taureau-vache. »

Remarquons à ce propos que l'attribution d'un double sexe au père n'est pas incompatible avec l'assimilation de ce père à l'essence permanente et cachée d'Agni ou de Soma [2]. Agni, le « premier né » de la loi, est lui-même expressément appelé un « taureau-vache », X, 5, 7, et le taureau « à trois mamelles » du vers III, 56, 3, paraît bien, avec sa triple forme, représenter Agni ou Soma.

Pour terminer cette première étude consacrée au père, il nous reste à parler d'un mythe auquel nous avons déjà fait allusion, celui de l'inceste du père avec sa fille.

Le vers V, 42, 13 est adressé à un dieu qui, en modelant les formes dans le sein de sa fille, a ainsi créé le monde.

Dans la description assez longue et assez obscure de l'hymne X, 61, il paraît être question surtout de la naissance de Soma. D'après le vers 7, cf. 6, le père, lors de son union avec sa fille, a laissé tomber sa « semence » sur la terre. Rapprochons ce trait des vers 33, 34 et 35 de l'hymne I, 164. Il résulte des deux derniers que Soma est la « semence » du cheval mâle, et nous lisons dans le premier : « Il y a une matrice entre les deux coupes (les deux mondes); c'est là que le père a mis le fœtus de sa fille. » L'analyse mythologique assimilera sans peine le fœtus de la fille du père à la semence que le père épanche dans son union avec sa fille, et l'un et l'autre à la semence du cheval mâle expressément identifiée à Soma. Revenons maintenant au vers 7 de l'hymne X, 61. Pendant que la semence du père tombait sur la terre, des sacrificateurs divins engendraient la prière, et faisaient, *nir atakshan*, sans doute de la semence du père, un « maître de la demeure », *vâstosh patim*, représentant également Soma, cf. VII, 54, 2. C'est une autre conception de la descente de Soma sur la terre, présentée

1. Dans ce vers, *rite* est employé comme au vers V, 44, 2, cf. 1, et *na* est la particule comparative employée pour *atténuer* l'expression : « pour ainsi dire ».

2. Sur la confusion des idées de mâle et de femelle, cf. encore I, 164, 16; VII, 96, 6; VIII, 33, 19; X, 115, 8.

cette fois comme l'œuvre de sacrificateurs mythiques probablement identiques aux Navagvas du vers 10, cf. 11. En même temps que Soma apparaissent les vaches, *priçanyas*[1], qui ne sont plus « saisies », retenues, *ibid.* 8. Ce dernier trait est pareil à celui que nous avons relevé déjà à propos d'une apparition d'Agni, sortant de la mère cachée, V, 2, 4 : « Elles ne sont plus retenues; car il est né. » On sent très bien, en dépit des obscurités, qu'on se meut toujours dans le même cercle de mythes. Les « vaches », bien entendu, ne diffèrent pas du « lait » de la vache (identique à la fille) que les Navagvas obtiennent par le sacrifice (vers 11 du même hymne X, 61).

C'est la fille elle-même qui, au vers I, 71, 5, reçoit le nom de *priçanî*, désignant encore au vers X, 73, 2, la femelle « établie à la façon d'une *druh* ou d'une trompeuse ». Cette dernière formule rappelle le « sein » ou le « sommet » de la « tromperie » ou de la « trompeuse », et par conséquent la mère cachée. Par rapport à Agni et à Soma, la fille du père ne diffère décidément pas de cette mère. Déjà au vers I, 164, 33, nous avons rencontré un fœtus de la fille qui paraissait représenter Soma. Au vers I, 71, 5, qui renferme une nouvelle allusion à l'inceste du père avec sa fille, c'est Agni qui sort furtivement de cette fille, de cette vache, *priçanî*. On verra dans la quatrième partie[2], que, comme l'oiseau qui dérobe le Soma, il est alors visé par un archer qui lui lance une flèche, et que cet archer n'est autre que le père lui-même. Nous retrouvons là l'idée de la malveillance du père.

Une allusion à la même idée se rencontre encore au commencement de l'hymne III, 31, dans un dernier passage relatif à l'union de la fille et du père (1 et 2). Là, Agni n'est plus considéré comme le fils de la fille, mais comme le «propre fils», *tànva*, du père, c'est-à-dire, selon l'interprétation donnée plus haut[3] de ce terme, comme le fils qui sort du sein de son père. Il est dit au vers 2, «qu'il a fait de la matrice un dépôt du donneur». Cette formule obscure peut être entendue en ce sens que le sein du père, où il était retenu avec les trésors célestes, n'est plus désormais que le lieu où sont déposés, mais non plus retenus, ces trésors

1. Proprement les « bigarrées » (*priçanî*, équivalent à *priçni* dans tous ses emplois). Voir ci-après, I, 71, 5 et X, 73, 2.
2. III, p. 30.
3. P. 100 .

qu'il communique aux hommes[1] et qui sont la récompense du sacrifice : « Quand les mères (les doigts ou les prières) ont enfanté le porteur (d'offrandes, le feu du sacrifice), l'un des deux sacrificateurs (le feu du sacrifice) opère, l'autre (le propre fils du père) fait réussir (le sacrifice), » *ibid.* Mais la formule la plus intéressante est celle par laquelle débute le vers : « Le fils n'a pas abandonné l'héritage à sa sœur ».

Ce nom d'héritage est donné au vers 11 de l'hymne X, 61, au lait même de la vache ou de la fille du père. Il se retrouve encore au vers VII, 4, 7 : « L'héritage de l'étranger », c'est-à-dire du feu céleste[2], « doit être conquis[3] ». Dans notre vers III, 31, 2, il désigne toujours les trésors célestes. Quant à la sœur à qui le fils dispute cet héritage, elle ne diffère évidemment pas de la fille du père dont il est question dans le vers précédent. Si elle figure ici comme sœur, et non plus comme mère du fils, c'est que ce fils est sorti directement du sein de son père. Elle n'en reste pas moins, d'après le vers 1, la mère de la prière enseignée par Agni. Elle n'en doit pas moins être assimilée à la mère cachée qui retient les trésors célestes jusqu'à ce qu'ils lui soient arrachés par Agni.

Dans certaines formules, le retour de la lumière et des eaux est présenté comme une manifestation, comme une apparition de la mère elle-même. On dit aussi, pour exprimer l'action exercée par Agni sur la fille du père, qu'il l'engendre, X, 3, 2, c'est-à-dire qu'il la fait apparaître. Cette fille du père, en tant qu'elle apparaît, a pu être assimilée, et paraît en effet avoir été assimilée dans notre passage à l'Aurore. Au vers suivant, l'amant qui poursuit sa sœur doit être encore Agni poursuivant, sous la forme du soleil, l'Aurore considérée comme la fille du père, et par suite comme sa propre sœur. C'est là une application particulière du terme de fille du père, qui ne doit pas nous faire méconnaître la possibilité d'une application non moins légitime du même terme à la nuée, ou plus généralement à l'élément femelle qui, avant de se manifester dans l'univers visible, est d'abord caché dans le monde invisible.

1. C'est ainsi qu'au vers I, 163, 5, les traces des sabots du cheval du sacrifice, c'est-à-dire les différents séjours du mâle dans les différents mondes, sont également appelés « les dépôts du donneur ». Je ne puis croire que *sanitur* soit dans nos deux passages, comme le veulent MM. R. et Gr., un adverbe qui n'aurait plus rien de commun avec le mot *sanitri* « donneur ».
2. Voir plus haut, p. 88.
3. Cf. encore Indra prenant l'héritage pour lui-même, VIII, 46, 15.

Ailleurs, Soma trait la fille[1] du père, tandis qu'il est trait lui-même par le père, IX, 89, 2. Le dernier détail équivaut à la formule du vers I, 140, 3, d'après laquelle Agni «accroît» son père, et rappelle celles où il est présenté comme le père de son père. Mais si le poète dit en même temps que Soma trait la fille du père, c'est sans doute pour exprimer une idée analogue à celle que nous avons vue exprimée plus haut sous cette autre forme : «Le fils n'a pas abandonné l'héritage à sa sœur». Il s'agit toujours de la conquête des trésors célestes, considérés ici comme le lait de la fille du père, laquelle se trouve, par ce fait même, assimilée à la mère.

Au vers IX, 97, 47, au contraire, nous lisons que Soma «cache» les formes de la fille. Il faut peut-être voir dans cette formule une nouvelle trace de la confusion du fils et du père. En tout cas, Soma paraît y prendre exceptionnellement un caractère malveillant qu'assume également Agni lorsqu'il reste volontairement caché, comme dans l'hymne X, 51, cité plus haut. Nous reviendrons sur ce point dans la seconde partie.

Mais en tant qu'il est distingué du père, et surtout en tant qu'il lui est opposé, le fils est toujours celui qui tend, et à se manifester lui-même, et à faire apparaître avec lui dans l'espace visible les formes célestes de l'élément femelle, c'est-à-dire la lumière et les eaux. L'inceste du frère avec sa sœur paraît être toujours un bienfait pour les hommes.

Il en est autrement de l'inceste du père avec sa fille. Des quatre passages où nous avons rencontré des traces de ce mythe, deux, I, 71, 5 et III, 31, 1 et 2, font clairement allusion à la malveillance, et du père, et de la fille, et même dans l'hymne X, 61, qui, selon notre interprétation, rattache la descente de Soma sur la terre à l'inceste du père avec sa fille, c'est, d'après le vers 6, «quand ils se séparent» que tombe cette semence que nous avons identifiée à Soma.

En somme, la fille, en tant qu'unie au père, paraît représenter la femelle céleste qu'il retient[2], ou qui reste volontairement auprès de lui, cachée aux regards des hommes dont les intérêts sont au contraire embrassés par le fils, ou se confondent avec ceux du fils. C'est ainsi que la «mère», au lieu de donner «la meilleure part au fils[3]», II, 38, 5,

1. *Id.* Cf. X, 3, 2.
2. Cf., dans la deuxième partie, les eaux et les aurores épouses du démon.
3. Cf. au vers II, 13, 4, celui qui « mange la nourriture du père ».

paraît quelquefois ne songer qu'à la part du père auquel elle est unie, I. 164, 8, sauf à quitter ensuite celui-ci sous l'empire d'un dégoût, *bîbhatsuh*, semblable à celui des eaux qui s'éloignent du démon[1], X, 124, 8, et, se laissant atteler au joug de la Dakshi*n*â, c'est-à-dire cédant à l'action du sacrifice, à se montrer sous ses différentes formes dans les trois mondes au veau qui mugit après elle, I, 164, 9.

Maintenant, pourquoi la femelle cachée, si souvent appelée la «mère», a-t-elle été appelée aussi la «fille du père»? La chose peut s'expliquer sans doute par l'identification du père au ciel, et par celle de la fille aux phénomènes dont la source cachée est dans le ciel. Mais nous savons de plus que les différentes mères d'Agni et de Soma ont souvent été considérées aussi comme leurs filles; on pouvait de même donner à la mère cachée, soit d'Agni, soit de Soma, un père représentant l'essence permanente de ces éléments dans le monde invisible. Ici encore je crois qu'il faut se garder de trop simplifier la notion du père. Il ne faut pas oublier non plus que l'idée du ciel a été quelquefois comprise dans la notion de la mère elle-même, et que celle du nuage l'est également dans toutes les deux. En somme, la mère avait les mêmes titres que le père à passer pour un principe indépendant, et la conception qui la subordonne à lui en qualité de fille pourrait bien se rattacher aux tentatives que faisaient les *R*ishis de tout ramener à un principe unique, tentatives dont le mythe du père androgyne est un autre exemple, et qui, quelquefois aussi, aboutissaient à un aveu d'impuissance, comme dans la formule paradoxale du vers X, 72, 4: «Daksha est né d'Aditi; Aditi est née de Daksha.» Ces deux derniers personnages sont précisément ceux auxquels le vers 7 de l'hymne X, 5, oppose Agni en qualité de premier-né. Ce sont peut-être eux aussi qui, au vers 1 du même hymne, sont appelés les «deux mystérieux» au sein desquels Agni cherche «la mamelle» et «la place cachée de l'oiseau». Ils représentent le père et la mère cachés, considérés tour à tour comme le premier principe. Le paradoxe du vers X, 72, 4 peut être comparé d'ailleurs à celui du vers X, 125, 7, où la Parole personnifiée et divinisée déclare qu'elle «enfante son père» dans la «tête» de ce père, c'est-à-dire au sommet invisible du monde.

1. V*r*itra, qui précisément est, dans cet hymne, confondu jusqu'à un certain point avec le père. Voir III, p. 148.

CHAPITRE V

L'ARITHMÉTIQUE MYTHOLOGIQUE

L'objet que nous nous sommes proposé jusqu'ici a été de constater successivement l'assimilation des divers éléments, mâles ou femelles, du culte à certains éléments correspondants des phénomènes célestes et l'identité des rapports conçus entre les éléments de sexe différent, soit dans les mondes supérieurs, soit sur la terre. Au cours de cette étude, nous ne pouvions manquer de rencontrer souvent des nombres dont l'usage devait s'expliquer par la multiplicité des formes, des séjours, etc., attribués à chacun des éléments qui se manifestent tour à tour ou à la fois dans des mondes différents. Mais nous avons dû nous borner provisoirement à relever ceux de ces nombres qui répondaient aux divisions primitives et naturelles de l'univers en deux mondes, le ciel et la terre, ou en trois mondes, le ciel, la terre et l'atmosphère, ou encore en quatre régions cardinales. A la fin du chapitre précédent, les mythes du père et du fils, de la mère et de la fille, nous ont paru opposer, non plus le ciel et la terre, mais le monde invisible au monde visible. Ils nous suggéraient une application nouvelle, quoique rapportée toujours aux divisions de l'espace, d'un nombre déjà étudié. Le moment est enfin venu de passer en revue les autres nombres employés dans les formules mythologiques du *R*ig-Veda et de montrer que, comme les nombres deux, trois et quatre, la plupart expriment, dans différents systèmes de division de l'univers, une somme correspondante à la somme des mondes.

Pour cela, nous allons avoir d'abord à constater l'existence de nouvelles divisions de l'espace. Nous le ferons en étudiant successivement dans les deux premières sections de ce chapitre deux procédés de formation des nombres mythologiques, dont l'un est la formation par multiplication, et l'autre la formation par addition d'une unité. Dans une troisième section, nous vérifierons la relation annoncée des différents groupes mythiques avec les divisions de l'univers.

SECTION PREMIÈRE

FORMATION DES NOMBRES MYTHOLOGIQUES PAR MULTIPLICATION

La multiplication des nombres mythologiques paraît se faire principalement par l'application aux différentes parties d'un tout d'un système de division appliqué d'abord au tout lui-même. C'est ainsi, par exemple, que la division en trois parties, justifiée pour l'univers entier par l'opposition du ciel et de la terre que sépare un monde intermédiaire, l'atmosphère, peut être répétée pour chacun de ces trois mondes, de telle sorte que le nombre primitif de trois mondes se trouvant multiplié par lui-même, on arrive au nombre secondaire de neuf mondes, trois ciels, trois atmosphères et trois terres. En ce cas, la multiplication est une élévation au carré. Mais plusieurs systèmes de division ayant été appliqués à l'univers, les chiffres donnés par deux de ces systèmes peuvent aussi se multiplier l'un par l'autre. Ainsi, la division ternaire, étendue à chacun des deux mondes de la division binaire, donnera un nombre de six mondes, trois ciels et trois terres.

Il ne faudrait cependant pas croire que dans tous les passages où se rencontre une formule telle que les « trois ciels » par exemple, il s'agisse en effet d'une division du ciel en trois parties, et, pour éviter tout malentendu, je dois commencer par signaler un usage grammatical qui doit, en certains cas, fournir l'explication des formules de ce genre.

Les noms des objets ou des êtres formant couple sont souvent, dans la langue védique, construits chacun pour leur compte avec les désinences de ce nombre. Les deux duels

se juxtaposant, forment des composés impropres dont l'usage s'est conservé dans le sanskrit classique, comme *mitrâvarunau*, qui se trouve aussi dans l'ancienne langue sous la forme *mitrâvarunâ*, Mitra et Varu*n*a. Mais quelquefois aussi les deux duels restent séparés, *mitrayo*h... *varunayo*h, VI, 51, 1. Ou bien l'un des deux noms seulement se construit au duel, tandis que l'autre est au singulier, et on trouve ainsi *mitrâ* à côté de *varuna*h[1], VIII, 25, 2. Enfin, un seul des deux noms au duel, *mitrâ*, peut désigner à la fois Mitra et Varu*n*a, I, 14, 3 ; 36, 17 ; V, 65, 6. Le dernier fait prouve bien que l'emploi simultané des deux duels, ou d'un duel et d'un singulier des mêmes noms, constitue un véritable pléonasme, que *mitrâ*... *varunâ* équivaut à « Mitra et Varu*n*a... Varu*n*a et Mitra » et *mitrâ*... *varuna*h à « Mitra et Varu*n*a... Varu*n*a ».

Ce qui vient d'être dit de Mitra et Varu*n*a est applicable aux autres couples de dieux védiques, par exemple à ceux d'Indra et Varu*n*a, d'Indra et Agni, d'Indra et Pûshan. Les noms de ces dieux se construisent l'un et l'autre au duel, et les deux duels peuvent également être séparés, IV, 41, 6 ; VI, 57, 1 ; 59, 3. Mais le couple qui nous intéresse ici surtout est celui que forment le ciel et la terre. Il peut être désigné, soit par les duels des deux noms à la fois, réunis, *dyâvâprithivî*, *prithivî-dyâvâ*, ou séparés[2], soit par le duel du nom du ciel seul, *dyâvâ*, III, 6, 4 ; IX, 70, 2. Les deux duels ensemble constituent un véritable pléonasme équivalant à « Le ciel et la terre.... la terre et le ciel ».

Des particularités analogues à celles que nous venons de relever dans l'emploi du duel védique se rencontrent aussi dans l'emploi du pluriel. Le couple de Mitra et Varu*n*a, transformé en une triade par l'adjonction d'Aryaman, nous en fournira un exemple. Au vers VII, 38, 4, les noms de Varu*n*a et d'Aryaman sont construits au singulier avec le nom de Mitra au pluriel : *varuna*h.... *mitrâso aryamâ*. Ils forment pléonasme avec ce pluriel qui, à lui seul, désigne les trois personnages. La triade des *R*ibhus nous offrirait les plus curieuses combinaisons du pluriel et du singulier des noms des trois personnages, sans parler de la désignation de

1. On pourrait expliquer de même la forme de vocatif *mitrâvaruna* à laquelle le padapâ*th*a substitue, peut-être sans raison, la forme *mitrâvarunâ*. I, 15, 6.

2. Voir Grassmann, *Wœrterbuch*.

ces trois personnages par le nom d'un seul d'entre eux au pluriel. Mais nous renvoyons l'examen de ces faits compliqués à l'étude spéciale que nous devons consacrer aux *R*ibhus.

Venons maintenant aux trois mondes. Il y a un exemple à peu près certain de la désignation des trois mondes composant l'univers entier par le pluriel du nom du ciel. J'emprunte cet exemple au vers I, 35, 6, où il est dit que des « trois ciels », deux sont les « girons de Savit*ri* », tandis que l'autre est dans le séjour de Yama et conquiert, c'est-à-dire reçoit les héros (après leur mort). Les deux girons de Savit*ri* doivent être, par opposition au séjour des morts, les deux mondes qu'habitent les vivants[1], les « races » que le vers précédent place également dans le giron (au singulier) de Savit*ri*, c'est-à-dire le ciel, confondu avec l'atmosphère, et la terre, les deux parties de l'univers entre lesquelles marche ce dieu, *ibid.*, 9. Le troisième ciel, à la vérité, n'est plus une partie de l'univers visible, mais un séjour mystérieux. C'est une autre application de la triade, qui sera étudiée dans la deuxième section. Il n'en paraît pas moins résulter de notre passage, qu'une formule telle que « les ciels » peut désigner un ensemble de trois mondes comprenant la terre. Dans l'Atharva-Veda également, le troisième ciel « à partir d'ici », V, 4, 3, paraît bien être le plus élevé des trois mondes dont le plus bas est la terre. Il se pourrait enfin que, par les « trois ciels » que Narâça*m*sa égale en grandeur, l'auteur du vers II, 3, 2 du *R*ig-Veda entendît en réalité les trois mondes, son intention étant évidemment de dire que le dieu est grand comme l'univers[2].

1. Soit les hommes et les dieux, soit les êtres qui marchent et ceux qui volent.

2. Les divisions de la durée donnent lieu à des observations analogues. Si on compare le vers I, 72, 3, portant que les A*n*giras ont honoré Agni « pendant trois automnes », au vers I, 110, 4, où il est dit d'autres sacrificateurs divinisés, des *R*ibhus, qu'ils ont uni leurs prières « pendant l'année », il paraîtra assez naturel d'interpréter les trois « automnes » dans le sens de « trois saisons » composant une année, ou au moins de rapporter aux trois divisions de l'année l'origine du nombre mythologique de trois années. Comme l'année était divisée en trois saisons, le jour était divisé en trois parties, le matin, le midi et le soir, temps des trois pressurages du Soma. De là la possibilité d'interpréter les trois aurores (voir I, p. 314 et note 2 dans le sens de trois parties du jour. C'est ainsi que le duel *ushasâ* désigne l'aurore et la nuit (voir I, p. 248). Les trois jours et les trois nuits que les Açvins emploient au sauvetage de Bhujyu, I, 116, 4, ont pu n'être aussi à l'origine que les trois divisions du jour et trois divisions correspondantes de la nuit, ou tout au moins le mythe des trois jours et des trois nuits paraît avoir pour origine la division du jour et de la nuit en trois parties, à peu

De ces emplois du mot *dyu* « ciel », on peut rapprocher des emplois analogues du mot *rajas* qui désigne proprement le monde intermédiaire de l'atmosphère situé au-dessous du ciel, I, 62, 5. D'abord, on le trouve souvent au duel, IV, 42, 6 ; VI, 9, 1 ; 15, 9 ; VII, 80, 1 ; IX, 68, 3, et les deux *rajas*, le *rajas* du ciel, I, 110, 6, et le *rajas* terrestre, I, 81, 5 ; IX, 72, 8 ; X, 15, 2, que les vers I, 90, 7 ; VIII, 77, 5, opposent directement au ciel, cf. I, 154, 1 ; IV, 53, 3 ; IX, 107, 24, paraissent être, non, comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, les deux parties, l'une supérieure, l'autre inférieure de l'atmosphère, mais bien les deux mondes du ciel, confondu avec l'atmosphère, et de la terre elle-même[1]. Le duel *rajasî* se rencontre, non seulement dans des formules analogues à celles où figurent ordinairement les deux mondes, mais dans des passages où ceux-ci sont expressément désignés par le duel *rodasî*, I, 160, 4 ; IV, 42, 3, ou mieux encore par le double duel *dyâvâprithivî*, IV, 56, 3, et où il remplace ces termes en qualité de synonyme dans une seconde proposition. Or, de même qu'il y a un troisième ciel, il y a un *rajas* suprême, cf. III, 30, 2, opposé, tantôt, comme au vers VII, 99, 1, aux deux *rajas*, tantôt comme au vers IX, 22, 5, expressément aux « deux mondes », *rodaso*h, en sorte que le rapprochement de ces deux passages est un nouvel et décisif argument en faveur de l'identification des deux *rajas* avec le ciel et la terre. Le *rajas* suprême est le monde invisible, celui que Vish*n*u connaît seul, tandis que les deux autres sont aperçus « de la terre[2] », VII, 99, 1, ce qui est naturel, puisque l'un est la terre même, l'autre le ciel visible confondu avec l'atmosphère. Le « troisième *rajas* », IX, 74, 6 ; X, 45, 3 ; 123, 8, doit avoir la même signification.

Après les observations qu'on vient de lire, il peut ne pas sembler évident que les trois espaces désignés par le mot *rocana*, I, 149, 4 ; V, 81, 4 ; IX, 17, 5, même quand ce mot est accompagné de l'épithète *divya* « céleste », II, 27, 9 ;

près comme celui des trois ciels et des trois terres, que nous allons constater plus bas, a pour origine la division ternaire de l'univers. La multiplication répetée deux fois a donné les neuf jours et les neuf nuits du supplice de Rebha, délivré également par les Açvins, I, 116, 24 (sur la dixième nuit et le dixième jour, voir la section suivante, p. 128, note 2).

1. Le vers X, 37, 3, cité par M. Grassmann, oppose, non pas les deux *rajas*, mais les deux splendeurs du soleil, cf. I, 115, 5.

2. *Prithivyâh*, à l'ablatif. Les « deux *rajas* de la terre » (Grassmann) ne représenteraient rien de connu.

V, 29, 1, soient réellement trois divisions du ciel. Le pluriel de la locution *rocanam divyam* n'aurait-il pas pu, comme celui du mot *dyu* lui-même, désigner les trois mondes ? Enfin un emploi analogue du mot *prithivî* « terre » était-il impossible ? Ne comprendrait-on pas, à la rigueur, qu'au vers VII, 104, 11, où le poète demande que le démon soit précipité au-dessous des « trois terres », le pluriel du mot « terre » désignât les trois mondes, et que ce mot eût été choisi dans cet exemple pour éveiller l'idée de profondeur, comme dans l'exemple cité plus haut, où la grandeur de Narâçaṃsa est comparée à celle des « trois ciels », II, 3, 2, le mot « ciel » aurait été choisi pour éveiller l'idée de hauteur ?

Ainsi, de même que le duel d'un seul nom de monde peut désigner deux mondes différents opposés, le pluriel d'un pareil nom (la chose est prouvée au moins pour les mots *dyu* et *rajas*) peut désigner trois mondes différents et non trois divisions d'un même monde. Allons plus loin. Ne se pourrait-il pas aussi que, comme les duels, les pluriels des noms de mondes eussent été employés ensemble par pur pléonasme ? Si les duels *dyâvâ* et *prithivî*, par exemple, ont pu s'ajouter l'un à l'autre comme deux expressions équivalentes du couple « ciel et terre », la succession des pluriels *dyâvah... antarikshâni... bhûmayah*, VIII, 6, 15, est-elle une preuve formelle de la division effective de chacun des trois mondes en trois ou plus généralement en plusieurs parties ?

Il nous reste encore à faire une observation qui n'est pas sans importance. Le pléonasme peut être, dans l'emploi du duel, plus fort encore que je ne l'ai indiqué jusqu'ici. Au vers III, 8, 8, le double duel *dyâvâ-kshâmâ*, exprimant deux fois le couple « ciel et terre », est encore suivi d'un synonyme du mot terre, soit au singulier, soit au duel, *prithivî*, auquel s'ajoute le nom de l'atmosphère au singulier, *antariksham*.

Remarquons aussi qu'à cette redondance s'opposent, dans d'autres passages, des énumérations incomplètes. Ainsi, aux vers I, 154, 4 et VII, 5, 4, l'expression *tridhâtu* désignant les trois mondes[1], est suivie d'une énumération qui ne comprend que le ciel et la terre[2]. C'est peut-être un fait analogue que

1. Cf. IV, 42, 4. La chose est tout à fait certaine au vers VII, 5, 4, à cause du pluriel *sacanta*.

2. Au vers I, 34, 7 (si le mot *tridhâtu* y a le même sens, et ne doit pas être pris adverbialement), elle est suivie du nom de la terre seule.

présente la formule deux fois répétée *trishv â rocane dîvah*. I, 105, 5 ; VIII, 58, 3, où la locution *rocanam divah* « espace du ciel », équivalente à *rocanam divyam*, est construite au singulier avec le nom de nombre trois ; il ne faudrait pas voir là un emploi irrégulier du singulier pour le pluriel, mais une désignation générale des trois mondes par le nom de nombre, suivie du nom particulier d'un seul d'entre eux. Ces ébauches d'énumération, restées inachevées, sont la contre-partie des énumérations pléonastiques. Pour en revenir à celles-ci, il ne viendra à personne l'idée de compter, dans le vers III, 8, 8, cité plus haut, six ou même sept mondes, non plus que d'en compter cinq dans les passages, II, 15, 2 ; X, 88, 3, où aux noms du ciel, de la terre et de l'atmosphère, pris au singulier, le poète ajoute encore le duel *rodasî* « les deux mondes ».

Serait-il plus sage d'invoquer l'énumération du vers IV, 53, 5, *trir antariksham.... trî rajâmsi.... trîni rocanâ.... tisro divah.... prithivîs tisrah*, à l'appui d'une division de l'univers en quinze mondes ? Je ne le crois pas. Ce vers et tous les passages analogues[1], où l'énumération des mondes paraît faite d'une manière plus ou moins capricieuse, peuvent s'expliquer tous[2] par un emploi pléonastique des synonymes pareil à celui dont nous avons donné déjà divers exemples. Au vers IV, 53, 5, en particulier, le mot *rocana* peut être considéré comme un synonyme de *dyu*, et le mot *rajas* comme un synonyme de *antariksha*.

Ces dernières remarques n'avaient d'ailleurs pour objet que de prévenir l'objection qu'on aurait pu tirer de certains textes contre notre tentative de ramener à des lois simples la formation des nombres mythologiques et particulièrement de ceux qui expriment les divisions de l'univers. Elles ne tendent pas, non plus que celles qui les ont précédées sur la possibilité d'expliquer, par un pur pléonasme, l'accumulation des pluriels de différents noms de mondes, à écarter l'idée d'une multiplication effective du nombre des mondes. Qu'il faille ou non voir des exemples de cette multiplication dans plusieurs des passages déjà examinés (et je suis, pour mon compte, tout

1. Ils sont cités par M. Max Müller dans le premier volume de sa traduction du Rig-Veda, p. 36 et 37. Voir en particulier V, 69, 1.

2. Il se pourrait cependant qu'au vers X, 190, 3, le mot *svar* désignât, après les trois mondes visibles du ciel, de la terre et de l'atmosphère, le monde invisible.

disposé à le faire), elle est mise hors de doute par ceux qui restent à citer, c'est-à-dire par les formules comme « les trois espaces *suprêmes* », III, 56, 8, et « le triple firmament, le triple ciel du ciel », IX, 113, 9, qui ne peuvent désigner que trois mondes célestes ; ou par celle du vers I, 34, 8, qui oppose les « trois terres » au ciel ; enfin, et surtout, par les textes où intervient un nombre nouveau, produit de la multiplication.

Le nombre six est déjà donné par l'addition du nombre de « trois ciels » et de celui de « trois terres », dans tel passage où ces formules sont, non seulement rapprochées, I, 102, 8, mais réunies par la conjonction « et », II, 27, 8, ce qui met hors de doute la distinction effective des deux triades. Aux vers VII, 87, 5, où il est pareillement question de « trois ciels » et de « trois terres », l'épithète *shadvidhânâh*, « de six sortes », doit être appliquée, non pas aux terres seules, mais aux six mondes dont trois sont des terres et les trois autres des ciels ; elle équivaut à une addition des deux nombres. Les « six » fardeaux que porte le dieu célébré dans le vers III, 56, 2, ne diffèrent évidemment pas des « trois pères » et des « trois mères » que le vers I, 164, 10 nous montre également portés par un être unique, c'est-à-dire des trois ciels et des trois terres. Trois de ces six fardeaux, ceux qui sont placés « au-dessous » des autres, *uparâh*, c'est-à-dire les trois terres, cf. VII, 87, 5, sont représentés comme des « cavales arrêtées », dont deux sont invisibles et une seule visible. La représentation de la terre comme une cavale arrêtée par le dieu qui a organisé l'univers se rencontre aussi ailleurs, X, 149, 1, cf. II, 15, 5. Elle est étendue ici aux trois terres dont une seule est visible, les deux autres étant apparemment situées au-dessous du sol[1]. Ce sont encore les six mondes qui sont appelés au vers II, 13, 10, les six *vishtir*, c'est-à-dire les six régions « distinctes », et dans plusieurs passages, les six *urvî*. Le dernier mot est le féminin d'un adjectif *uru*, « large », devenu, comme son synonyme *prithivî*, un nom de la terre. Il a pu, même dans ce second sens, et par une application nouvelle de l'usage signalé plus haut, devenir le nom, soit des deux mondes, VI, 10, 4 ; X, 12, 3 ; 88, 14, soit des six mondes, X, 128, 5. Il est dit au vers VI, 47, 3, qu'aucun être « n'est loin » de ces six mondes, c'est-à-dire qu'ils em-

1. Sur les trois terres, cf. I, 108, 9 et 10.

brassent tous les êtres, qu'ils composent ensemble l'univers. Nous verrons toutefois, dans la section suivante, qu'un septième monde mystérieux a été ajouté à ces six *urvî*, X, 14, 16, ainsi qu'aux six *rajas*, I, 164, 6. Car le mot *rajas*, nom de l'atmosphère confondu avec le ciel, que nous avons vu plus haut désigner le ciel et la terre, peut désigner aussi les trois ciels et les trois terres [1].

Le nombre de neuf mondes n'est nulle part expressément indiqué. Mais il est naturellement donné par la division de chacun des trois mondes en trois parties, et il paraît supposé, comme nous le verrons dans la troisième section, par certains emplois du nombre neuf analogues à ceux qui expriment, dans différents systèmes, l'ensemble des divisions de l'univers.

Les « vingt et une places » qu'Agni embrasse dans son immensité, I, 72, 6, paraissent bien être vingt et un mondes, et la même interprétation est possible pour les « trois fois sept plateaux » du vers VIII, 85, 2. La littérature postérieure connaît vingt et un mondes, à savoir : sept ciels, sept terres et sept enfers. Mais, selon toute vraisemblance, le nombre de vingt et un mondes aura été obtenu d'abord comme celui de six mondes par la combinaison de deux systèmes de division de l'univers. A chacun des trois mondes [2] de la division ternaire aura été appliquée une division septénaire dont l'existence peut d'ailleurs être directement prouvée. Elle le sera dans la section suivante par plusieurs formules, I, 164, 6 et 7 ; VIII, 41, 9 ; X, 14, 16, où le nombre sept apparaîtra comme formé par l'addition d'un septième monde aux trois terres et aux trois ciels. Nous verrons de plus, dans la troisième section, qu'elle est impliquée par la plupart des emplois du nombre

1. Au vers VIII, 41, 9, les six mondes, auxquels s'ajoute également un septième monde, sont expressément classés en deux groupes comprenant, l'un trois terres, l'autre trois mondes supérieurs. Le rapprochement de ces trois passages, sur lesquels nous reviendrons dans la section suivante, suffirait pour écarter, du moins au vers X, 14, 16, le sens de « points cardinaux » que M. Roth donne à la formule *shad urvîh*. Si elle a réellement eu ce sens, si elle a désigné les quatre points cardinaux, plus le zénith et le nadir, c'est sans doute par une application secondaire comme celles que le dictionnaire de Pétersbourg relève dans les Brâhma*n*as (ciel et terre, jour et nuit, eaux et plantes). En tout cas, les vers de l'Atharva-Veda cités par M. Roth ne sont pas en faveur de son interprétation. Le vers IX, 2, 11, où les six *urvî* figurent à côté des *quatre* points cardinaux, *pradiçah* (cf. R. V. II, 13, 10, les six *vishtir* et les cinq points cardinaux), montre bien qu'aux vers X, 7, 35 et XIII, 3, 1, le mot *pradiçah* doit être séparé de *urvîh*.

2. Au vers IX, 114, 3, les « sept régions ayant des soleils divers » sont probablement sept ciels.

sept, et avant tout, par les formules concernant les sept places d'Agni, X, 8, 4, cf. IV, 5, 6, les sept places de la nourriture, VIII, 61, 16, les sept assemblées, VIII, 81, 20, et les sept races, les sept collines que Soma franchit en s'élevant au ciel, IX, 54, 2, les sept collines sur lesquelles s'étend le serpent, IV, 19, 3, et les sept forteresses où ce démon retient les eaux, etc.

Ainsi, chacun des nombres de six, de neuf, de vingt et un mondes, est le produit de deux facteurs donnés par deux systèmes différents de division, appliqués d'abord à l'univers entier.

SECTION II

FORMATION DES NOMBRES MYTHOLOGIQUES PAR ADDITION D'UNE UNITÉ

Plusieurs des nombres mythologiques du *R*ig-Veda paraissent s'être formés par addition d'une unité à un nombre déjà consacré, ou sont du moins, ce qui revient au même pour l'étude des conceptions religieuses des *R*ishis, décomposés dans certains passages en deux parties, dont l'une est un nombre consacré et l'autre l'unité.

L'addition d'une unité (j'emploie ce terme pour être plus bref, et sous la réserve qui vient d'être indiquée), a le plus souvent pour objet d'introduire, dans un système quelconque de division de l'univers, la notion d'un monde invisible, ou dans un groupe quelconque de personnages ou d'objets, la notion d'un personnage ou d'un objet de même espèce, mais distingué des autres par une sorte de mystère dont il reste enveloppé. La notion d'un monde invisible nous est déjà familière[1]. Celle d'un objet ou d'un personnage quelconque, également mystérieux, paraît se rattacher étroitement à la première, au moins dans les cas où elle est susceptible d'une détermination un peu précise.

Quand l'univers visible n'est divisé qu'en deux parties, le ciel, confondu avec l'atmosphère, et la terre, le troisième monde est déjà le monde invisible. J'ai eu l'occasion de citer à l'avance, dans la section précédente, des exemples de cette

1. Voir plus haut, p. 76 et suiv.

formation ou de cette décomposition du nombre trois. Les « trois ciels », dont deux « sont les girons de Savitri, » tandis que l'autre « est dans le monde de Yama recevant les héros » (après leur mort), I, 35, 6, sont, comme on l'a vu, le ciel et la terre, plus un séjour mystérieux. C'est peut-être ce même séjour qui est appelé le troisième *rajas* aux vers IX, 74, 6; X, 45, 3; 123, 8. C'est lui, en tout cas, qui est opposé sous le nom de *rajas* suprême aux deux mondes, IX, 22, 5, ou aux deux *rajas* « aperçus de la terre », c'est-à-dire encore au ciel et à la terre, tandis qu'il n'est lui-même connu que de Vishnu, VII, 99, 1. De ce dernier passage, il faut rapprocher le vers 5 de l'hymne I, 155, portant que le mortel voit « deux pas » de Vishnu, mais que le « troisième » ne peut être atteint.

Le vers 3 du même hymne oppose à la forme inférieure et à la forme supérieure du père sa troisième forme au-dessus du ciel. Cette troisième forme doit être cachée comme l'est, au vers IX, 75, 2, la troisième forme des parents placée également au-dessus du ciel. J'en dirai autant de la troisième « splendeur » du cheval opposée à celle qui est « ici » et à celle qui est « au-dessus », X, 56, 1. Citons encore, dans le même ordre d'idées, les trois roues du char de Sûryâ conduit par les Açvins : l'une de ces roues est cachée; les deux autres sont seules connues du commun des prêtres, X, 85, 15 et 16.

Lorsque l'univers visible est déjà divisé en trois mondes, le ciel, l'atmosphère et la terre, le monde du mystère ne peut plus être qu'un quatrième monde, et la forme cachée d'un dieu multiple ne peut plus être que sa quatrième forme. Les textes où je crois rencontrer cet emploi du nombre quatre ne sont pas, à la vérité, très nombreux, et deux d'entre eux, où il est question des quatre formes, X, 54, 4, ou de la quatrième forme d'Indra, VIII, 69, 9, concernent un personnage divin pour lequel la multiplicité des formes, et leur attribution aux différentes parties de l'univers, est moins bien établie que pour Agni par exemple, ou pour Soma. Nous verrons pourtant que la puissance d'Indra a été dans un texte non équivoque, I, 103, 1, divisée en parts correspondantes aux divisions de l'univers. Le nombre ordinal « quatrième » joint au nom de Dravinodas, qui paraît désigner Agni, I, 15, 10, a peut-être une signification analogue[1]. Mais le texte décisif

1. Trois dieux ont, il est vrai, été invoqués avant lui dans le même hymne, mais à plusieurs vers de distance, et l'un de ces dieux l'a été deux fois dans

se rencontre aux vers 18 et 19 de l'hymne IX, 96, où nous voyons tour à tour Soma « chercher à conquérir la troisième forme » et annoncer « la quatrième forme[1] ». Il s'agit là de l'action du Soma terrestre sur la forme « cachée » qu'au vers 16 du même hymne il est prié de faire apparaître. Cette forme cachée est une forme céleste, soit de Soma lui-même, soit du père avec lequel il est quelquefois confondu[2]. Elle est appelée successivement la « troisième » et la « quatrième », et il semble que nous saisissions ici directement le procédé de formation du nombre quatre par addition d'une unité au nombre trois. Le nom de « troisième forme » étant équivoque à cause de l'application possible du nombre trois aux divisions de l'univers visible, on y substitue celui de « quatrième forme » pour mieux exprimer l'idée d'une forme cachée. Nous verrons que la quadruple division de l'univers figurée dans la légende du *R*ibhus par le partage d'une coupe en quatre parties paraît trouver aussi sa meilleure explication dans la conception d'un séjour mystérieux situé au delà des trois mondes visibles.

Le nombre quatre a en outre, dans la mythologie védique, une valeur indépendante et primitive. Il est donné par une division très naturelle de l'univers visible en quatre régions délimitées par les points cardinaux. Sans parler des énumérations comme celles des vers X, 27, 15 ; 36, 14, etc., le nombre de quatre points cardinaux figure en divers passages, I, 164, 42 ; VII, 35, 8 ; X, 51, 9 ; 58, 4 ; 128, 1. Mais on trouve aussi celui de cinq points cardinaux, IX, 86, 29, cf. II, 13, 10[3]. Or les Hindous, plus tard, en ont compté dix, en ajoutant aux huit points constituant la rose complète des vents, et déjà connus du reste dans le *R*ig-Veda, I, 35, 8, le zénith et le nadir. On pourrait conclure de là que le zénith a dû être aussi l'un des cinq points cardinaux des *R*ishis. Nous

deux vers différents. Nous n'avons donc pas affaire à une énumération régulière et suivie, qui puisse justifier une indication numérale dont l'usage n'est d'ailleurs pas familier aux auteurs des hymnes.

1. Sur les sens védiques de *dhâman*, voir III, p. 210, note 1.

2. Voir plus haut, p. 107 et suiv. Cf. encore les vers I, 155, 3 et IX, 75, 2, précédemment cités.

3. Nous avons déjà signalé (p. 122, note 1) le rapprochement dans ce passage de six *rishtir* représentant les trois ciels et les trois terres et des cinq *samdriç*. C'est peut-être aussi de cinq sources correspondant aux cinq points cardinaux qu'il est question dans l'énigme suivante, VIII, 61, 7 : « Deux en font couler cinq. » Les « deux » peuvent être les deux mains du sacrificateur ou les deux races des hommes et des dieux, cf. IX, 86, 42.

ne nous écarterons pas beaucoup de cette explication, et cependant nous interpréterons, je crois, plus fidèlement la formule védique, en considérant, ainsi que dans tous les cas analogues, l'unité ajoutée comme représentant le monde invisible.

On comprendra dès lors pourquoi le père qui habite ce séjour mystérieux a, tantôt un seul pied sous le nom d'Aja Ekapâd [1], tantôt cinq pieds, I, 164, 12. Le pied unique correspond au monde invisible, et les quatre pieds qui peuvent s'y ajouter aux quatre points cardinaux : la première formule insiste sur l'invisibilité, l'autre sur le don d'ubiquité également attribué au père. Du père aux cinq pieds comparé à Aja Ekapâd, il faut rapprocher les cinq places de la *rup*, comparées à la place unique de la *rup* ou de la *rip* [2], dont nous avons constaté l'identité avec la place cachée de la vache ou de l'oiseau [3]. A la *rup* aux cinq places, le vers X, 13, 3, oppose d'ailleurs « celle qui a quatre places », c'est-à dire probablement la terre, qui n'a en effet que quatre points cardinaux, X, 19, 8, cf. 58, 3, tandis que le ciel en a cinq, si l'on compte le monde invisible. Je citerai encore le vers IX, 70, 1, opposant les quatre mondes, apparemment les quatre parties de l'univers correspondant aux quatre points cardinaux, dont Soma se « revêt », c'est-à-dire qui le renferment, au ciel « antique » où il est allaité par des vaches mythiques, et le vers IX, 74, 6, opposant au « troisième monde », c'est-à-dire encore au monde invisible, les quatre sources qui distillent le beurre au bas du ciel. Au vers VIII, 89, 10, où le poète, après avoir dit de la parole sacrée « reine des dieux », qu'elle a fait couler le lait de « quatre » femelles, ajoute : « Mais *où* est passée sa forme suprême ? » Ici encore nous trouvons au moins une allusion au monde du mystère, formellement opposé dans les deux citations précédentes aux quatre points cardinaux. Ajoutons que cette opposition était là d'autant plus significative qu'il est dit ailleurs que les « cinq » points cardinaux sont sous la loi de Soma, IX, 86, 29.

La formation du nombre cinq par addition d'une unité au nombre de quatre points cardinaux est clairement indiquée encore au vers VII, 72, 5 : « Venez, ô Açvins, de l'occident ! Venez de l'orient, du sud et du nord ! Venez de toutes les

1. Voir III, p. 22 et 23.
2. Sur ces mots, voir ci-dessus, p. 77 et suiv.
3. *Ibid.*

directions avec les richesses des *cinq* races ! » Il faut rapprocher de ce passage celui où les suppliants de Brihaspati et d'Indra les prient de les protéger « de l'occident, du nord, du sud, de l'orient et du *milieu* », X, 42, 11. Il est vrai que plusieurs interprètes ont placé sur la terre ce milieu et la cinquième race qui l'habite aussi bien que les quatre autres races. Cette cinquième race serait la race même des Aryas. Mais il nous semble beaucoup plus probable que le nombre de cinq races a été formé, selon la loi dont nous poursuivons en ce moment l'étude, par l'addition d'une unité correspondant au ciel ou au monde invisible. Et en effet, il est question au vers IV, 42, 1 de la race de « l'enveloppe suprême » sur laquelle règne Varuna. Nous reviendrons d'ailleurs sur les cinq races dans la section suivante.

Nous passons au nombre sept. Il est très-possible que ce nombre ait eu à l'avance une valeur mythologique indépendante. Mais il est certain que les Rishis l'ont tout au moins *décomposé* en six plus un. Il est certain aussi que les seuls passages où ils nous aient laissé une explication de son origine vraie ou fausse, mais telle en tout cas qu'ils l'entendaient eux-mêmes, sont ceux où ils le forment par addition d'une unité au nombre de six mondes, comme en général les seules applications directement naturalistes qu'ils en aient faites sont celles qui ont été signalées à l'avance, et que nous retrouverons plus loin, dans les formules concernant les sept mondes ou les sept parties d'un même monde.

L'auteur du vers X, 14, 16, voulant célébrer l'immensité de Yama, dit que les six mondes et le grand « unique » sont renfermés en lui[1]. Il me paraît évident que le grand « unique » est un septième monde. Cette formule doit être en effet rapprochée de celle que nous rencontrons dans l'hymne I, 164, au vers 6 : « Ignorant, j'interroge ici les savants, les sages, pour savoir, moi qui ne sais pas : celui qui a étayé ces six mondes en les séparant les uns des autres, quel (autre) *unique* (a-t-il étayé) sous la forme du non-né ? » Les mots que je sous-entends sont naturellement suggérés par le contexte, et surtout par le commencement du vers suivant : « Qu'il parle ici, celui qui le connaît, le séjour caché de ce bel oiseau ! »

1. Ainsi que les différents mètres. On pourrait entendre aussi « reposent sur lui ». La première formule « il vole à travers les trois coupes à Soma » contient sans doute une allusion à la division ordinaire de l'univers en trois mondes.

Le séjour de l'oiseau[1] est précisément ce septième monde, qui s'ajoute aux trois terres et aux trois ciels. Ce n'est pas tout. Varu*n*a est au vers 10 de l'hymne VIII, 41, comparé ou assimilé à ce non-né que nous venons de rencontrer au vers I, 164, 6. Lui aussi, il a étayé les mondes, et il n'est pas impossible que le singulier *dyâm*, succédant au duel *rodasî* « les deux mondes », désigne dans ce passage le monde invisible, opposé là à deux mondes visibles, au lieu de l'être, comme dans les passages précédemment cités, à six mondes. En tout cas, au vers 9 du même hymne, où il est aussi question de trois terres et de trois « espaces suprêmes », c'est-à-dire de trois ciels, le poète, après cette énumération, ajoute que Varu*n*a règne sur « sept ». C'est là, si je ne me trompe, une confirmation décisive de notre interprétation des vers X, 14, 16 et I, 164, 6. Les « sept » sont les trois terres et les trois ciels auxquels s'ajoute le monde situé au delà des trois ciels[2].

On trouvera, dans la section suivante, un nouvel et frappant exemple de la décomposition du nombre sept en six plus un. Il nous sera fourni par le vers 16 du même hymne I, 164, dont le vers 6 a été cité déjà tout à l'heure. Nous relèverons en outre de nouvelles applications de notre loi dans la formation de nombres supérieurs à ce nombre sept auquel nous nous arrêtons provisoirement[3].

1. Voir plus haut, p. 77.

2. C'est peut-être par une allusion à la même division de l'univers que doit être expliquée la formule étrange du vers IV, 45, 1. On verra plus tard que le char des Açvins semble quelquefois égaler l'univers en grandeur. D'autre part, on sait déjà que les mondes ont été représentés comme des cavales. Il se peut donc que les « trois paires de chevaux » placées « dans ce char » représentent les six mondes. L' « outre pleine de liqueur » qui s'ajoute comme « quatrième » à ces trois paires de chevaux, et par conséquent comme septième au nombre de six mondes, serait le monde invisible.

3. Les nombres exprimant des divisions de

[illegible]
est la « quatrième », X, 95, 16, celle qui suit le nombre mythologique de trois années (voir plus haut, p. 117, note 2), et que le jour du sauvetage de Rebha est le « dixième », succédant aux neuf jours et aux neuf nuits (et à la dixième nuit), I, 116, 24 (*ibid.*, p. 118, en note).

SECTION III

RAPPORTS DES DIFFÉRENTS NOMBRES MYTHOLOGIQUES AVEC LES DIVISIONS DE L'ESPACE

Il est maintenant établi que l'univers a été divisé par les *R*ishis en six, sept, neuf ou vingt et un, aussi bien qu'en deux ou trois mondes, et en cinq, aussi bien qu'en quatre régions cardinales. Reste à prouver que dans les diverses formules mythologiques où figurent les mêmes nombres, la signification de ces nombres peut et doit, le plus souvent, être cherchée dans une allusion aux différents systèmes de division de l'univers. Mais, avant d'entreprendre cette démonstration, j'ai à prévenir des malentendus possibles sur la portée que j'entends donner à ma théorie et à indiquer dans quelle mesure l'application m'en semble légitime.

D'abord, il faut remarquer qu'en regard des nombres mythologiques correspondant aux divisions de l'espace, on en rencontre aussi dans les hymnes védiques qui correspondent aux divisions de la durée[1]. Tels sont le nombre douze qui est celui des mois de l'année, I, 25, 8 ; VII, 103, 9, et le nombre trente, qui est celui des jours du mois. Au vers III, 55, 18, les chevaux attelés sur six rangs, cinq par cinq, sont sans doute ces trente jours. Dans l'hymne I, 164, qui nous a fourni déjà, et qui nous fournira encore plusieurs textes des plus significatifs sur le rapport des nombres mythologiques avec les parties de l'univers, et dans un vers même (12) où figurent plusieurs nombres donnés par les divisions de l'espace, les « douze formes » du père mystérieux ne peuvent éveiller d'autre idée que celle des douze mois. Il en est de même des « douze rayons » de la roue de la Loi, mentionnés dans le vers précédent, avec 720 fils réunis par couples, qui sont les 360 jours et les 360 nuits de l'année. Le même produit de 30 par 12 se retrouve au vers 48 dans les 360 chevilles mentionnées avec

1. Les dix doigts du sacrificateur ont aussi fourni à la mythologie védique un nombre dont nous avons plusieurs fois déjà signalé l'usage dans les formules concernant Agni ou Soma. D'autres nombres ont pu être empruntés à la métrique. C'est ainsi que les vaches à « huit pieds », II, 7, 5, nous ont paru être des prières composées de *pâdas* de huit syllabes.

les douze jantes représentant les douze mois. Quant aux trois moyeux de la roue unique, dont il est question dans le même vers, cf. 2, on ne peut affirmer qu'ils représentent les trois saisons de l'année indienne : les nombres empruntés aux divisions de l'espace figurent en effet souvent dans l'hymne I, 164, à côté d'autres nombres empruntés aux divisions de la durée. Mais on ne saurait non plus nier *à priori* la légitimité d'une interprétation du nombre trois par le nombre des saisons. Ce même nombre pouvait être aussi donné par la division du jour en trois parties, le matin, le midi et le soir, auxquelles correspondent les trois *savana* ou les trois pressurages du Soma[1], comme le nombre deux pouvait l'être par l'opposition du jour ou de l'aurore et de la nuit.

D'autre part, on ne pourrait, sans méconnaître le caractère propre des nombres consacrés, prétendre que ceux qui les emploient entendent toujours en faire une application précise. Je ne crois pas, à la vérité, qu'on en apprécie suffisamment la valeur quand on les considère uniquement comme l'expression d'une « pluralité indéterminée ». Il serait plus exact, comme j'espère le montrer plus loin, de dire qu'ils sont l'expression d'une « totalité », qu'ils désignent les groupes formés de tous les êtres ou de tous les objets de même nature. Mais je ne ferai aucune difficulté d'admettre qu'ils ont pu être employés souvent sans allusion directe à une formation systématique de ces groupes.

Je vais plus loin, et j'admets que les nombres trois et sept, par exemple, qui ont une valeur mythologique chez les peuples les plus divers, ont pu, le second surtout[2], n'être rattachés que par une adaptation secondaire aux principes particuliers de l'arithmétique mythologique du *R*ig-Veda.

Est-ce à dire que nous n'ayons pas à nous occuper de ces principes? L'interprétation que les *R*ishis ont pu faire eux-mêmes des nombres mythologiques usités dans leurs formules, lors même qu'elle ne nous en révélerait pas l'origine véritable, ne garderait-elle pas son intérêt, je dirai plus, ne serait-elle pas le côté le plus intéressant de la question dans un livre consacré à l'étude des conceptions religieuses des *R*ishis?

D'un autre côté, l'usage en quelque sorte mécanique qui a pu être fait souvent de ces nombres ôte-t-il leur importance,

1. Voir le *troisième* pressurage, I, 161, 8, et *passim*.
2. Voir plus haut, p. 127.

soit aux formules particulièrement précises, soit aux rapprochements de tout genre qui nous invitent à leur reconnaître une signification déterminée, conforme d'ailleurs au système général de la mythologie védique?

Enfin, la possibilité constatée *a priori* d'expliquer certains d'entre eux, par exemple les nombres deux et trois, par les divisions de la durée aussi bien que par celles de l'espace, nous interdit-elle de rechercher laquelle de ces interprétations répond le mieux aux préoccupations habituelles des auteurs des hymnes?

La dernière question peut passer pour résolue par les chapitres précédents, où les principaux emplois des nombres deux et trois ont été déjà étudiés. Nous y avons reconnu autant d'allusions à la division de l'univers en deux et en trois mondes. Quant au nombre sept, que nous avons réservé pour ce chapitre, il paraît avoir été, dans la période des hymnes, sans aucun rapport avec les divisions de la durée ; et longtemps encore après cette période, le mois n'a été divisé qu'en deux moitiés correspondant à la croissance et à la décroissance de la lune, et non en quatre semaines.

Commençons maintenant l'exposition des arguments qui doivent nous conduire à rattacher, sous les réserves indiquées, les divers emplois de la plupart des nombres mythologiques, aux différents systèmes de division de l'univers. C'est principalement sur le rapport des emplois du nombre sept avec une division de l'univers en sept mondes que devra porter l'effort de cette argumentation.

Nous constaterons d'abord l'analogie des emplois du nombre sept avec les emplois déjà connus des nombres deux et trois.

Agni n'a pas seulement deux ou trois séjours[1]. Il prend aussi sept « places » différentes, X, 8, 4, cf. IV, 5, 6. Il n'a pas seulement deux et trois mères ou épouses[2]; sept épouses enfantent aussi pour ce « mâle », IV, 1, 12 ; il a sept mères ou nourrices, III, 1, 4.

Aux deux et aux trois mères ou épouses de Soma[3], il faut pareillement joindre les sept vaches qui mugissent après lui, IX, 86, 25, les sept sœurs qui sont les mères de ce « petit », IX, 86, 36.

1. I, p. 28-30 et 21-23.
2. II, p. 52-54.
3. II, p. 53-54.

Les sept vaches, V, 43, 1, les sept sœurs, X, 5, 5 ; Vâl. 11, 4, et généralement les sept formes d'un élément femelle quelconque figurent même plus souvent dans les hymnes que la forme double ou triple du même élément.

Comme il y a deux mers[1] et des eaux qui coulent triplement, VII, 101, 4, ou une rivière, la Sarasvatî, qui a trois séjours[2], il y a aussi un septuple Sarasvatî[3], sept eaux mères, VIII, 85, 1, sept rivières, Vâl. 6, 4, ou, selon l'expression du vers I, 34, 8, des rivières « formant un groupe de sept mères ».

En regard des trois « parts » du beurre[4], on peut placer les sept offrandes, X, 17, 11, avec les sept cuillers, I, 58, 7. La *dakshinâ*, c'est-à-dire le salaire du sacrifice, est également septuple, ou, selon l'expression du vers X, 107, 4, se compose de « sept mères » (cf. I, 34, 8).

Aux deux et aux trois formes de la parole sacrée[5] correspondent pareillement sept prières, sept chants, I, 164, 24 : Vâl. 11, 3, la « septuple espèce de chant », X, 32, 4. Les sept prières figurent souvent, comme les sept rivières du reste, IX, 66, 6, dans les formules concernant Soma, IX, 9, 4. Comme les sept rivières, IX, 92, 4, elles le purifient, IX, 15, 8, ou l'excitent, IX, 8, 4. Les sept sœurs qui excitent Soma avec des prières, IX, 66, 8, sont sans doute aussi les prières elles-mêmes, ainsi que les sept mères qui l' « instruisent », IX, 102, 4.

On compte encore sept prêtres ou *R*ishis, IX, 92, 2, sept sages, X, 114, 7, sept *hotri*, IX, 114, 3, X, 35, 10; 61, 1, cf. III, 4, 5, qui s'empressent autour de Soma, IX, 92, 2, ou d'Agni, III, 10, 4, lequel reçoit l'épithète *saptahotri* « qui a sept sacrificateurs », III, 29, 14. Mais le groupe des sept prêtres rappelle lui-même un couple de sacrificateurs déjà étudié[6], et peut être aussi rapproché d'une triade que nous étudierons plus tard, celle des *R*ibhus.

Autres rapprochements du même genre : les deux et les trois assemblées du sacrifice précédemment signalées[7], et les sept assemblées, VIII, 81, 20, ou, ce qui revient au même,

1. I, p. 254.
2. I, p. 327.
3. *Ibid.*
4. I, p. 264.
5. I, p. 290 et p. 288.
6. I, p. 235.
7. I, p. 120.

chaque sacrifice n'étant offert que par un seul sacrifiant, *havishmat*, les sept sacrifiants, X, 122, 4; — les deux races, I, 131, 3; 141, 11; VI, 1, 5; IX, 70, 3; Vâl. 4, 7, qui sont certainement au vers IX, 86, 42, les hommes et les dieux; et les sept races dont il sera question plus bas[1].

Or, le rapport des nombres deux et trois avec les divisions de l'univers dans les formules relatives aux différents séjours, aux différentes naissances, aux différentes formes d'Agni, n'est, je crois, contesté par personne. On aura sans doute admis aussi sans peine une interprétation semblable des mêmes nombres dans les formules qui concernent les mères et les épouses d'Agni. Tout ce qui a été dit d'Agni a paru également applicable à Soma, et aux mères et aux épouses de Soma qui est, dans la mythologie védique, comme un Sosie d'Agni, et qui semble souvent confondu avec lui dans un personnage mâle non autrement déterminé. Enfin, nous avons reconnu que l'idée d'un sacrifice avait été attachée à la manifestation d'Agni ou de Soma, et des éléments femelles considérés comme leurs mères ou leurs épouses, non seulement sous leurs formes terrestres, mais sous leurs doubles et sous leurs triples formes correspondant aux deux et aux trois mondes. C'est déjà une raison de croire que le nombre sept, au moins dans ceux de ses emplois qui sont exactement parallèles aux emplois des nombres deux et trois, a pu être dans un rapport analogue avec un autre système de division de l'espace.

L'application la plus frappante peut-être qui puisse être faite de ce raisonnement d'analogie est celle à laquelle donnent lieu les sept trésors distribués par Agni, V, 1, 5, et par Soma et Rudra, VI, 74, I, ou demandés à Indra, II, 19, 7, quand on les rapproche des formules si fréquentes où il est question, non pas simplement et vaguement de deux, VI, 19, 10, ou de trois trésors, mais expressément des richesses du ciel et de la terre, II, 14, 11; IV, 5, 11; V, 68, 3; VI, 59, 9; VII, 97, 10; IX, 14, 8; 19, 1; 29, 6; 63, 30; 97, 51; 100, 3, cf. VII, 6, 7; 38, 5; VIII, 25, 6, ou de la richesse inférieure, de la moyenne et de la supérieure, VII, 32, 16, cf. I, 27, 5; VI, 25, 1, c'est-à-dire des richesses du ciel, de la terre et de l'atmosphère, IX, 36, 5; 64, 6, cf. III, 51, 5.

Ce n'est pas que les sept prêtres, par exemple, ne puissent être, dans certains cas, sept prêtres humains. Mais les sept

1. P. 140.

prêtres du sacrifice réel ne sont que les successeurs des sept *R*ishis anciens, IV, 42, 8; X, 109, 4, des sept sacrificateurs de Manu, X, 63, 7, des sept prêtres qui ont pris part aux exploits mythologiques d'Indra, III, 31, 5. Au vers IV, 2, 15, les prêtres actuels souhaitent eux-mêmes de devenir les sept prêtres anciens, les A*n*giras, fils du ciel (cf. les sept chantres nés du ciel, IV, 16, 3), c'est-à-dire de renouveler les exploits des A*n*giras. Les sept prêtres anciens sont les sept « instituteurs », *dhâtri*, du sacrifice, IX, 10, 3, ceux qui, comme les *A*yus, ont institué Agni sacrificateur selon les sept lois, *dhâman*, IV, 7, 5, cf. IX, 102, 2, et le vers X, 130, 7, les appelle expressément les sept *R*ishis « divins ». C'est naturellement à cette conception de sept fondateurs du sacrifice que nous nous référons dans notre tentative de préciser la valeur mythologique des formules telles que « les sept prêtres ».

Quelques explications seront aussi nécessaires sur la formule des « sept rivières ». On admet généralement que les *A*ryas de la période védique désignaient ainsi le pays qu'ils habitaient. Mais sans le témoignage des inscriptions de Darius, d'où il résulte que les anciens Perses donnaient en effet ce nom à l'Inde, et à ne consulter que les hymnes védiques, on pourrait presque douter que la formule en question ait jamais eu aucune signification géographique. En tout cas, l'origine en est purement mythique, et le passage même où l'on peut prétendre avec le plus de vraisemblance qu'elle désigne le pays des *A*ryas, VIII, 24, 27, est calqué sur ceux qui décrivent les victoires d'Indra au milieu des rivières célestes. Au vers X, 49, 9, les sept rivières qu'Indra fait couler sur la terre sont sans doute les mêmes sept rivières qu'il délivre en combattant le démon, I, 32, 12; II, 12, 3 et 12; IV, 28, 1; X, 67, 12, et qui accroissent ses propres forces, X, 43, 3. Tout essai d'interprétation du nombre sept dans son application aux rivières doit porter exclusivement sur les rivières mythologiques.

Les sept rivières semblent, au vers I, 141, 2, réunies dans un seul et même monde, celui de l'atmosphère. Dans ce passage, l'un de ceux où sont énumérées les trois naissances d'Agni que nous avons coutume de rapporter aux trois mondes, le poète place la seconde naissance du feu chez les sept mères, ou, ce qui revient au même, dans le langage des *R*ishis, chez des mères sept fois propices. Ces

sept mères paraissent bien être les mêmes que l'auteur du vers IX, 70, 4, appelle les mères « du milieu », c'est-à-dire sept rivières atmosphériques.

Mais l'attribution faite à un seul monde d'un groupe dont la formation répond, selon nous, à un système de division de l'univers entier, n'a rien de contradictoire avec notre théorie. Nous pouvons citer tel exemple de cet emploi secondaire d'un nombre, où il n'est possible d'entretenir aucun doute sur l'origine du nombre lui-même. Les trois naissances d'Agni ont certainement été rapportées d'abord aux trois nombres. Il est cependant question au vers IV, 1, 7, de trois naissances « suprêmes » d'Agni, comme au vers V, 47, 4, de « triples vaches suprêmes ». On comprendrait parfaitement que de l'idée de sept femelles et de sept rivières correspondant aux sept mondes on fût passé pareillement à celle de sept femelles « du ciel », I, 72, 8 ; III, 1, 6, cf. 4, ou de sept rivières atmosphériques.

De même, en effet, que des systèmes de division appliqués d'abord à l'univers entier l'ont été ensuite à ses diverses parties, le nombre des formes d'un même élément donné par un de ces systèmes pouvait aussi être attribué secondairement à chacun des mondes. Quelquefois même, comme les nombres primitifs des mondes ont été multipliés l'un par l'autre, ceux qui expriment la somme des formes d'un même élément dans différents systèmes de division de l'univers l'ont été également. Le vers X, 45, 2, pourrait être entendu en ce sens qu'Agni a trois fois trois formes. En tout cas certaines formules substituent aux sept places d'Agni trois fois sept places qu'il embrasse dans son immensité, I, 72, 6, aux sept trésors, trois fois sept trésors, I, 20, 7 ; Vâl. 11, 5, aux sept vaches, trois fois sept formes de la vache, VII, 87, 4, trois fois sept femelles traites ou tetées par Soma, IX, 86, 21, et aux sept rivières, trois fois sept rivières, X, 64, 8. Au vers X, 114, 7, le sacrifice, assimilé à un char, que « sept » sages conduisent par la parole, et qui a « quatorze » autres « grandeurs », paraît être un sacrifice à vingt et une formes.

Il est vrai que les vingt et une formes de la vache sont au vers IV, 1, 16, appelées trois fois sept formes « suprêmes », et que le vers IX, 70, 1, nous montre trois fois sept vaches donnant leur lait à Soma « dans le ciel antique ». Au vers VIII, 58, 7, le sacrificateur souhaite d'être réuni dans le « séjour de l'ami », c'est-à-dire dans le monde de l'immorta-

lité où règne Soma, à trois fois sept personnages, non autrement désignés, mais qui sont vraisemblablement vingt et un sacrificateurs mythiques. D'autre part, les rivières qui coulent « triplement sept par sept », c'est-à-dire les vingt et une rivières figurent au vers X, 75, 1 en tête d'un hymne consacré aux rivières réelles; d'où on pourrait conclure que les *R*ishis ont quelquefois compté, non seulement sept, mais vingt et une rivières terrestres.

Ainsi après cette opération de l'arithmétique mythologique, qui consistait à répéter un nombre donné par un système particulier de division de l'univers autant de fois qu'il y avait de mondes dans un autre système, il faut en tout cas admettre une application des nombres ainsi formés, qui semble impliquer un complet oubli de leur signification supposée. Cependant, même quand l'un des nombres qui nous paraissent correspondre à l'ensemble des mondes est confiné, s'il est permis de parler ainsi, dans un seul monde, au lieu d'être répété pour chacune des parties de l'univers, la tendance qui portait les *R*ishis à faire de toutes leurs formules arithmétiques autant d'expressions de l'*ubiquité* des éléments de leur mythologie, ne perd pas toujours ses droits. Il arrive alors quelquefois que par une addition analogue à celle que nous avons étudiée dans la seconde section de ce chapitre, mais pour un objet inverse, ils augmentent d'une unité le nombre transporté dans le ciel ou dans l'espace invisible, afin de rendre à la terre ou à l'espace visible la part qui doit leur appartenir dans la formation de tout groupe mythique.

J'explique ainsi les quatre pieds du Purusha, dont trois sont dans le ciel et un sur la terre, X, 90, 3 et 4. Le nombre des pieds d'un être mythique est ordinairement le même que celui de ses divers séjours. La parole, *vâc*, a aussi quatre places où séjours ; trois sont cachés, le quatrième est celui de la parole humaine, I, 164, 45. On peut comparer encore le « remède » *unique* de la terre opposé aux deux et aux trois remèdes du ciel, X, 59, 9. Enfin, au vers 40 de l'hymne nuptial X, 85, l'époux mortel est appelé le « quatrième » époux, par opposition aux époux divins de la fiancée. Ne serait-il pas permis de voir là une nouvelle trace de l'usage mythique qui consistait à attribuer à la terre la dernière unité du nombre quatre en réservant les trois premières au ciel? L'énumération des époux divins, Soma, Gan-

dharva, Agni, pourrait bien n'être qu'une interprétation secondaire d'une triade céleste d'abord indéterminée [1].

L'objet de toute la discussion qui précède était de prévenir les objections qui pourraient être tirées de certains emplois du nombre sept contre notre idée de chercher un rapport entre les divers groupes mythiques auxquels il a été appliqué et la division septénaire de l'univers. Cette idée nous avait paru naturellement suggérée par l'usage entièrement analogue que les *R*ishis font du nombre sept, d'une part, et des nombres deux et trois de l'autre, dans des formules où le rapport des nombres deux et trois avec les deux et les trois mondes a pu être directement établi. Elle va être appuyée sur des analogies nouvelles. Ce ne sont pas seulement les nombres deux et trois qui s'échangent dans les formules mythiques avec le nombre sept. Ce sont aussi les nombres quatre et cinq, donnés, l'un par la division de l'univers en quatre régions délimitées par les quatre points cardinaux, l'autre par le nombre précédent, augmenté, ainsi que nous l'avons vu, d'une unité correspondant à l'espace invisible.

En regard des deux, des trois, des sept assemblées, des deux races et des sept races, nous rencontrons, et même beaucoup plus souvent, cinq races, II, 2, 10; IV, 38, 10; V, 86, 2; VI, 61, 12; VII, 15, 2; 75, 4. Les cinq races invoquent Indra, VIII, 52, 7, et on peut entendre en ce sens l'épithète *pâncajanya* appliquée à ce dieu, I, 100, 12; V, 32, 11.

Quand la même épithète est appliquée à Agni, IX, 66, 20[2], à Agni que les cinq races honorent pareillement de leurs sacrifices, X, 45, 6, elle offre un intérêt particulier. Agni en effet n'est pas seulement, comme Indra, l'objet d'un culte; il est lui-même l'instrument de ce culte, et dire de lui qu'il est honoré ou « oint » VI, 11, 4, par les cinq races, c'est en somme lui attribuer autant de séjours, à côté des deux, des trois et des sept séjours que nous lui connaissons déjà. La même observation paraît applicable aux passages concernant

1. Nous avons expliqué les quatre formes d'Indra par l'addition d'une unité correspondant au monde invisible. C'est au contraire en tant qu'il accomplit ses exploits dans le monde visible qu'il paraît mériter le nom de quatrième *A*ditya, Vâl. 4, 7. Le nombre des *A*dityas étant porté de trois à sept, on a opposé de même aux sept *A*dityas, que leur mère Aditi a emmenés chez les dieux, un huitième *A*ditya, Mârtâ*nd*a, qu'elle a rejeté, (X, 72, 8 et 9). Mais l'interprétation de ce mythe ne pourra être donnée avec quelque clarté que dans la quatrième partie (III, p. 107).

2. Et à Atri, traité dans la mythologie védique, ainsi que la plupart des anciens prêtres, comme une personnification d'Agni, I, 117, 3.

les rapports de Soma avec les cinq races, IX, 92, 3. Il est en effet « préparé » par ces cinq races, IX, 14, 2, cf. 65, 23.

Le nombre cinq est également employé dans les formules concernant les femelles mythiques et y joue un rôle analogue à celui des nombres deux, trois et sept. Ainsi il est question au vers X, 55, 2, de cinq « amantes » dont l'amant paraît être Soma[1].

Au lieu de cinq, c'est quatre femelles seulement qui figurent comme « donnant du beurre » au vers 5 de l'hymne IX, 89 à Soma. Elles rappellent les quatre mondes dont Soma se revêt, opposés au « ciel antique » où trois fois sept vaches lui donnent leur lait, IX, 70, 1, et les quatre sources qui distillent le beurre au bas du ciel, opposées au troisième monde, IX, 74, 6, c'est-à-dire les quatre points cardinaux. Au vers VIII, 89, 10, les quatre femelles qui donnent leur lait sont opposées à peu près de même à la « place suprême » de la parole.

Il y a aussi en regard des deux mers, de la Sarasvatî aux trois séjours et des sept rivières, quatre rivières, I, 62, 6, correspondant évidemment aux quatre points cardinaux, et appelées «inférieures», sans doute par opposition au cinquième point cardinal, c'est-à-dire au ciel ou au monde invisible.

Après les sept trésors, les trésors des deux et des trois mondes, il faut pareillement citer les quatre mers de la richesse, IX, 33, 6, cf. X, 47, 2, et les richesses des cinq races, I, 176, 3, cf. I, 7, 9; VI, 46, 7.

Comme il y a deux, trois et sept prêtres ou *R*ishis, il y a aussi cinq prêtres, appelés tantôt les cinq *hotri*, II, 34, 14, cf. V, 42, 1, tantot les cinq *adhvaryu*, III, 7,7. Nous avons déjà[2] rapporté à ces cinq prêtres les dix bras dont il est question au vers VIII, 90, 13. Il est très possible que l'auteur du vers V, 47, 4 ait pareillement entendu assimiler à des prêtres les quatre personnages, correspondant sans doute aux quatre points cardinaux, qui donnent asile au mâle représentant Agni ou Soma. Ces quatre personnages étant du sexe masculin ne peuvent guère représenter directement les points cardinaux eux-mêmes, et, dans le même vers, les dix qui nourrissent le mâle, et qui ne peuvent être que les dix doigts, éveillent naturellement, comme dans toutes les formules analogues, l'idée d'un sacrifice.

1. Voir I, p. 272.
2. I, p. 289.

Il faut d'ailleurs répéter pour le nombre cinq les observations que nous avons faites précédemment pour le nombre sept, et qui étaient applicables aussi au nombre trois. Quoique donné par un système de division appliqué à l'univers entier, il a pu être secondairement attribué à un seul monde, soit au ciel, soit à la terre. Je ne connais aucun passage du *Rig*-Veda où il soit nécessaire de considérer les cinq sacrificateurs comme cinq prêtres réels. En revanche, le vers I, 105, 10, place ensemble au milieu du ciel cinq taureaux, qui, dans un hymne consacré à des spéculations sur le sacrifice, éveillent naturellement l'idée des cinq sacrificateurs [1]. Mais c'est surtout la formule des cinq races qui donne lieu à des remarques intéressantes.

Nous avons déjà signalé [2] l'interprétation d'après laquelle les cinq races seraient cinq races humaines, la cinquième, ou race du milieu, n'étant autre que la race même des Âryas. Or il est vrai que les cinq races semblent aux vers I, 89, 10; III, 59, 8, opposées aux dieux, et qu'elles sont en d'autres passages expressément appelées les races « humaines », VII, 79, 1, dont le séjour s'oppose à l'atmosphère et au ciel, VIII, 9, 2. Mais d'autre part les vers VI, 51, 11; X, 53, 4 et 5, où les cinq races figurent au nombre des divinités invoquées, et le vers X, 60, 4, qui les place formellement dans le ciel, prouvent que les *R*ishis ont compté cinq races divines aussi bien que cinq races humaines. Les premiers passages cités ne peuvent donc être invoqués contre notre interprétation du mythe des cinq races. L'opposition des cinq races humaines et des cinq races divines nous fournit seulement un nouvel et frappant exemple des applications secondaires qui peuvent être faites d'un nombre exprimant d'abord l'ensemble des parties de l'univers. Les cinq races, d'après toutes les analogies, n'ont pu être d'abord que les races de l'univers entier, comprenant les dieux et les hommes, à savoir les races des quatre points cardinaux, et une cinquième race identique à celle que le vers IV, 42, 1 appelle la « race de l'enveloppe supérieure » et sur laquelle règne Varu*n*a.

Nous pouvons maintenant revenir à un emploi du nombre sept auquel nous n'avions fait plus haut qu'une allusion, et

1. Cf. les taureaux du vers III, 7, 7, identiques aux sept prêtres et aux *cinq adhvaryus* mentionnés dans le même vers.
2. P. 127.

comprendre l'origine de l'épithète *saptamânusha* appliquée à Agni au vers VIII, 39, 8. Elle rappelle l'épithète *pâncajanya*, et, comme les cinq races, les « sept races » qui honorent Agni[1], ont pu ne devenir sept races « humaines » que par une application secondaire d'un nombre appliqué d'abord aux races de l'univers entier. De plus, nous lisons au vers VI, 7, 6, que tous les êtres croissent sur la tête d'Agni Vaiçvânara comme sept branches. Voilà donc bien sept races comprenant tout ce qui existe.

S'il est intéressant de comparer les emplois analogues que les *R*ishis font des différents nombres, il ne l'est pas moins d'observer les rapports que les différentes espèces de formules où figurent ces nombres peuvent et doivent avoir entre elles.

Dans le langage mythologique, « trésor » et « nourriture » sont des termes essentiellement équivalents. Si donc la nourriture a « sept places » différentes, VIII, 61, 16, il est vraisemblable que les sept trésors viennent aussi de sept lieux différents, qui ne peuvent être que sept mondes. Et comme c'est, toujours dans la langue des *R*ishis, des eaux que vient toute nourriture, il est permis de croire à un rapport entre les sept places de la nourriture et les sept rivières.

La ressemblance est bien plus grande encore entre les sept rivières et l'« océan à sept fonds », dont Indra et Agni épanchent les flots, VIII, 40, 5, et qui doit lui-même être rapproché de l'étable mugissante « à sept bouches » qu'ouvrent les Açvins, X, 40, 8. Or, à supposer même que cet océan représentât une seule des trois grandes divisions de l'univers, l'atmosphère, l'expression « à sept fonds » impliquerait en tout cas l'idée de sept espaces superposés obtenus par un système de division qui, avant d'être appliqué à l'atmosphère seule, l'avait été à l'univers entier.

On ne peut non plus séparer les sept rivières qu'Indra délivre en tuant le serpent, I, 32, 12; II, 12, 3 et 12; IV, 28, 1; X, 67, 12, des sept forteresses, I, 63, 7; VI, 20, 10; VII, 18, 13, d'où elles coulent après la victoire d'Indra, I, 174, 2, et des sept pentes sur lesquelles s'étendait le serpent qui les retenait, IV, 19, 3. Ces sept pentes elles-mêmes rappellent les sept pentes par lesquelles Soma s'élève dans le ciel, IX, 54, 2, et paraissent correspondre à sept mondes superposés.

1. Si même les races appelées *mânushîh* ne sont pas simplement les races issues de Manus, père des dieux aussi bien que des hommes (voir I, p. 69).

C'est ainsi qu'au vers VI, 47, 4, les « trois » pentes où Soma entretient une douce liqueur sont évidemment identiques aux trois mondes du ciel, de la terre et de l'atmosphère nommés dans le même vers. Même rapport sans doute entre les trois fois sept rivières, X, 64, 8, et les trois fois sept plateaux de montagnes, VIII, 85, 2.

Les sept offrandes et les sept prières sont dans un rapport évident avec les sept prêtres ou *R*ishis. La chose est directement prouvée pour les prières par des formules telles que les « sept chants des *R*ishis » retentissant pour Soma, IX, 103, 3, cf. 62, 17, ou les « sacrificateurs aux sept sœurs », IX, 10, 7.

Il y a une relation tout aussi certaine entre les sept prêtres et les sept « chaînes » tendues par les « sages » pour « tisser » le sacrifice, considéré comme une étoffe, I, 164, 5. Ces sept chaînes, tendues sur un « veau » représentant Agni, deviennent au vers II, 5, 2, autant de rênes[1] tendues sur le même Agni, qui est appelé là le conducteur du sacrifice. La seconde figure implique l'assimilation, d'ailleurs fréquente, du sacrifice à un char. C'est encore le char du sacrifice que le vers VI, 44, 24 nous montre attelé par Soma, et conduit avec sept rênes. Les sept rênes sont, aux vers 9 et 10 de l'hymne I, 105, rapprochées des cinq taureaux dans lesquels nous avons reconnu les cinq *adhvaryus*, ce qui confirme l'idée d'un rapport avec les sept prêtres. De ce qu'elles semblent là réunies dans le ciel, comme les cinq *adhvaryus* eux-mêmes, il n'y aurait, ainsi que nous l'avons remarqué pour ceux-ci, rien à conclure contre le système général d'interprétation que nous cherchons à justifier. Au vers III, 6, 2, « les chevaux à sept langues » paraissent être les sept prêtres eux-mêmes, les prêtres aux sept prières, traînant le char du sacrifice.

Le soleil aussi a sept rênes[2], VIII, 61, 16, et sept chevaux, V, 45, 9, ou cavales appelées Harits, I, 50, 8 et 9; IV, 13, 3; VII, 60, 3, et, en raison de l'action attribuée au sacrifice sur les phénomènes, on conçoit également la possibilité d'un rapport entre les sept rênes ou les sept chevaux et les sept prêtres[3]. Nous avons constaté déjà l'assimilation des Harits aux dix doigts[4]. Il ne paraîtrait pas plus étrange

1. Sur la huitième rêne, voir plus bas, p. 144.

2. Le mot *raçmi* ne désigne les rayons du soleil (et de l'aurore) qu'en vertu de l'assimilation de ces rayons à des rênes. Le sens de « rênes » est le seul primitif.

3. Cf. I. p. 147.

4. Ci-dessus, p. 29 et 30.

qu'elles eussent été assimilées aux sept prières, aux prières des sept prêtres[1].

Or, d'autre part, les nombres de deux, trois, cinq et sept prêtres correspondent à ceux de deux, trois et sept assemblées, de deux, cinq et sept races qui sacrifient. Nous sommes ainsi ramenés, pour l'explication des formes multiples, soit du sacrificateur, soit de chacun des éléments du sacrifice, transformés ou non en attelages du soleil[2], à la conception d'un nombre égal de sacrifices, et de sacrifices accomplis en autant de lieux différents.

Un autre rapprochement nous conduit à la même conclusion. Il y a une relation nécessaire, que nous avons d'ailleurs constatée déjà[3], entre les sept prètres ou les sept fondateurs; *dhâtri*, du sacrifice, et les sept lois, *dhâman*, de ce sacrifice. Or, les sept lois du sacrifice semblent bien impliquer par elles-mêmes l'idée de sept sacrifices différents. Mais la chose est mise hors de doute par la comparaison du passage où il est dit d'Agni, l'instrument du sacrifice et le sacrificateur par excellence, qu'il prend « sept places » pour l'accomplissement de la loi, *ritâya*, X, 8, 4. On voit là de plus que les sept sacrifices sont des sacrifices accomplis en sept lieux différents qui, d'après toutes les analogies, ne peuvent être que les différents mondes[4].

1. Plus généralement, les chars et les attelages divins sont souvent, comme nous le verrons, confondus avec le char et l'attelage du sacrifice. De là la possibilité d'expliquer dans le même ordre d'idées les différents nombres mythologiques usités dans la description de ces chars et de ces attelages. Nous reviendrons sur ce point dans l'étude que nous consacrerons à chacun des différents dieux. Les dieux eux-mêmes, si souvent considérés comme des sacrificateurs, forment des groupes analogues à ceux des prêtres mythiques. C'est ce que nous constaterons en particulier pour les *A*dityas qui sont tour à tour au nombre de deux, de trois, de sept (III, p. 102 et 103). Nous verrons aussi que les trois pas du dieu Vish*n*u (Troisième partie), correspondent aux trois mondes. Enfin, en regard du dieu qui fait trois pas, des dieux répartis entre les trois mondes, X, 65, 9, cf. VI, 50, 11; 52, 13, et 15; VII, 35, 14; X, 63, 22, des sept dieux, VIII, 28, 5, et des trois fois sept héros compagnons des exploits d'Indra, I, 133, 6, on peut placer le démon à trois têtes, X, 87, 10; 99, 6, et les sept démons, ennemis d'Indra, VIII, 85, 16; X, 49, 8; 120, 6, dont le nombre correspond d'ailleurs à celui des rivières qu'ils retiennent dans autant de forteresses.

2. Ou des différents dieux. Voir la note précédente.

3. P. 134.

4. Les sept places d'Agni correspondent peut-être aux sept limites tracées par les sages dont il est question au vers X, 5, 6. Celle des sept limites qui est seule franchie ou foulée par celui qui est « étroitement emprisonné » éveillerait assez naturellement l'idée de la terre, séjour et prison de l'homme.

Ainsi la relation des diverses heptades mythologiques avec une division septénaire de l'univers, suggérée par la comparaison de groupes analogues répondant, soit à la division binaire ou ternaire, soit aux quatre ou aux cinq points cardinaux, et directement confirmée par la teneur même de certaines formules telles que les sept « places » de la nourriture, les sept « races » et les sept « places » d'Agni et les sept « fonds » de l'océan, l'est indirectement pour la plupart des autres par le rapport plus ou moins étroit qu'elles ont avec les premières: rapport des sept trésors avec les sept places de la nourriture; rapport des sept rivières avec l'océan à sept fonds; rapport des sept prêtres et par suite des sept offrandes, des sept prières, etc., peut-être même des sept cavales du soleil avec les sept races et les sept places d'Agni. Ce n'est pas tout. Nous pouvons trouver encore à l'appui de notre interprétation, tant pour les sept prêtres que pour les sept rivières[1], des arguments plus directs.

Déjà, dans la section précédente, nous avons annoncé un nouvel exemple de la décomposition du nombre 7 en six unités correspondant aux trois ciels et aux trois terres, plus une unité correspondant à l'espace invisible, en ajoutant qu'il se rencontrait au vers 15 du même hymne I, 164, auquel nous avions emprunté déjà l'un des passages (vers 6) qui opposent le plus nettement aux six premiers mondes un monde supérieur et mystérieux. Or le nombre ainsi décomposé est précisément celui des sept *R*ishis : « On dit que le septième de ceux qui sont nés ensemble est né seul, et que six seulement

1. Peut-être même pour les sept cavales du soleil. Le vers VII, 66, 15 peut s'entendre en ce sens que les sept sœurs Harits traînent le soleil « de tête en tête », ou, ce qui reviendrait au même, qu'elles le traînent, lui qui est le maître « de toute tête ». Le mot « tête » signifierait là « sommet », comme au vers X, 88, 16, cf. 5, où il désigne le sommet de l'univers. Les diverses « têtes » seraient les sommets des différents mondes, et rappelleraient les sept pentes (cf. la tête de la montagne, VII, 70, 3), par lesquelles Soma s'élève jusqu'au ciel, IX, 54, 2, en même temps que les sept têtes, correspondant aux différents mondes, de l'hymne. Vâl. 3, 4, de la prière, X, 67, 1, et généralement de tout être mythique à formes multiples, III, 5, 5. Les derniers rapprochements pourraient surtout servir à interpréter les formules qui nous montrent Indra partageant ses dons (peut-être les sept rivières), « à chaque tête », VII, 18, 24, ou invoqué par « chaque tête », I. 132, 2. Les divers emplois du mot *çirshan* répété seraient ainsi expliqués par des figures qui, toutes bizarres qu'elles puissent paraître, ont l'avantage d'être des figures védiques. On n'en pourrait affirmer autant de celle qui consisterait à prendre « tête », comme le fait M. Grassmann, dans le sens vulgaire d' « individu ». Ajoutons qu'au vers VIII, 61, 16, les sept « rênes » du soleil paraissent correspondre aux sept places de la nourriture.

des *R*ishis fils des dieux sont jumeaux. » Le *R*ishi qui est né seul, et qui, d'après la seconde partie du même vers, est immobile, ne diffère sans doute pas du « septième frère » dont les ruses, *mâyâ*, X, 99, 2, rappellent celles du méchant père, VI, 44, 22. Nous avons remarqué déjà que la notion du méchant père est mythologiquement équivalente à celle d'un frère aîné, habitant comme lui le monde invisible. Elle se confond d'ailleurs avec celle du non-né que nous avions rencontrée au vers 6 du même hymne I, 164. Les formules s'expliquent l'une par l'autre, et si la première suggère naturellement l'idée que les six *R*ishis de la seconde sont les *R*ishis des six mondes, celle-ci achève de nous prouver que « l'unique » mentionné dans la première après les six mondes est bien un « septième » monde. Ajoutons que les désirs « partagés » et « distincts » des six *R*ishis jumeaux sont sans doute leurs prières [1], et que le « partage » de ces prières rappelle celui de la parole, distribuée en divers lieux, que le vers X, 71, 3 rapporte aux « sept chantres ».

Le vers X, 82, 2, oppose également un personnage unique à un groupe de *R*ishis, et le place « au-dessus d'eux ». Mais ce groupe est composé de *sept* [2] *R*ishis, et non plus seulement de six. C'est une application nouvelle du procédé de formation des nombres mythologiques par addition d'une unité. Quand le nombre sept, au lieu de se décomposer en six plus un, est pris lui-même, et c'est le cas le plus ordinaire, pour un nombre simple, il n'implique plus l'idée d'un monde invisible ni d'un personnage isolé de ses pareils dans ce séjour mystérieux. Le *R*ishi solitaire devient alors un huitième *R*ishi. De là encore le « huitième prêtre », objet de l'énigme du vers X, 114, 9: « Quel est celui qu'on appelle le huitième des prêtres ? » Ce n'est peut-être pas sans une allusion au même mythe qu'on oppose une huitième rêne aux sept rênes du sacrifice, II, 5, 2. En tout cas, je crois qu'au vers IX, 10, 7, l' « unique » dont la place est remplie (?)

1. Si même le mot *ishta* ne désigne pas directement leurs sacrifices (*ishta* de *yaj?*)

2. Le rapprochement des vers I, 164, 15 et X, 82, 2 suffirait pour écarter l'interprétation d'après laquelle les six *R*ishis du premier seraient les six saisons, le septième *R*ishi représentant le mois intercalaire, aussi bien que celle qui ferait déjà des sept *R*ishis ce qu'ils sont en effet devenus plus tard, les sept étoiles de la Grande Ourse. Qu'on remarque particulièrement le commencement identique des seconds hémistiches, *tesham ishtâni*, et l'opposition de *vihitâ* et de *vidhâtâ*. Le rapport de deux formules ne saurait être plus étroit.

par les sacrificateurs « aux sept sœurs », c'est-à-dire « aux sept prières », autrement dit par les sept sacrificateurs, n'est pas différent de l' « unique » que le vers X, 82, 2 place au-dessus des sept *R*ishis. Agni est probablement identifié à la fois à ce huitième *R*ishi et au père mystérieux [1] dans le passage, III, 5, 5, où il est représenté « gardant sur son nombril [2] celui qui a « sept têtes ». Celui qui a sept têtes est sans doute un personnage équivalent à lui seul au groupe des sept prêtres.

En suivant la série naturelle des nombres nous rencontrons, après les deux sacrificateurs divins, après les trois *R*ibhus, après les cinq et les sept prêtres, après le huitième prêtre, deux autres groupes de sacrificateurs mythiques dont le rapprochement va nous offrir une application nouvelle de la loi de formation des nombres étudiée dans la deuxième section de ce chapitre. Le premier est celui des Navagvas dont le nom rappelle l'épithète *saptagu* « qui a sept vaches » donnée à B*r*ihaspati, X, 47, 6. Les sept vaches de B*r*ihaspati sont naturellement les sept prières, et si le nom des Navagvas signifie « qui a neuf vaches », ces neuf vaches ont dû représenter également neuf prières, ou les prières de neuf prêtres, comme les sept prières sont les prières des sept *R*ishis. M. Roth et M. Grassmann donnent directement au mot *navagva* le sens de « nonuple « ou « composé de neuf ». Voilà donc en tout cas un groupe de neuf prêtres dont il faut immédiatement rapprocher un groupe de dix prêtres désignés par le mot *daçagva*, et appelés au vers III, 39, 5, par une sorte de pléonasme, les dix Daçagvas. Les Navagvas et les Daçagvas sont, comme les A*n*giras, auxquels ils semblent quelquefois identifiés, X, 108, 8, cf., 62, 6, d'anciens sacrificateurs, ancêtres des hommes, VI, 22, 2 ; X, 14, 6, qui ont les premiers offert le sacrifice, II, 34, 12, et accompli les diverses œuvres mythologiques dont il est l'instrument, V, 45, 7 et 11 ; X, 61, 10 (et *passim*). Mais il est remarquable que le nom de *daçagva* ne soit employé seul que deux fois, II, 34, 12 ; VIII, 12, 2, et figure dans cinq autres passages, I, 62, 4 ; III, 39, 5 ; IV, 51, 4 ; V, 29, 12 ; X, 62, 6, à côté de celui de *navagva*, qui est de plus employé seul neuf fois. Ce serait déjà une raison de croire que le mythe des Daçagvas n'est qu'une dérivation du mythe des

1. Voir plus haut, p. 107.
2. *Ibid.*, p. 101. Cf. aussi Soma « tête » et son « nombril ». I, 43, 9.

Navagvas. Et en effet le nombre neuf est celui des mondes dans la division de l'univers en trois ciels, trois atmosphères et trois terres, et le nombre dix a pu en être formé par addition d'une unité.

Pour en revenir aux sept prêtres, la répartition dans des séjours divers de ces personnages « qui ont distribué la parole en divers lieux », X, 71, 3, n'est peut-être nulle part mieux indiquée qu'au vers X, 64, 5. Il y est dit d'Aryaman qu'il a sept sacrificateurs (ou peut-être qu'il résume dans son unité le groupe des sept sacrificateurs)[1] « dans les différentes races ».

En regard du « septième » prêtre, on peut placer la rivière céleste Sarasvatî, quand elle est également appelée « septième », en même temps que mère des rivières, VII, 36, 6. Il semble bien que la septième rivière, comme le septième prêtre, appartient à un septième monde, à un monde suprême, opposé aux trois terres et aux trois ciels[2].

1. *Saptahotri*. Cf. l'épithète *saptasvasri* donnée à Sarasvatî, ci-dessous, p. 147.

2. La formation du nombre de quatre-vingt-dix-neuf rivières n'est pas sans quelque analogie avec cette formation ou cette décomposition du nombre sept, et généralement avec la formation d'un nombre quelconque par addition d'une unité. Elle y peut être rattachée par l'intermédiaire d'une multiplication par dix. Le nombre 99 serait formé par l'addition, non plus d'une unité, mais d'une ennéade à dix ennéades, l'ennéade primitive étant donnée par la division de l'univers en neuf mondes. En fait, nous voyons le nombre 90 alterner avec le nombre 99, et tous les deux s'appliquer à des rivières dont le nombre est ailleurs fixé à sept, je veux dire à celles qui sont à la fois le théâtre et le prix des victoires ordinaires d'Indra sur les démons. Ces êtres malfaisants qui retiennent les 90, I, 80, 8; 121, 13 et les 99 rivières, I, 32, 14; X, 104, 8, dans 90, I, 130, 7; III, 12, 6, ou 99 forteresses, I, 54, 6; II, 19, 6; IV, 26, 3; VII, 99, 5; VIII, 82, 2; IX, 61, 1, sont eux-mêmes au nombre de 99 dans les vers I, 84, 13; X, 49, 8, comme ils sont ailleurs au nombre de sept, ou bien le groupe se condense en un seul personnage à 99 bras, II, 14, 4, en un démon Çambara qui a 99 corps, *dehî*, cf. *deha*, VI, 47, 2, en un serpent à 99 replis, V, 29, 6. Le nombre 99 une fois consacré, comme le nombre 7, forme à son tour, par addition d'une unité, le nombre cent, d'où les cent forteresses, I, 53, 8; VI, 31, 4, renfermant sans doute autant de rivières prisonnières : au vers VII, 19, 5, la centième paraît formellement opposée aux 99 premières. A propos de ces 99 rivières, remarquons que le nombre de 33 dieux, III, 6, 9; VIII, 28, 1; 30, 2, semble formé de la même manière par addition d'une triade à dix triades, la triade primitive étant donnée par la division de l'univers en trois mondes. Il est vrai qu'aux vers I, 34, 11; VIII, 35, 3; 39, 9; IX, 92, 4; Vâl. 9, 2, les 33 dieux forment trois onzaines. Mais je ne puis voir là qu'une répartition secondaire du nombre 33 entre les trois mondes, I, 139, 11. Il n'y a dans le Rig-Veda aucun autre exemple de l'attribution d'une valeur mythique au nombre onze, et l'analogie des nombres 33 et 99 est trop grande pour qu'on puisse songer à les expliquer de deux manières différentes. En fait, le nombre 30 de dieux, s'il ne se rencontre pas dans les hymnes, a été conservé dans

Dans l'hymne VI, 61, consacré en entier à Sarasvatî, entre le vers 10 où elle reçoit l'épithète *saptasvasri* « embrassant, renfermant les sept sœurs », et le vers 12 qui l'appelle « septuple » et lui attribue trois séjours, il est dit au vers 11 qu'elle remplit les espaces terrestres, l'atmosphère, et un monde appelé *rajas* qui pourrait bien ici, comme en plusieurs autres passages, désigner le ciel ou même le monde invisible[1]. On voit tout au moins par ce passage que la « septuple » Sarasvatî n'est pas une rivière purement terrestre. Il va d'ailleurs nous fournir l'occasion de deux nouvelles séries de remarques.

La première se rattachera à l'idée d'une Sarasvatî « septuple » ou « embrassant les sept sœurs ». Ces sept sœurs sont naturellement les sept rivières. Il ne sera pas sans intérêt de remarquer à ce propos que la plupart des groupes d'êtres ou d'objets mythiques peuvent ainsi se réduire à un seul être ou objet à formes multiples qui résume le groupe dans son unité. Les éléments de chaque groupe se trouvent ainsi ramenés à autant de manifestations d'un principe unique, et la multiplicité de ces manifestations ne saurait mieux s'expliquer, dans le système général de la mythologie védique, que par la multiplicité des mondes. C'est ainsi que nous avons vu déjà les *R*ishis parler tour à tour de trois mâles ou de trois femelles, et d'un mâle ou d'une femelle qui a trois formes, trois membres, etc.

De même, les sept prières ne sont que sept formes de la prière qui, considérée à la fois dans son unité et dans ses différentes manifestations, devient la prière ou l'hymne à sept têtes, X, 67, 1 ; Vâl. 3, 4. Ces sept têtes rappellent les trois têtes d'Agni, I, 146, 1, et de Soma, IX, 73, 1, correspondant aux trois mondes. L'idée qui a donné naissance au mythe des sept prêtres a aussi trouvé une expression équivalente dans un personnage unique à sept bouches, IV, 50, 4 ; 51, 4, à sept vaches, X, 47, 6, ou à sept rênes, IV, 50, 4, qui

un nom classique des dieux, *tridaça*, qu'on regarde comme un substitut du nombre trente-trois, mais qui signifie en réalité trente. Aux vers III, 9, 9 et X, 52, 6, il est question de 3,339 dieux. Ce nombre paraît s'être formé par l'addition successive de mille, cent, dix triades, et, caprice bizarre, d'une ennéade au lieu de la triade finale. Une formation plus intéressante est celle du nombre 34, par addition d'une unité au nombre 33, rappelant l'addition d'une unité au nombre 99. Nous avons déjà expliqué ainsi les 34 côtes du cheval du sacrifice en les rapprochant des 34 splendeurs d'un dieu unique qui paraît être Soma (I, p. 271-272).

1. Voir plus haut, le troisième *rajas* et le *rajas* suprême, p. 118.

aux vers IV, 50, 4 et X, 47, 6, n'est autre que B*r*ihaspati lui-même. Les sept vaches du maître de la prière sont naturellement les sept prières sortant de ses sept bouches, et ses sept rênes lui servent apparemment à conduire le char du sacrifice septuple. Chacun des groupes de neuf et de dix prêtres désignés par les noms de Navagvas et de Daçagvas peut également se fondre en un personnage unique du même nom, le Navagva, IV, 51, 4; IX, 108, 4; X, 62, 6, ou le Daçagva, IV, 51, 4; VIII, 12, 2; X, 62, 6.

Les *R*ishis combinent aussi l'idée de l'unité d'un même élément et celle de ses rapports avec les différents mondes en donnant par exemple à un seul mâle deux et trois mères, deux et trois épouses. Ici encore, aux emplois des nombres deux et trois, nous pouvons comparer des emplois analogues du nombre sept. Agni, honoré à lui seul par les sept sacrificateurs, VIII, 49, 16[1], est le fœtus *unique* des sept chants, III, 1, 6.

Dans la conception d'un B*r*ihaspati à sept bouches ou à sept vaches, les deux idées de l'unité du principe et de la multiplicité de ses manifestations étaient exprimées, la première par l'unité du prêtre, la seconde par la multiplicité des prières. C'est au contraire la prière qui est une et le personnage du prêtre qui est multiple au vers VIII, 61, 7, si les sept qui traient une seule femelle sont, comme il est vraisemblable, les sept prêtres répandant les bienfaits de la prière.

Mais dans le même passage de l'hymne VI, 61, qui vient de donner lieu à une première série d'observations de nature à confirmer notre interprétation du nombre sept, Sarasvatî, avec l'épithète *saptadhâtu* « septuple », recevait encore celle de *trishadhasthâ* « qui a trois séjours ». Si ces trois séjours sont les trois mondes du ciel, de la terre et de l'atmosphère, dont deux au moins figurent en effet au vers précédent comme « remplis » par Sarasvatî, n'y a-t-il pas quelque difficulté à admettre que, dans le même vers, l'épithète « septuple » renferme une allusion à la présence de Sarasvatî dans sept mondes distincts? L'emploi simultané, et à ce qu'il semble indifférent, des nombres trois et sept n'est-il pas une objection contre notre tentative d'attribuer à chacun de ces nombres une signification déterminée? Je ne le crois pas. Le

1. On pourrait être tenté d'expliquer de même le vers IX, 10, 7, consacré à Soma. Voir cependant plus haut, p. 144-145.

rapprochement de deux ou de plusieurs nombres mythologiques dans une même formule, comme l'usage analogue qui en est fait dans des formules distinctes, ne prouve qu'une chose, leur parfaite équivalence. Mais cette équivalence est elle-même entièrement conforme à notre théorie. Les divers nombres que nous avons vus employés les uns pour les autres, parce qu'ils expriment tous, dans différents systèmes de division, la somme des parties de l'univers, ont pu, pour la même raison, être employés, par une sorte de pléonasme, les uns à côté des autres. Et, en effet, ils l'ont été souvent.

Après la formule relative aux sept formes et aux trois séjours de la rivière par excellence, qui de plus « fait prospérer les cinq races », VI, 61, 12[1], nous citerons celle qui donne « sept têtes » à l'hymne « triple », Vâl. 3, 4, et celle qui mentionne un « quatrième » hymne en même temps qu'une prière « à sept têtes », X, 67, 1. Le quatrième hymne peut être la forme suprême de la prière. Ce serait un nouvel exemple de la formation du nombre quatre par addition d'une unité au nombre trois.

Le sacrifice est « triple », il a « cinq voies » et « sept chaînes (d'étoffe) », X, 52, 4 ; 124, 1.

Les cinq voies et les sept chaînes du sacrifice correspondent aux cinq *adhvaryus* et aux sept *vipras*, également rapprochés au vers III, 7, 7. Au vers III, 4, 7, ce sont les deux sacrificateurs divins qui figurent à côté de sept chevaux représentant les sept prêtres. Les sept prêtres sont aussi rapprochés des Navagvas, VI, 22, 2, ou même à la fois des Navagvas et des Daçagvas, I, 62, 4, c'est-à-dire des neuf et des dix prêtres. Les personnages du Navagva et du Daçagva qui peuvent, comme nous l'avons dit, se substituer à ces derniers groupes, figurent de même, au vers IV, 51, 4, à côté de celui qui a sept bouches, c'est-à-dire à côté d'un personnage identifié ailleurs à B*r*ihaspati et remplaçant les sept prêtres[2].

Les prêtres mythiques sont considérés tour à tour comme les fils ou comme les formes multiples du prêtre par excellence, d'Agni. C'est Agni qui, au vers I, 164, 1, est appelé le « chef de tribu qui a sept fils ». Mais dans le même vers, à côté de ces *sept* fils, on voit figurer *trois*

1. Cf. au vers X, 104, 8, le rapprochement des « sept eaux » et des 99 rivières (et au vers X, 49, 8, celui des 7 et des 99 ennemis d'Indra).

2. Les groupes de sept, huit, neuf et dix héros du vers X, 27, 15 sont peut-être aussi des groupes de prêtres.

frères qui ne sont pareillement que trois formes d'un élément unique, le feu. Les nombres trois et sept sont encore rapprochés au vers VII, 39, 8, où Agni reçoit à la fois l'épithète *tripastya* « qui a trois demeures » et celle de ***saptamânusha*** « honoré par les sept races »[1], et au vers I, 146, 1, qui lui attribue tout ensemble trois têtes et sept rênes[2].

La figure des rênes nous rappelle l'assimilation du sacrifice à un char. C'est ainsi encore qu'on attelle Soma à un char à *trois* fonds avec les *sept* prières des *R*ishis, IX, 62, 17. Au vers II, 18, 1, le char qui représente le sacrifice a *trois* fouets, *sept* rênes, et *quatre* jougs[3].

Au vers 12 de l'hymne I, 164, le « père » qui a douze formes correspondant aux douze mois de l'année, et cinq pieds correspondant aux cinq points cardinaux, a de plus sept roues et six rayons[4]. Nous retrouvons là les nombres six et sept rapprochés dans le même hymne dont les vers 6 et 15 nous ont servi à établir la formation mythologique du second de ces nombres par addition d'une unité représentant l'espace invisible à la somme des trois terres et des trois ciels. Le « père » à sept roues et à six rayons équivaut sans doute à lui seul aux six *R*ishis et au septième *R*ishi du vers 15[5].

Signalons encore, au vers V, 35, 2, la mention successive de quatre, de trois et de cinq races. Les trois races doivent correspondre aux trois mondes qui figurent ailleurs sous le nom de *parâvatah*, à côté des cinq races, VIII, 32, 22.

Quelquefois, en effet, l'un des nombres rapprochés est donné comme un nombre de divisions de l'espace, ou même expressément comme un nombre de mondes. Agni, qui a deux naissances, s'élève au-dessus des trois ciels, I, 149, 4. Les deux sacrificateurs divins sacrifient sur les trois « plateaux », dont l'un est le « nombril de la terre », II, 3, 7[6]. Les sept chants pénètrent dans les deux « mères », III, 7, 1, c'est-à-dire dans les deux mondes du ciel et de la terre. Les dieux sont priés d'accorder leur protection « selon les sept lois », des différents séjours correspondant aux trois pas de Vish*n*u,

1. Littéralement « par les sept races humaines » Voir plus haut, p. 140.

2. Les épithètes « à trois têtes » et « à sept rênes » sont données au vers X, 8, 8 à une sorte de démon plus ou moins confondu avec Agni caché.

3. Sans parler des dix rames représentant les dix doigts.

4. Voir plus haut, p. 129 et 142, note 1.

5. On donne aussi sept roues en même temps que cinq rênes au char de Soma et de Pûshan. Cf. plus haut, p. 142, note 1.

6. Au vers X, 55, 3, le dieu aux 34 splendeurs (voir I, p. 271) est représenté remplissant les deux mondes et le milieu (l'atmosphère).

I, 22, 16, cf. 17 et 18, lesquels, comme nous le verrons, correspondent eux-mêmes aux trois mondes. Les sept rivières figurent au vers I, 35, 8 dans une énumération à côté des huit sommets de la terre, c'est-à-dire des huit points cardinaux, et de trois « lieux secs », *dhanva*, qui paraissent être les trois mondes pendant la sécheresse. Au vers I, 102, 2, cf. A. V. IV, 6, 2; VI, 61, 3, elles sont nommées avec le ciel et la terre, comme « portant la gloire d'Indra »; et quand on voit dans cette formule l'idée des deux mondes exprimée deux et même trois fois par le duel *prithivî* et par le double duel *dyâvâ-kshâmâ* [2], on comprend aisément que les sept rivières peuvent n'y être aussi qu'une autre expression de l'ensemble de l'univers.

Mais l'exemple le plus curieux peut-être du rapprochement de plusieurs nombres mythologiques dans une même formule est celui que nous offre le vers IV, 58, 3, consacré à la description d'un taureau mythique : « Il a quatre cornes [2], trois pieds, deux têtes, sept mains: lié triplement, le taureau mugit; le grand dieu a pénétré chez les mortels. » Ce taureau qui, d'une part, est descendu sur la terre, et qui, de l'autre, « a vomi le beurre », ibid., 2, c'est-à-dire a épanché sur cette même terre le beurre ou le lait de la pluie, n'est autre que le personnage mâle dans lequel se confondent les conceptions, d'ailleurs si analogues, d'Agni et de Soma, confondu lui-même dans une certaine mesure avec la vache céleste, comme l'hermaphrodite étudié dans le chapitre précédent [3]. Il paraît évident que ses deux têtes, ses trois pieds et ses trois liens, ses sept mains et ses quatre cornes ne peuvent éveiller d'autre idée que celles des deux, des trois, des sept mondes et des quatre points cardinaux. Les différents traits de la description expriment tous, par allusion à différents systèmes de division de l'univers, l'idée que le personnage en question est présent en *tous* lieux.

Une *totalité*, et une totalité correspondant en principe à l'ensemble des parties de l'univers, voilà en effet ce qu'expriment essentiellement les divers nombres mythologiques. On dit du char des Açvins qu'il fait en un seul voyage le tour des sept rivières, VII, 67, 8, comme on dirait qu'il fait le tour du monde. Le vers VIII, 58, 12, nous montre les sept

1. Voir plus haut, p. 116 et suiv.
2. Cf. le vers 2 du même hymne.
3. P. 99 et suiv.

rivières elles-mêmes coulant par la bouche de Varuna (représenté ailleurs au milieu d'elles, VIII, 41, 2), comme le vers VII, 87, 5, nous montre les trois ciels et les trois terres renfermés dans l'immensité du même Varuna. Aussi bien est-il dit ailleurs, X, 111, 8, qu'on ne sait où sont les extrémités ni où est le milieu des eaux, c'est-à-dire qu'elles sont partout, qu'elles remplissent l'univers.

Le sacrifice du Purusha, pour lequel les dieux ont employé sept morceaux de bois appelés *paridhi* et trois fois sept bûches appelées *samidh*, X, 90, 15, a certainement pour théâtre l'univers entier, cf. X, 90, 2-4. Il en est de même de celui qui est décrit comme un char aux vers 2 et 3 de cet hymne I, 164, auquel nous avons emprunté déjà tant de textes concernant les nombres. Que la roue à trois moyeux « sur laquelle reposent tous les êtres » représente *toutes* les divisions de la durée [1] ou *toutes* les divisions de l'espace, je crois qu'il ne peut être fait allusion qu'aux dernières [2] dans les sept roues du même char, dans les sept chevaux, équivalents au cheval à sept formes, qui représentent les sept prêtres, cf. *ibid.* 1; 5; 15; 36, et qui ne diffèrent pas des sept « qui attellent » et qui « montent sur le char » [3], et dans les sept sœurs, auxquelles correspondent sept formes cachées des vaches, qui font retentir des acclamations, et représentent par conséquent les sept prières.

Le mot « tout » figure d'ailleurs quelquefois lui-même dans les formules à côté d'un nombre qui en est l'équivalent. Agni, qui a deux naissances, s'élève au-dessus des trois ciels, *rocana*, et de *tous* les *rajas*, I, 149, 4. Agni, qui a trois demeures, et qui est honoré par les sept races, séjourne dans *toutes* les rivières, VIII, 39, 8. Agni, qui a trois têtes et sept rênes, remplit *tous* les espaces du ciel, I, 146, 1. En regard de la formule portant qu'Agni « embrasse » les « sept lois », *dhâman*, X, 122, 3, on peut placer celle qui représente Soma « embrassant *toutes* les formes » grâce aux prêtres « qui ont sept bouches », c'est-à-dire grâce aux sept prêtres, IX, 111, 1. Au vers X, 67, 1, l'inventeur de la prière « à sept têtes » et du quatrième hymne reçoit l'épithète *viçvajanya* « commun à toutes les races ». Cette épithète rappelle la qualification de *pâncajanya* « commun aux cinq races ». On peut en dire autant des épithètes synonymes, *viçvacarshani* et *viçvakrishti*.

1. Voir plus haut, p. 130.
2. *Ibid.*
3. Cf. I. p. 148.

La première est souvent appliquée à Agni[1], et la seconde lui est donnée en même temps que le nom, beaucoup plus usité, de Vaiçvânara, I, 59, 7. Ce dernier terme équivaut lui-même aux précédents[2].

Or les *R*ishis n'emploient pas le terme de Vaiçvânara au hasard, comme un synonyme ou une épithète quelconque du feu. Si l'on excepte les vers 1 et 2 de l'hymne V, 27, qui est une simple *dânastuti*, c'est-à-dire un remercîment à un riche donateur, et trois autres passages où il s'agit d'ailleurs du feu céleste, compagnon de tous les dieux, V, 51, 13, compagnon des Maruts, V, 60, 8, avec lesquels il descend du ciel, *ibid.* 7, du feu qui « pénètre dans les eaux », VII, 49, 4, le titre de Vaiçvânara[3] n'est attribué à Agni que dans un petit nombre d'hymnes tout à fait caractéristiques. Onze ont été distingués par l'auteur même de l'Anukrama*n*î des autres hymnes adressés à Agni. Ce sont les hymnes I, 59 et 98; III, 2 et 3; IV, 5; VI, 7-9; VII, 5, 6 et 13. Il faut y joindre les hymnes III, 26 et X, 88, que l'Anukrama*n*î assigne seulement en partie à Agni Vaiçvânara, mais qui ont les mêmes titres que les précédents à passer pour consacrés dans leur ensemble[4] à la gloire de ce dieu. Ajoutons-y encore l'hymne X, 45, où Agni reçoit également, au dernier vers, le nom de Vaiçvânara. C'est un total de quatorze hymnes où l'on va voir rassemblés, accumulés avec un dessein évident, les traits les plus saillants du personnage d'Agni conçu comme représentant, non pas seulement le feu du sacrifice terrestre, mais le feu sous toutes ses formes, et particulièrement sous celle que les dieux allument comme les hommes, par une opération qui passe aussi pour un sacrifice.

Nous n'insisterons pas sur les formules qui ne font que célébrer la puissance d'Agni Vaiçvânara. Qu'il fasse briller les deux mondes, III, 2, 2, cf, 3, 11, qu'il leur serve d'étai,

1. Voir Grassmann, *Wörterbuch*, *s. v.*

2. Le mot *nara* s'applique aux dieux (*svarnara*) comme aux hommes, aussi bien que son synonyme, seul usité dans le *R*ig-Veda en dehors des mots composés, *nri* (Grassmann, *s. v.*). Le nom de Vaiçvânara diffère cependant pour la forme des mots précédents en ce qu'il présente un phénomène de dérivation. Il est dérivé de *viçvânara* employé lui-même comme épithète de Savitri et d'Indra (*ibid.*).

3. Le nom de *vaiçvânara* est en outre donné une fois à tous les dieux, VIII, 30, 4, et une fois à la lumière que Soma fait briller, et qui est comparée, peut-être assimilée, à l'éclair, IX, 61, 16..

4. Les vers 4-6 de l'hymne III, 26, adressés aux Maruts, rappellent le vers V, 60, 8, où Agni Vaiçvânara est invoqué avec les mêmes dieux.

VI, 8, 3, cf, IV, 5, 1, et que les trois mondes suivent sa loi, VII, 5, 4, qu'il fasse apparaître les aurores, VII, 6, 4, cf. VI, 7, 5, et 9, 1, et qu'il dirige à son gré les rivières, VII, 5, 2, qu'il accomplisse enfin contre les démons des exploits analogues à ceux d'Indra, I, 59, 6; VII, 5, 3, cf, 6, 2 ; X, 45, 11, et qu'il délivre les dieux mêmes, I, 59, 5; VII, 13, 2, ce sont là des traits qui n'impliquent pas nécessairement une allusion au feu céleste, le feu terrestre, en vertu de la toute-puissance du sacrifice, étant capable de tous ces prodiges. Mais même sous la forme du feu de l'autel, Agni Vaiçvânara a une origine céleste. Les hymnes qui lui sont adressés font expressément mention des mythes de Mâtariçvan et des Bhrigus, relatifs à la descente du feu céleste sur la terre[1], III, 2, 4 et 13; VI, 8, 4, et lui-même reçoit le nom de Mâtariçvan, III, 26, 2, cf. X, 88, 19. Comme il est descendu du ciel, il y remonte, III, 2, 12, cf. 10 et I, 98, 2. C'est en qualité de feu céleste qu'il « mesure », c'est-à-dire parcourt les espaces du ciel, VI, 7, 6 et 7, l'atmosphère, VI, 8, 2, et qu'il remplit les deux mondes dès sa naissance, III, 3, 10; X, 45, 6. A ces deux mondes, le vers III, 2, 7, paraît ajouter un monde invisible sous le nom de *svar*. Agni Vaiçvânara dépasse en effet le ciel, I, 59, 5, il embrasse et dépasse les deux mondes, à la fois « par-dessous et par-dessus », X, 88, 14. Tantôt il est représenté embrassant l'ensemble des êtres, VI, 7, 7, des *races*, III, 3, 9 et 10, tantôt tous les êtres sont, aussi bien que les autres feux, I, 59, 1, considérés comme ses branches, VI, 7, 6. De ses trois naissances, correspondant à ses trois séjours, VI, 8, 7, l'une, sa naissance « suprême », est cachée, X, 45, 1 et 2. Roi dans les eaux (célestes), X, 45, 5, il est engendré par le ciel, X, 45, 8, il naît dans le ciel « suprême », VI, 8, 2; VII, 5, 7. Ce n'est pas sans doute par un pur effet du hasard que la plupart des passages qui placent Agni « sur la tête » du monde, X, 88, 5, qui le font naître « de la tête » X, 88, 16, ou qui l'appellent lui-même la « tête » du monde, X, 88, 6, ou du ciel, I, 59, 2; III, 2, 14; VI, 7, 1, se rencontrent dans des hymnes à Agni Vaiçvânara. Nous avons constaté plus haut[2] la relation de ces formules avec celles qui concernent la place « suprême », la place *cachée* de la vache, la « peau du dormeur », le sommet de la *rup* et la place de l'oiseau, c'est-à-dire le monde invisible. L'un des

1. Voir I, p. 52 et suiv.

exemples les plus curieux que nous ayons donnés du rapprochement de ces dernières formules était également tiré d'un hymne à Agni Vaiçvânara, IV, 5, 3; 7; 8 et 10.

Je viens enfin aux passages qui font d'Agni Vaiçvânara le feu d'un sacrifice céleste. Il est dit des dieux, dans le « sein » desquels il « croît », VII, 5, 1, non seulement qu'ils l'ont engendré, I, 59, 2; III, 2, 3; VI, 7, 1 et 2, qu'ils l'ont acclamé à sa naissance, VI, 7, 4, qu'ils l'ont honoré avec un sentiment de frayeur quand il était caché dans l'obscurité, VI, 9, 7, mais qu'ils en ont fait leur *purohita;* et l'on ne s'étonnera pas que je prenne ce mot dans son sens de « prêtre » au vers 8 de l'hymne III, 2, si l'on remarque que le même hymne renferme déjà aux vers 3 et 7 des allusions au sacrifice céleste, et qu'au vers 9 les dieux sont représentés « purifiant » c'est-à-dire attisant, comme les prêtres de l'Agni terrestre, ces trois « bûches » dont l'une doit être déposée par eux chez les mortels pour que les deux autres, représentant les feux célestes, apparaissent à son appel. Dans l'hymne X, 45, qui célèbre les trois naissances d'Agni Vaiçvânara, l'allusion au sacrifice céleste est également évidente, soit au vers 3, cf. VI, 8, 4, soit surtout au vers 1 où celui qui l'allume « dans les eaux » est représenté « chantant » et reçoit la qualification de « pieux ». Enfin dans l'hymne X, 88, où Agni Vaiçvânara est identifié au soleil, le sacrifice céleste est décrit dans tous ses détails [1]. Il y est question de l'offrande versée dans le feu céleste par les dieux (7); c'est une offrande de beurre qu'offrent au « premier *hotri* » (4) les dieux qui l'ont « engendré » (9) dans le ciel en lui adressant un hymne de louange (10), et qui ont institué en même temps toutes les cérémonies du sacrifice (8). On y retrouve aussi d'ailleurs le partage du feu en trois feux (10), correspondant aux trois bûches du vers III, 2, 9.

Le sacrifice céleste est opposé au sacrifice terrestre dans des formules qui nous montrent Agni Vaiçvânara invoqué, et dans le ciel, et sur la terre, I, 98, 2, invoqué dans le ciel et déposé sur la terre, VII, 5, 2, accomplissant le sacrifice avec les dieux et avec les « races de Manus », III, 3, 6. On peut remarquer à ce propos que les vers 17 et 19 de l'hymne X, 88 opposent l'un à l'autre deux sacrificateurs, l'un supérieur, l'autre inférieur, qui ne sont peut-être que les deux formes, céleste et terrestre, d'Agni.

1. Voir I, p. 115.

Enfin, dans l'hymne X, 45, après les énumérations des « trois naissances » et les allusions au sacrifice céleste renfermées dans les trois premiers vers, on voit au vers 6 l'Agni « qui remplit en naissant les deux mondes » honoré par les « cinq races ». Ce texte nous ramène à l'épithète *pâncajanya* « commun aux cinq races », « honoré par les cinq races », dont le nom de Vaiçvânara est bien décidément l'équivalent. Par *toutes* ces races auxquelles il appartient, comme par les *cinq* races, il faut entendre quelque chose de plus que les races humaines, à savoir les races de l'univers entier, y compris la race divine [1].

Ainsi l'étude du personnage d'Agni *Vaiçvânara*, que nous avions différée jusqu'ici, confirme notre interprétation du nombre cinq, et du même coup celle de tous les nombres qui peuvent s'échanger avec celui-là dans les formules védiques.

Nous conclurons donc ainsi. La plupart des nombres mythologiques du *R*ig-Veda, et particulièrement les nombres deux, trois, cinq, sept, expriment, non pas simplement une « pluralité indéterminée », mais une « totalité », et cette totalité répond en principe à l'ensemble des mondes. En ce sens on peut dire (et c'est comme une troisième règle de l'arithmétique mythologique à ajouter à celles qui ont fait l'objet des deux premières sections), que ces différents nombres sont tous équivalents, en tant qu'ils expriment, chacun dans un système de division particulier, la somme des parties d'un même tout qui n'est autre que l'univers lui-même.

C'est une nouvelle et dernière confirmation de l'idée essentielle que nous avons cherché à mettre en lumière dans tout ce premier livre. L'arithmétique mythologique nous montre les relations étroites conçues entre la terre et le ciel, étendues, dans des systèmes de division plus compliqués, à toutes les parties de l'univers.

1. Citons encore les passages qui font d'Agni Vaiçvânara le maitre des richesses du ciel et de la terre, IV, 5, 11, des richesses qui sont chez les hommes et de celles qui sont dans les montagnes, dans les plantes, dans les eaux (célestes), I, 59, 3, des richesses de la mer supérieure et de la mer inférieure, ou du ciel et de la terre et des richesses « du fond » (*budhnya*), cf. Ahi Budhnya, et plus haut, p. 75 et 107), c'est-à-dire du monde invisible, VII, 6, 7. Ils rappellent la richesse « des cinq races », VII, 72, 5, cf. I, 176, 3; VI, 46, 7, et confirment les observations précédentes.

DEUXIÈME PARTIE

LE DIEU GUERRIER, INDRA

CHAPITRE PREMIER

L'ACTION D'INDRA SUR LES PHÉNOMÈNES CÉLESTES

SECTION PREMIÈRE

SIGNIFICATION NATURALISTE DU PERSONNAGE D'INDRA

En quittant l'étude des éléments des phénomènes naturels et des éléments correspondants du culte pour aborder enfin celle d'un personnage distinct de ces éléments, nous ne disons pas pour cela adieu au soleil, à l'éclair, à Agni et à Soma. Non seulement on les verra, tout en descendant, dans le drame mythologique, au rang de deutéragonistes, en rester toujours avec les aurores, les eaux, les offrandes et les prières, des acteurs indispensables; mais nous aurons à constater tout d'abord qu'Indra lui-même, s'il n'est pas une simple personnification du soleil et de l'éclair, leur emprunte du moins ses principaux attributs. C'est là, du reste, un caractère qui lui est commun avec la plupart des dieux védiques.

Le nom par lequel les dieux sont le plus ordinairement désignés, *deva*, signifie « brillant », et doit à lui seul nous disposer à reconnaître dans les phénomènes lumineux et ignés du ciel et de l'atmosphère, sinon ces dieux eux-mêmes, au moins leurs manifestations visibles. En fait, les poètes védiques croient voir briller les dieux dans l'atmosphère, VII, 39, 3. Les chemins qui s'ouvrent à leurs regards dans les airs au lever de l'aurore sont les chemins par où passent les dieux, VII, 76, 2. Tous les dieux suivent Savit*r*i, et celui-ci suit l'aurore, V, 81, 2 et 3, et semble souvent à peu près confondu avec le soleil[1]. Le soleil lui-même est tantôt le séjour, I, 14, 9, tantôt la face, I, 115, 1, des dieux. Enfin,

1. Voir III, p. 50-51

on dit d'eux, non seulement qu'ils s'éveillent à l'aurore, *usharbudhah*, I, 14, 9 ; 44, 1 et 9, mais, ce qui est plus caractéristique, que leur « naissance [1] » coïncide avec l'apparition bienfaisante des Açvins, VI, 63, 5, c'est-à-dire encore avec le lever du jour. Ils semblent là identifiés avec les phénomènes lumineux du matin. D'autre part, un personnage divin qui, en tant que né des eaux, est assimilé à *Apâm* Napât, Hiranyagarbha [2], est appelé le « souffle » des dieux, X, 121, 7, cf. 1.

Les *R*ishis vont plus loin encore. Ils donnent le nom même de « feux » aux *viçve devâs*, c'est-à-dire à tous les dieux invoqués avec Agni, III, 24, 4 [3], qui paraît alors ne différer d'eux que comme représentant le feu par excellence. Au vers 1 de l'hymne V, 3, il est dit que tous les dieux sont compris dans Agni, qui est de plus identifié spécialement, dans ce vers et dans les deux suivants, à plusieurs dieux, et dans l'hymne II, 1, successivement à tous les dieux du *R*ig-Veda, et on rencontre ailleurs encore l'idée que les différents dieux ne sont que des noms différents d'un seul et même être, I, 164, 46, cf. III, 38, 7 ; X, 114. 5, à savoir du « taureau », III, 38, 7, ou de l' « oiseau », X, 114, 5, cf. I, 164, 46, dans lequel nous sommes habitués à reconnaître Agni ou Soma. Cette idée, sans doute, ne se rencontre que rarement sous sa forme achevée. Mais l'identification isolée de tel ou tel des différents dieux à Soma, et surtout à Agni, sous leurs différentes formes, est un fait fréquent que nous aurons à signaler dans les chapitres consacrés à chacun d'eux.

Le caractère d'Indra est conforme à la conception générale qui attribue aux dieux védiques une nature essentiellement lumineuse ou ignée. Il est brillant comme la lumière même, IV, 23, 6, cf. X, 43, 9, et c'est avec des formes brillantes qu'il pénètre au milieu de ses noirs ennemis, III, 31, 21. Il a la couleur de l'or, V, 38, 2 ; il est une « source d'or », VIII, 50, 6. Les poètes donnent aussi des crinières d'or, VIII, 32, 29, à ses deux chevaux, et le nom ordinaire de ces chevaux, *hari* « bai », éveille également une idée de splendeur sur laquelle les hymnes III, 44 et X, 96 insistent

1. Le mot *janiman* n'est employé dans le *R*ig-Veda que trois autres fois au locatif, et toujours dans ce sens, III, 1, 4 ; IV, 17, 2 ; 22, 4.
2. Voir plus haut, p. 47.
3. Cf. les vers III, 26, 4-6 où ce sont les Maruts, groupe souvent assimilé d'ailleurs à celui des *Viçve devâs*, qui sont invoqués sous le nom de « feux », *agnayas*, dans un hymne à Agni Vaiçvânara.

avec des jeux de mots interminables. Indra est comparé au soleil pour différentes raisons, I, 100, 2 ; 130, 2 ; II, 11, 20 ; VIII, 32, 23, mais particulièrement à cause de sa splendeur, de ses rayons qui croissent et avec lesquels, comme le soleil, il « agrandit »[1] les deux mondes, VIII, 12, 7. Sa face est « invincible » comme celle du soleil, X, 48, 3, ce qui veut dire sans doute que l'éclat de cette face triomphe des ténèbres. Non seulement c'est « avec le soleil » qu'il accomplit plusieurs des exploits qui lui sont attribués, II, 11, 4 ; VIII, 12, 9 ; X, 148, 2 ; non seulement il voit par l'œil du soleil, VII, 98, 6, et se fait traîner par ses chevaux, X, 49, 7, cf. I, 130, 2, VIII, 1, 11 ; mais il se revêt lui-même de l'éclat du soleil, X, 112, 3 ; enfin il reçoit le nom même de « soleil »[2], dans un vers, X, 89, 2, où il est représenté faisant rouler à travers l'espace les roues de son char, cf. II, 11, 20.

Les Rishis disent de plus qu'il remplit les deux mondes, VIII, 58, 4, qu'il les remplit comme l'aurore, X, 134, 1, et nous pouvons ajouter, comme le soleil, ou plus généralement comme Agni, c'est-à-dire aussi comme l'éclair. Il est en effet, dans une formule curieuse, VIII, 82, 9, comparé à la foudre, qui plus ordinairement est mise comme une arme entre ses mains.

D'autres traits encore rapprochent le personnage d'Indra de celui d'Agni, soit qu'il faille expliquer ces analogies par l'identité d'origine, ou par une assimilation plus ou moins tardive, ou tour à tour, et selon les cas, par l'une et par l'autre de ces causes.

C'est plutôt à la seconde que je rapporterais l'attribution faite à Indra d'une multiplicité de formes, *rûpa*, III, 53, 8 ; VI, 47, 18, cf. VIII, 15, 13, *nâman*, III, 37, 3 ; VIII, 82, 17, cf. X, 73, 8 et 74, 6[3], *dhâman*, III, 37, 4 ; VIII, 21, 4, qu'il prend à volonté, III, 48, 4,[4]. De même que ses puissances, *indriya*, sont réparties, tantôt entre le ciel et la terre,

1. Voir plus haut, p. 2.

2. Il se pourrait donc qu'au dernier vers de l'hymne IV, 31, le dieu invoqué sous le nom de « soleil » fût pareillement Indra à qui l'hymne entier est adressé.

3. « Remplir » des formes, c'est sans doute la même chose qu' « entrer » dans des formes, comme Soma, IX, 25, 4 ; 28, 2, cf. VII, 55, 1, et Indra lui-même, si, comme je le crois, il y a anacoluthe au vers VIII, 45, 13.

4. C'est peut-être aussi à la diversité des formes d'Indra que fait allusion la répétition *distributive* de son nom dans l'invocation du vers VIII, 12, 19.

I, 103, 1, tantôt entre les cinq races, III, 37, 9, cf. I, 100, 12, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, entre cinq grandes divisions de l'univers, il est probable que ses quatre formes, X, 54, 4, dont la quatrième, VIII, 69, 9, doit être une forme cachée, cf. X, 55, 1 et 2, correspondent aux trois mondes visibles et au monde invisible. Il est même dit d'Indra, comme d'Agni, qu'il est né en trois lieux différents, VIII, 2, 21. Mais ici il semble bien décidément que le poète applique à Indra une formule qui ne convenait originairement qu'à Agni et à Soma. Eux seuls naissent sur la terre en même temps que dans les mondes supérieurs.

On pourrait au contraire chercher une preuve de l'identité primitive d'Indra avec le feu céleste dans les formules concernant la naissance de ce dieu.

Je n'insisterai pas particulièrement sur celles qui nous le montrent, comme Agni et Soma, engendré par les dieux [1], II, 13, 5; III, 49, 1; X, 48, 11, ou par les deux coupes, *dhishane*, III, 49, 1; VIII, 50, 2, c'est-à-dire par les deux mondes, cf. VIII, 88, 6 et IV, 17, 12, par le ciel et la terre, dont il est en même temps le père, toujours comme Agni et Soma [2], VIII, 36, 4, en sorte qu'on a pu dire de ce dieu, « étendant » la terre et « étayant » le ciel dès sa naissance, VIII, 78, 5, qu'il a engendré de son propre corps son père et sa mère, X, 54, 3. Bien qu'un personnage à la fois fils et père du ciel et de la terre rappelle naturellement le soleil et l'éclair brillant entre les deux mondes, et les faisant briller à leur tour; bien qu'Indra en particulier soit expressément comparé au soleil comme faisant, de ses rayons « accrus », « croître » les deux mondes, VIII, 12, 7, il est incontestable que les formules citées pourraient aussi s'expliquer, d'un côté par l'idée générale d'un dieu tout-puissant, auteur de toutes choses, et par conséquent du ciel et de la terre mêmes, de l'autre par la conception qui fait du ciel et de la terre les premiers parents de tous les êtres, des dieux aussi bien que des hommes.

Il faut cependant retenir de ces formules le fait même de la « naissance » d'Indra. Ce fait est en soi très important et très caractéristique. Si Indra est appelé une fois, III, 45, 2, le « non-né » [3] des eaux, (cf. X, 134, 6?), c'est par une assimi-

1. Cf. I, p. 103 et 207.
2. Plus haut, p. 5 et 22.
3. Sur la signification du mot *aja*, voir III, p. 21.

lation évidemment tardive avec ce personnage du Père que nous avons vu déjà opposé, sous le même nom de « non-né » au premier-né représentant le feu céleste manifesté [1], et dont nous étudierons les diverses formes dans la quatrième partie. Ce n'est pas la seule trace que nous devions rencontrer d'une confusion du personnage d'Indra avec d'autres personnages divins dont il différait essentiellement à l'origine. Cette confusion s'explique par le grand développement qu'a pris le culte d'Indra, celui de tous les dieux védiques auquel est adressé le plus grand nombre d'hymnes. Ses dévots ne se contentent pas de célébrer en termes magnifiques la puissance et l'immensité de ce dieu dont la gloire est répandue en tous lieux, I, 102, 2, qui « n'a pas son pareil », I, 81, 5 ; IV, 30, 1, ni sur terre, ni dans le ciel, VII, 32, 23 ; de ce créateur et organisateur, X, 167, 3, de ce roi unique du monde, VIII, 37, 3, auquel obéissent le ciel et la terre, IV, 17, 1 ; VIII, 6, 38, cf., IV, 30, 2 ; X, 50, 1, dont la taille est égale à leur étendue, X, 111, 2 et 5, ou plutôt que l'univers ne peut contenir, I, 52, 14 ; 61, 8 et 9 ; 102, 8 ; 173, 6 ; III, 32, 11 ; 46, 3 ; VI, 18, 12 ; VII, 21, 6 ; 23, 3 ; VIII, 6, 15 ; 12, 24 ; 77, 5 ; X, 89, 1 ; 11, qui dépasse les deux mondes comme l'essieu dépasse les roues, VI, 24, 3, dont les deux mondes n'égalent qu'une moitié, VI, 30, 1, bien plus, que cent ciels et cent terres ne pourraient égaler en grandeur, VIII, 59, 5, qui embrasse toutes les races comme la jante embrasse les rayons, I, 32, 15, qui les tient dans ses mains, VI, 31, 1, et dont le poing fermé peut contenir le ciel et la terre, III, 30, 5. Indra reçoit encore à l'occasion les attributs des divinités mêmes dont le caractère est, comme nous le verrons, le plus directement opposé au sien. De ce nombre est la qualification de « non-né ». En effet Indra est essentiellement un dieu « né », un dieu fils, et, par là, il s'oppose, avec les formes du fils qui représentent directement le feu céleste manifesté, au « non-né », au Père, représentant, soit le feu caché, soit le ciel même qui le renferme, ou l'un et l'autre à la fois.

Les poètes védiques font de fréquentes allusions à la naissance d'Indra. Aux passages déjà cités qui nous le montrent engendré par les dieux ou par le ciel et la terre, il faut en ajouter d'autres qui font, en termes plus ou moins précis, mention de sa naissance, II, 12, 1 ; X, 133, 2 ; 153, 1, et de ceux qui l'ont engendré, VII, 20, 5 ; VIII, 86, 10 : X, 73,

1. Plus haut, p. 101 et suiv.

10; 120, 1, de ceux qui l'ont « fait », VI, 19, 1, cf. VIII, 86, 10, de son père, I, 129, 11; X, 28, 6, et de sa mère, X, 134, 1-6, appelée une fois Nishtigrî, X, 101, 12. Indra est né grand, X, 148, 2, et fort, I, 11, 4; II, 22, 3; III, 46, 4; V, 29, 14; 35, 3; VI, 29, 6; VII, 20, 1; 28, 2; VIII, 66, 8, ce qui le fait appeler « fils de la force », VI, 18, 11; VIII, 81, 14; X, 50, 6; 153, 2. Il est né pour la puissance et la force, VI, 38, 5; VII, 28, 3; X, 180, 3, et pour la ruine des démons, I, 51, 6, ou plutôt il a été glorieux, V, 32, 11, il a été maître, VI, 45, 16, il a été « adulte », I, 5, 6, dès sa naissance, pour rester d'ailleurs, non seulement immortel, VIII, 82, 5, mais toujours jeune, II, 16, 1; VI, 38, 3. Dès sa naissance, il a mérité d'être invoqué, VIII, 85, 21, et le sacrifice est né aussitôt après lui, VIII, 78, 5-6; dès sa naissance, il a goûté les aliments que les hommes continuent à lui offrir, la bouillie, la chair des buffles, VIII, 58, 14 et 15, et surtout le Soma « qui croît avec lui », VIII, 4, 12. Il a bu la liqueur enivrante en naissant, VI, 40, 2; VII, 98, 3; VIII, 66, 4, cf. 1 et VII, 21, 1; il l'a bue au plus haut du ciel, III, 32, 9 et 10. Elle a été sa première nourriture, et il l'a conquise sur le démon, III, 36, 8. Car aussitôt né, il est de taille à triompher de ses ennemis, V, 30, 4; 32, 3; VIII, 45, 4; 66, 1; 85, 16; X, 99, 10; 113, 4; 120, 1; tout lui cède, X, 89, 13, tout tremble, IV, 17, 7, les dieux mêmes, V, 30, 5, ainsi que les montagnes, le ciel et la terre, I, 61, 14; 63, 1; IV, 17, 2; 22, 3, à la naissance du dieu qui, la foudre à la main, *ibid.*, conquiert les eaux célestes, V, 30, 5. Le dieu qui « naît » la « foudre » à la main, et qui fait trembler les mondes, semble bien représenter le même phénomène que l'arme qu'il brandit, c'est-à-dire l'éclair. C'est aussi d'un dieu représentant, comme Agni, le soleil ou l'éclair, qu'on a pu dire le plus naturellement qu' « en naissant » il remplit les deux mondes, IV, 18, 5, et fait briller le ciel, III, 44, 4, qu'après sa « naissance » on voit la lumière allumée au delà du ciel, VIII, 6, 28-30.

Mais les textes les plus curieux sont ceux qu'on trouvera dans la quatrième partie sur le « père »[1] et sur la « mère »[2] d'Indra, et surtout l'hymne IV, 18, consacré tout entier[3] à célébrer sa naissance, ou plutôt ses différentes naissances,

1. III, p. 58 et suiv.
2. III, p. 104 et suiv.
3. Nous en donnerons l'analyse, *ibid.*

d'une mère à laquelle semblent quelquefois substituées les eaux (au pluriel). Cette mère prend tour à tour un aspect bienveillant et un aspect malveillant comme la mère cachée d'Agni que nous avons précédemment étudiée, et comme le père d'Indra lui-même que nous verrons tour à tour forger à Indra sa foudre, II, 17, 6, ou, au contraire, devenir l'ennemi du jeune dieu, qui, pour entrer en possession de son héritage, cf. VIII, 46, 15, et en particulier pour conquérir le Soma, doit lui faire violence, et consommer sur lui un parricide, IV, 18, 12. De même que le feu céleste est caché par sa mère, V, 2, 1, Indra est aussi caché par la sienne, cf. I, 52, 3, comme s'il était indigne de voir le jour, IV, 18, 5; de même qu'Agni et Soma[1], c'est par un acte de sa volonté propre, et de vive force, qu'il sort du sein où elle le retenait trop longtemps, IV, 18, 1-4, cf. 13; enfin l'allusion même à la diversité des traitements qu'Indra reçoit de sa mère en naissant, IV, 18, 8, impliquant l'idée d'une série de naissances de ce dieu éternellement jeune, II, 16, 1 ; VI, 38, 3, nous révèle une nouvelle ressemblance entre lui et le feu sans cesse renaissant. Il est même au vers IV, 18, 8, expressément donné comme le fils des eaux.

Indra semble encore assimilé à Apâm Napât en plusieurs passages qui le représentent, non seulement revêtu du nuage, II, 30, 3, cf. IV, 22, 2, mais naissant, VIII, 6, 28, et croissant, I, 33, 11 ; X, 43, 3; 104, 9, (cf. X, 30, 4 et II, 13, 1?), au milieu des rivières célestes, et mugissant avec des mères, II, 11, 8, ou faisant mugir à sa naissance des vaches, VIII, 59, 4, qui semblent être aussi les eaux du ciel. On l'appelle le plus puissant *âptya* des *âptya*, X, 120, 6, et ce mot, comme nous aurons l'occasion de le redire à propos de Trita Aptya, paraît être une sorte de métronymique équivalent à Apâm Napât. Enfin Indra, comme Apâm Napât, est l'amant, X, 111, 10, cf. VII, 26, 3, aussi bien que le fils des rivières.

Concluons de ce qui précède que l'origine naturaliste du personnage d'Indra ne doit pas être cherchée, comme on l'a fait quelquefois, dans l'idée du ciel même[2]. Il ne faudrait pas abuser, il est vrai, de l'argument fourni par les textes qui

1. Voir plus haut, p. 85.

2. La formule qui arme le ciel d'une arme de jet, nommée *açani*, et qui lui compare Indra, le porte-foudre par excellence, IV, 17, 13, est à ma connaissance le seul du *Rig*-Veda qui puisse fournir un argument à l'appui de cette hypothèse. La comparaison du vers X, 133, 5 est trop peu caractéristique pour mériter d'être relevée.

donnent pour parents à Indra le couple formé du ciel et de la terre, ni de celui qui nomme en particulier le ciel comme son père, IV, 17, 4, cf. V, 36, 5. Nous savons en effet qu'un seul et même élément, le feu, a pu fournir à différents mythes deux personnages dont l'un est le père de l'autre[1]. Encore une fois, ce qui est caractéristique, c'est le fait même de la naissance d'Indra. Sans doute il est dit aussi du ciel, en même temps que de la terre, qu'il a été engendré. Mais il n'y a pas de comparaison à faire entre les formules paradoxales qui représentent les premiers parents comme engendrés par leur propre fils[2], et celles qui célèbrent les exploits accomplis par Indra à sa naissance. Ces dernières offrent, au contraire, plus d'une analogie frappante avec celles qui concernent la naissance d'Agni ou celle de Soma.

Ajoutons que l'étymologie la plus vraisemblable, selon nous, du nom d'Indra, est celle qui le rattache à la racine *indh* « brûler » comme le nom d'*indu*, désignant la goutte brillante et brûlante du Soma[3].

Qu'on ne se méprenne pas, d'ailleurs, sur la portée que nous entendons donner à ces rapprochements. Il ne s'agit pas d'identifier l'Indra invoqué dans plus de deux cents hymnes de *R*ig-Veda avec l'éclair ou le soleil, non plus qu'avec le vent[4], par exemple, auquel il est aussi comparé, X, 23, 4, cf. II, 14, 3; IV, 17, 12. Indra n'est pas resté simplement une nouvelle forme du feu à ajouter à celles que nous avons cru déjà reconnaître et à d'autres que nous aurons à reconnaître encore. J'ai annoncé en effet que nous abordions l'étude d'un dieu conçu comme distinct des éléments, soit naturels, soit liturgiques, qui nous avaient seuls occupés jusqu'ici. C'est peut-être ce caractère moins directement naturaliste d'Indra qui faisait quelquefois mettre en doute son existence. Indra, en effet, semble avoir été à peu près le seul[5] des dieux védiques qui ait rencontré des incrédules et aux yeux duquel, par suite, le suppliant puisse se faire un mérite de sa foi, I, 55, 5; 102, 2; 103, 5; 104, 6 et 7; VI, 26, 6; VII, 32, 14; X, 113, 9; 147, 1, cf. I, 108, 6; VIII, 1, 31; IX, 113, 2 et 4[6]. L'impie nie

1. P. 107 et cf. I, p. 56 et 173.
2. Voir 5 et 22.
3. Voir ci-dessus, p. 3.
4. Voir Grassmann, sous ces deux mots.
5. Rappelons pourtant la substitution d'Indra au vent dans la triade que celui-ci a formée avec le soleil et le feu terrestre, I, p. 24.
6. Voir pourtant les vers II, 26, 3 à Brahma*n*aspati, le vers X, 39, 5 aux Açvins, et l'hymne X, 151 à la Foi, *ç*raddhâ.

son existence parce qu'il est invisible, II, 12, 5; VIII, 89, 3, cf. V, 30, 1-2; VI, 27, 3; mais le prêtre, II, 12, 5, et au besoin Indra lui-même, VIII, 89, 4, fait appel à la foi qui reconnaît le dieu dans les manifestations de sa puissance.

En somme, Indra est peut-être, de tous les dieux védiques, celui qui résiste le plus longtemps à un genre d'analyse qui, appliqué à la plupart des autres, les résout plus ou moins vite en des personnifications des éléments, soit des phénomènes naturels, soit du culte. L'origine naturaliste du personnage d'Indra peut, selon nous, être cherchée dans le feu céleste du soleil et de l'éclair. Mais ce personnage, tout en continuant à emprunter à l'éclair et au soleil ses principaux attributs, a pris une personnalité distincte dont nous devons maintenant chercher à déterminer le caractère essentiel.

SECTION II

CARACTÈRE PROPRE D'INDRA

Indra est un dieu toujours propice à ses suppliants, et c'est en outre, comme l'annonce déjà le titre même de cette seconde partie, un dieu guerrier. Comme dieu guerrier, il se distingue d'autres divinités, uniquement bienfaisantes ainsi que lui, mais d'un caractère purement pacifique, des Açvins, par exemple, que nous étudierons dans la troisième partie. Comme dieu toujours propice, aussi bien que comme dieu guerrier, il s'oppose aux personnages que nous appellerons dieux souverains; ceux-là règnent sans lutte, et c'est ce qui nous a paru justifier le nom qui nous servira à les désigner; mais, de plus, ils sont tour à tour propices et redoutables à leurs suppliants, quelquefois malfaisants au point de se confondre presque avec les démons, ennemis du dieu guerrier.

C'est seulement dans la quatrième partie de ce livre, consacrée aux dieux souverains, que nous pourrons faire ressortir cette opposition, et compléter ainsi l'étude du caractère d'Indra. C'est aussi alors que nous ferons le compte des passages relativement très peu nombreux, où le dieu prend un caractère qui n'était pas primitivement le sien, et particulièrement

de ceux où ses suppliants paraissent redouter sa colère [1]. On verra que le nombre en est tout à fait insignifiant, ou plutôt que la rareté de ces exceptions est elle-même très significative et met hors de doute les différences profondes qui existaient entre la conception des dieux souverains, souvent redoutables, même à leurs fidèles, et celle du dieu guerrier, toujours secourable à ceux qui l'invoquent.

La « crainte d'Indra », quand elle se manifeste accidentellement, s'explique, — comme l'attribution abusive au même dieu du titre de « non-né » [2], comme plusieurs autres traits également étrangers à son caractère que nous rencontrerons, soit dans cette seconde partie, soit dans la quatrième, consacrée aux dieux souverains, — par une confusion d'autant plus naturelle qu'Indra est, de tous les dieux védiques, le plus souvent invoqué.

Pour quelques formules destinées à apaiser le courroux d'Indra, les hymnes qui lui sont adressés en contiennent d'innombrables où l'unique sentiment exprimé par le fidèle est la confiance dans sa bonté, et surtout dans sa libéralité. « Tu es », lui dit-il, VII, 23, 5, « le seul des dieux qui ait pitié des mortels ». Indra « adapte le désir des chantres comme un essieu à deux roues » qui lui font atteindre le but, I, 30, 15, cf. 14. Il donne des deux mains, V, 39, 1, de la gauche comme de la droite, V, 36, 4. Il donne, non « peu », mais « beaucoup », IV, 32, 20 et 21, et nul ne peut l'empêcher de donner, IV, 31, 9 ; 32, 8.

La libéralité est un trait si essentiel du caractère d'Indra que l'épithète *maghavan*, équivalente à *dâtri* « donneur », IV, 31, 7, est devenue comme un autre nom du dieu [3]. Il ne partage guère ce nom [4] qu'avec les sacrifiants, image d'Indra sur la terre, qui payent généreusement le sacrifice célébré à leur profit par les prêtres. On l'appelle le plus grand des *maghavan*, Vâl. 5, 1, « le plus *maghavan* de tous », Vâl. 6, 5. Le mot *magha* qui désigne souvent ses dons, V, 32, 12 ; VII, 21, 7 ; 26, 4 ; VIII, 33, 5, et d'autres formations de la racine *mamh* employées au même usage, VIII, 15, 10 ; 24, 22, sont rapprochés du nom de *maghavan*, par un procédé de

1. A ceux qui seront cités, III, p. 203-204, on ajoutera, après le vers 6 de l'hymne I, 104, le vers 8 du même hymne.

2. Voir plus haut, p. 162 et suiv.

3. Sa transformation en nom propre est un fait accompli dans le sanskrit classique.

4. Voir Grassmann, *Wœrterbuch*, s. v.

style familier aux *Rishis*, pour relever le sens étymologique de ce nom. « O *maghavan* », lui dit-on, « donne-nous des *magha* », VII, 29, 1, cf. IV, 17, 8. Indra, par ses *magha*, dépasse en libéralité les autres *maghavan*, VIII, 24, 2. Il est le plus libéral, *mamhishtha*, des *maghavan*, V, 39, 4.

Le nom de *maghavan* n'est d'ailleurs pas le seul qu'Indra partage avec les bienfaiteurs terrestres des prêtres. Il faut y ajouter celui de *sûri*, I, 61, 3; 173, 7; III, 31, 14. VI, 29, 5; 37, 5, qui, quel que soit son sens étymologique, a certainement la même valeur[1] dans son application aux dieux, et particulièrement à Indra, que dans son application, d'ailleurs beaucoup plus fréquente, aux riches sacrifiants. Au vers I, 61, 3, il est joint au superlatif *mamhishtha* « très-libéral », et au vers III, 31, 14, il est rapproché du mot *maghavan*. Enfin, comme j'ai eu déjà l'occasion de le dire[2], le mot *dakshinâ*, désignant souvent les dons d'Indra, II, 11, 21; 18, 8; III, 36, 5; VI, 37, 4; VII, 27, 4; VIII, 24, 21, cf. III, 39, 6; 53, 6; VI, 29, 3; IX, 98, 10, rappelle le salaire donné au prêtre par le sacrifiant, salaire dont ce même mot est l'appellation propre.

Si Indra est un dieu bon et libéral, c'est aussi un dieu fort et belliqueux. Ces deux aspects de sa nature sont d'ailleurs étroitement liés l'un à l'autre. Les dons d'Indra se composent principalement du butin de ses victoires.

Sa « force » est célébrée dans d'innombrables formules. On connaît déjà[3] celles qui le montrent « fort dès sa naissance », ou qui lui donnent le nom de « fils de la force ». Les épithètes exprimant cette force invincible sont accumulées dans les vers II, 21, 2; III, 46, 1 et 2; VI, 18, 1: VIII, 32, 27, et dans beaucoup d'autres. Aux vers II, 16, 4-6: V, 40, 1-3; VIII, 13, 31-33; 33, 10-12, c'est un même mot *vrishan* « mâle », alternant seulement dans le premier avec *vrishabha* « taureau », et suggérant la même idée, qui est répété jusqu'à satiété, et appliqué d'ailleurs, non seulement à Indra lui-même, mais à ses armes, à ses chevaux, et aux éléments du sacrifice, qui, ainsi que nous le verrons, entretiennent la force et assurent la puissance du dieu. Le nom de *nri* le désigne encore, ainsi que pourrait le faire le mot grec correspondant ἀνήρ, comme un être fort, viril. On dit

1. Et non le sens de « brillant », comme le veut M. Grassmann.
2. I, p. 127.
3. Voir p. 164.

de lui qu'il est le plus *nri* des *nri*, III, 51, 4; VII, 19, 10, et en ajoutant le dérivé *narya* « viril », qu'il est *nri narya* le plus *nri* des *nri*, IV, 25, 4. Le vers VI, 18, 4, répète aussi plusieurs fois, mais en variant les termes, qu'il est plus fort que les plus forts. Nul n'est plus fort que lui, VIII, 24, 15, ni dieu, ni mortel, VI, 30, 4. Cette force qui le rend si célèbre, VIII, 24, 2, est sans limites, VI, 29, 5; elle ne connaît pas d'obstacles, II, 16, 3 ; V, 29, 14 ; 32, 9, cf. VIII, 24, 9, et le ciel et la terre lui obéissent, VIII, 82, 12; 88, 6. Enfin la force est un attribut si essentiel d'Indra, qu'un mot dérivé de son nom, *indriya*, a pu désigner, non seulement la force d'Indra, mais, par extension, dès la période védique, la force d'autres divinités, et dans la langue classique la force en général. Ajoutons que la force d'Indra est avant tout une force matérielle, résidant principalement dans les deux bras du dieu, I, 80, 8, et qu'il en trouve l'emploi dans les combats où il est sans cesse engagé.

En effet, si Indra est puissant autant que fort, et s'il est, pour cette raison, souvent désigné dans les hymnes védiques par le mot *Çakra* [1] (de *çak* « pouvoir »), sur lequel les *Ri*shis font des jeux étymologiques, I, 10, 6; VIII, 67, 5, analogues à ceux que nous avons relevés dans l'usage du nom de *maghavan*, cette puissance qui lui vaut tant d'adorateurs ne se maintient que par la lutte. Indra, comme nous l'avons annoncé, ne règne pas paisiblement sur le monde à la façon des dieux souverains, et le nom même qui nous a paru résumer le mieux son caractère est celui de dieu guerrier.

Nous avons vu déjà [2] qu'« en naissant » il a des ennemis à combattre, et la tâche de sa première enfance sera celle de toute sa vie divine. Si les *Ri*shis disent quelquefois qu'il est « sans ennemi », et cela « dès sa naissance », ou « par nature », I, 102, 8; X, 28, 6; 133, 2, c'est sans doute pour faire entendre qu'aucun ennemi ne peut lui résister, VI, 18, 12, cf. I, 176, 1; VII, 21, 6. Une seule fois, au vers X, 54, 2, on ne peut douter que l'expression ne soit prise à la lettre. Mais on ne peut en même temps méconnaître dans ce passage la protestation d'un dévot préoccupé avant tout d'exalter la puissance de son dieu contre l'idée que cette puissance ne s'exerce que par des luttes incessantes [3].

1. Devenu dans le sanskrit classique un véritable synonyme d'Indra.
2. Page 164.
3. Voir III, p. 83.

Cette idée n'en est pas moins le fond même de la légende d'Indra.

Une figure hardie le représente « s'enveloppant dans les combats » comme dans un vêtement, et prenant pour casque le ciel, II, 17, 2. Indra « seul » s'est rendu célèbre dans la guerre, IV, 17, 9. Il est célèbre pour ses victoires, *ibid.*, 10 ; il se couvre de gloire dans les combats, VIII, 32, 14. Il y triomphe, I, 102, 9 ; III, 37, 7 ; 49, 3 ; IV, 20, 1 ; VIII, 37, 2 ; 50, 3 ; 59, 1 et 4 ; Vâl., 5, 6 ; il est vainqueur de l'ennemi, I, 51, 7 ; 61, 13 ; II, 41, 12 ; III, 47, 2 ; X, 180, 1 et 2, de tous les ennemis, VII, 20, 3 ; VIII, 4, 5 ; 77, 4 ; 88, 5 ; X, 131, 1, dans tous les combats, VIII, 59, 1 ; 85, 7 ; 86, 10. Car il est lui-même invincible, III, 49, 2 ; nul ne peut l'arrêter, I, 5, 4 ; VIII, 45, 21, et celui-là même qui se croit brave et fort, qui se croit un guerrier, n'est pas de taille à le combattre, VI, 25, 5. Il n'a rien à redouter d'un ennemi, ni de deux, ni de trois, X, 48, 7, cf. 6 ; il fait de loin trembler son ennemi, X, 42, 6, et triomphe à la fois de cent armées, X, 103, 1.

C'est sur un char qu'Indra combat, VI, 31, 5 ; X, 29, 8 et *passim*, et il est le meilleur des cochers, VIII, 45, 7, cf. I, 11, 1 ; 84, 6, aussi bien que le plus vaillant des guerriers. Pour attelage, les *R*ishis lui donnent quelquefois les deux chevaux du vent, VIII, 1, 11 ; X, 22, 4 et 5. Mais le nom ordinaire de ses chevaux est *hari* « bai ». Il en a plusieurs, III, 43, 3 et 6 ; 45, 1 ; IV, 16, 1 ; VIII, 24, 17, et jusqu'à cent, VIII, 6, 42, ou mille, VI, 47, 18 ; VIII, 1, 24, cf. VIII, 1, 9, mais plus souvent *deux*[1], chevaux bais, II, 11, 7 et *passim*, qui, d'ailleurs le mènent au sacrifice, I, 84, 3 et *passim*, aussi bien qu'au combat. Ces deux haris ont la queue brillante du paon, VIII, 1, 25, cf. III, 45, 1, et le vers II, 11, 6 en fait deux rayons du soleil. Indra est porté par eux comme un aigle par ses deux ailes, VIII, 34, 9. Mais surtout ils sont forts, et comme eux fort est le char, fortes sont les armes d'Indra, II, 16, 6. Ces armes seront quelquefois l'arc, VIII, 66, 11, et les flèches, X, 103, 2 et 3, et vaudront accidentellement à celui qui les porte le titre d'archer, VIII, 82, 1 ; 85, 2 ; mais l'arme par excellence d'Indra est la foudre.

Les poètes appellent quelquefois cette arme la « pierre du

1. Le duel et le pluriel se rencontrent quelquefois dans des vers qui se suivent, III, 43, 3-6, ou dans un même vers, III, 50, 2.

ciel », II, 30, 5, cf. IV, 17, 13, et elle est représentée aux vers IV, 22, 1 et 2 comme une pierre à quatre angles; mais son nom ordinaire est *vajra*. Monté sur le char que traînent les deux haris, X, 44, 2, Indra tient la foudre de la main droite, I, 101, 1; VI, 18, 9, ou même des deux mains, I, 81, 4; II, 11, 6; 17, 6; VIII, 50, 18; 85, 3, et de cette foudre « mugissante », I, 100, 13; II, 11, 10, il frappe l'ennemi, I, 33, 12; III, 30,6; VI, 20,9; X, 74, 5, non seulement son propre ennemi dans lequel nous reconnaîtrons plus loin un démon, mais le mortel hostile à ses suppliants, I, 131, 7.

Quant au butin, prix de ses victoires, III, 42, 6; VIII, 14, 6; X, 48, 1, que le combat ait été grand ou petit, I, 102, 10, il ne le garde pas pour lui, *ibid.* Il combat pour les hommes, I, 55, 5, et les biens dont il s'empare, VIII, 45, 13; X, 120, 4, il les donne, VII, 32, 17, il les apporte à ses fidèles, VIII, 45, 40 et 41. Il leur partage les richesses de celui qu'il a frappé, VII, 32, 7. C'est ainsi qu'il mérite son titre de *maghavan*, *ibid.* et IV, 17, 8.

Les ennemis combattus par Indra peuvent être les ennemis de ceux qui l'invoquent, et sont en effet, dans un grand nombre de passages, expressément donnés comme tels, I, 63, 5; VI, 25, 9; X, 152, 4 et *passim*. Beaucoup de formules, au lieu de lui attribuer directement la victoire, le font seulement intervenir comme assurant la victoire à ses suppliants. « Puissions-nous », lui dit-on souvent, « vaincre par ton secours » ou « grâce à ton alliance », I, 8, 3; 102, 4; 132, 1; 178, 5; II, 18, 8; VII, 98, 4; VIII, 52, 11; 81, 31, cf. VII, 31, 6; X, 38, 2; 103, 2; 120, 5; « allions-nous, toi et moi, pour la victoire », VIII, 51, 11; « aide-nous », VI, 41, 5; 46, 3; X, 38, 1, « exauce notre prière », I, 129, 4, « dans les combats », « viens à notre secours dans le combat, comme le berger va au secours de son troupeau », VI, 19, 3. Les amis d'un dieu vainqueur et invincible doivent n'avoir rien à craindre, I, 11, 2; VIII, 4, 7. Aussi Indra est-il invoqué par tous les hommes, même dans la paix, mais surtout dans la guerre, IV, 25, 8. Il est invoqué dans les combats, I, 54, 1; 100, 1; 129, 2; 173, 12; IV, 42, 5; VI, 26, 1; VIII, 79, 1, qu'ils soient grands ou petits, I, 7, 4 et 5; 81, 1; il est invoqué par les braves comme par les timides, I, 101, 6, ou, selon l'expression du vers I, 173, 7, il est « choisi » par les braves; car tout homme se sent faible en comparaison du

dieu fort, V, 33, 1. Mais c'est par le sacrifice qu'on s'assure son alliance, X, 42, 4 et 5. Aussi le lui offre-t-on avant la bataille, X, 27, 2.

Indra prête donc son aide au guerrier pieux, VI, 23, 2, il le prend pour ami dans les combats, IV, 24, 6, et le roi qui l'honore triomphe de son ennemi, V, 37, 4. Le dieu combat et triomphe avec les hommes, I, 178, 3, il leur ouvre l'espace, X, 133, 1, fraye un passage à leur char, I, 178, 3; V, 35, 7; VIII, 45, 9; 69, 4 et 5; X, 171, 1, et les rend vainqueurs, VIII, 69, 6, de l'ennemi, VI, 46, 6, dans les combats, VI, 46, 8. Et son secours n'est pas seulement utile aux combattants, il leur est indispensable. On l'invoque, VIII, 16, 5, on le « choisit » seul, VIII, 6, 44, parce que les vainqueurs sont toujours ceux qui l'ont avec eux, VIII, 16, 5; 45, 3. Non seulement son ami n'est jamais vaincu, X, 152, 1, mais on ne peut vaincre sans lui, II, 12, 9. Avec un petit nombre de combattants il triomphe d'un ennemi supérieur en nombre, IV, 32, 3, car il en vaut mille à lui seul pour celui qui sait le louer, et s'assurer ainsi son aide, VIII, 4, 6. La même idée est quelquefois présentée sous la forme à la fois énigmatique et paradoxale, chère aux *R*ishis védiques. Indra a « tué la

».

aiguille », VII, 18, 17. Aux vers 4 et 9 de l'hymne X, 28, c'est Indra lui-même qui propose les énigmes à son adorateur : « Le renard a fait la chasse au lion ; le chacal s'est jeté sur le sanglier ; le lièvre a avalé la lame dirigée contre lui ; le veau a mangé le taureau. » A côté de l'énigme, on trouve d'ailleurs dans les mêmes passages la solution : Indra accomplit ses exploits, même avec le faible, VII, 18, 17 ; il soumet le fort au faible, X, 28, 9 [2].

L'intervention d'Indra assure à ses fidèles, avec la victoire elle-même, le fruit de la victoire, c'est-à-dire un riche butin. En implorant son aide, on l'appelle, non seulement le « vainqueur des ennemis », mais le « conquérant des richesses »,

1. *Sraktih*, proprement « coin de la bouche », ou plus généralement « gueule ». Cf. *srakva* et *srkvan*. Ici d'ailleurs il peut être fait allusion au démon, cf. *srika* au vers I, 32, 12 rapproché de IV, 18, 9 d'une part, et de I, 32, 6 de l'autre.

2. Remarquons cependant que, dans cette seconde formule, l'une des expressions est encore figurée : le faible est « celui qui tette ». De plus, certaines de nos énigmes pourraient s'appliquer à Indra lui-même et représenter les exploits du dieu « naissant ». C'est lui-même, d'après le vers X, 28, 9, qui a de loin fendu la montagne avec une motte de terre. Ce dernier exploit rentre en tout cas dans un ordre de mythes qui sera étudié plus loin.

III, 30, 22 ; c'est par lui qu'on espère devenir maître de ces richesses, X, 42, 10 ; 102, 1, cf. VI, 44, 9 ; on le prie de les « apporter », II, 30, 10, ou du moins de les rendre aisées à conquérir, VII, 32, 25. Le cheval de guerre ne conquiert le butin qu'avec le secours d'Indra, VI, 33, 2, cf. VI, 45, 14 et 15, mais ce secours est tout-puissant ; car Indra enlève à l'ennemi ses richesses « même avec un mauvais cheval », VI, 45, 2 ; VIII, 51, 3.

Les combats dont il s'agit dans les textes qui viennent d'être cités, et dans une multitude d'autres passages, peuvent être des combats réels, terrestres, livrés par des hommes à d'autres hommes, et où l'intervention d'Indra ne se révèle que par la victoire de ses adorateurs. La chose est tout à fait certaine pour les formules qui donnent expressément aux ennemis d'Indra le nom d' « hommes », VI, 18, 2, ou de « mortels », V, 35, 5 ; VII, 25, 2, ou qui le montrent invoqué à la fois par les deux partis [1], I, 102, 5 et 6 ; II, 12, 8, cf. IV, 32, 1 et 3 ; VII, 25, 1 ; X, 42, 4, cf. VII, 82, 9, et pour les autres, les vraisemblances sont, à défaut d'indication contraire, en faveur de la même interprétation.

Il ne faudrait cependant pas croire que la participation du suppliant au succès dont il rapporte le principal honneur à son dieu implique nécessairement la réalité, le caractère terrestre et purement humain de la lutte. On verra en effet, dans le chapitre II, que le prêtre se vante d'intervenir par le sacrifice dans les combats célestes d'Indra, et que, dans la croyance des fidèles, l'alliance de l'homme n'est guère moins utile au dieu que celle du dieu l'est à l'homme.

A la vérité, c'est surtout dans le passé que les *Ri*shis placent ces luttes que le sacrificateur soutient contre quelque être démoniaque, en compagnie du dieu, et ils donnent alors le plus souvent un caractère mythique au sacrificateur comme à l'ennemi qu'il combat. On pourrait même songer à fonder la distinction des combats mythiques et des combats réels sur celle qui est souvent faite dans les hymnes des exploits anciens d'Indra et de ses exploits nouveaux, I, 61, 13 ; II, 11, 6 ; V, 29, 13 ; 31, 6 ; VI, 17, 13 ; VII, 26, 3 ; 98, 5 ; VIII, 45, 25 ; 52, 6, cf. VI, 18, 15 ; 19, 4 ; 34, 1 ; VII, 22, 9 ; 29, 4 ; X, 112, 8. A l'appui de cette interprétation, on pourrait citer le vers I, 132, 4 (cf. II, 17, 1 ; V, 29, 12 et 13) où les suppliants demandent à Indra de combattre et de

1. Cf. aussi plus bas, section IV, l'opposition des ennemis Dâsas et *Aryas*.

vaincre pour eux, comme il a fait autrefois pour les A*n*giras, quand il leur a « ouvert l'étable ». Nous reconnaîtrons en effet plus tard dans la victoire qu'Indra remporte en compagnie des A*n*giras, et à leur profit, un exploit essentiellement mythique, et nous avons eu déjà l'occasion[1] de constater le caractère mythique des A*n*giras eux-mêmes.

Mais il faudrait se garder de trop insister sur ce point, non seulement parce que les victoires anciennes attribuées à Indra peuvent être quelquefois des victoires *historiques*, dans le sens ordinaire du mot, mais aussi parce que les combats nouveaux auxquels on l'excite peuvent être les combats célestes qui se renouvellent sans cesse comme les phénomènes naturels qu'ils représentent.

Une dernière remarque à faire avant d'étudier par le détail la conception d'Indra comme dieu libéral et comme dieu guerrier, c'est qu'il est aussi quelquefois comparé à un joueur[2], II, 12, 4 ; VIII, 45, 38 ; X, 42, 9 ; 43, 5, cf. X, 27, 17, et que ceux qui implorent son aide contre leurs adversaires s'appliquent aussi la même comparaison, IV, 20, 3. Les combats qu'il livre ou dans lesquels il intervient sont alors considérés comme une partie qui, d'ailleurs, tourne toujours à l'avantage du dieu ou de ses adorateurs, II, 12, 4 et 5 ; X, 42, 9 ; 43, 5.

SECTION III

LES CONQUÊTES D'INDRA

§ Ier. — GÉNÉRALITÉS. — LA CONQUÊTE DES VACHES.

Nous avons maintenant à passer en revue les différents biens qu'Indra conquiert comme dieu guerrier ou qu'il gagne à la façon d'un joueur, et généralement tous les dons qu'il fait aux hommes.

Les dons d'Indra sont souvent désignés par des termes tels que *rai* ou *rayi*, *vâma*, *dhana*, *vâja*, etc., qui n'ont que le sens général de « richesse » ou de « butin ». L'hymne X, 47 est comme une litanie des épithètes de la richesse de-

1. I, p. 47 et suiv.

2. La seule divinité védique, avec Indra, qui soit comparée à un joueur, est l'Aurore, I, 92, 10, cf. 124, 7 (voir III, p. 124, note 1).

mandée à Indra. On dit de ce dieu qu'il « épanche la source » de la richesse, VI, 36, 4, que les chemins de la richesse convergent pour se réunir en lui, comme les rivières dans une mer, VI, 19, 5, et il est appelé lui-même un « océan de richesse », I, 51, 1. Ses suppliants souhaitent que le « chemin de sa richesse aboutisse à eux » VII, 18, 3. Il distribue toutes les richesses de la terre, VII, 27, 3. Mais ce n'est pas seulement des biens terrestres qu'il est maître, VI, 45, 20 ; il dispose des deux richesses, VI, 19, 10, c'est-à-dire des richesses de la terre et du ciel, II, 14, 11, ou encore de la richesse inférieure, de la moyenne et de la supérieure, VII, 32, 16, cf, VI, 25, 1, c'est-à-dire des trésors des trois mondes, cf. I, 6, 10 ; III, 51, 5[1]. On devine que les trésors de l'atmosphère et du ciel seront la pluie et la lumière. Les richesses des cinq races que le vers I, 176, 3 place dans les mains d'Indra, cf. V, 35, 2 ; VI, 46, 7, comprennent aussi, au moins primitivement[2], avec les quatre mers de richesses, X, 47, 2, ou richesses des quatre points cardinaux, les trésors célestes.

Nous avons déjà cité quelques-uns des textes innombrables où l'origine des richesses distribuées par Indra est expressément rapportée aux conquêtes qu'il fait sur ses ennemis ou sur les ennemis de ses adorateurs. Ajoutons qu'au lieu de demander au dieu la conquête d'un riche butin, on se contente parfois de lui demander la force, VI, 19, 6 ; X, 148, 4, qui le fait conquérir, la force qui donne l'avantage sur l'ennemi, VI, 19, 8, et qu'il ne refuse pas, en effet, à celui qui l'honore, IV, 24, 7 ; VII, 32, 6. On lui demande sa propre force, qui peut être acquise, en effet, par le sacrifice, *indriyam yajanta*, IV, 24, 5, cf. *indrayante*, *ibid.*, 4. Les richesses mêmes qu'il dispense doivent devenir l'instrument de conquêtes nouvelles, I, 8, 1 et 2 ; VI, 20, 1 ; X, 47, 4, cf. 2. Enfin, avec la force pour soi-même, cf. III, 53, 18, on demande encore à Indra « un héros victorieux dans les combats », VIII, 87, 10. Ce texte, entre beaucoup d'autres, nous montre comment le don d'enfants mâles, VIII, 4, 7 ; 6, 23, ou, selon une expression familière aux Rishis, de la richesse en héros, II, 11, 13 et *passim*, se rattache à la conception d'Indra comme dieu guerrier[3]. Quant à la gloire, I, 10, 7,

1. Voir aussi plus haut, p. 133.
2. Voir plus haut, p. 127 et 139.
3. Il n'est pas question seulement, dans les hymnes à Indra, du « don »,

et *passim*, cf. VI, 31, 5, qu'on lui demande aussi, c'est moins un avantage particulier que la conséquence d'autres avantages purement matériels. Ce qui rend glorieux, c'est le butin, VIII, 85, 20, cf. I, 9, 7, et plus généralement la richesse, y compris la richesse en « héros », et sans en excepter la richesse en « vaches » et en « chevaux ». De là les expressions *vîravat yaçah*, IV, 32, 12, et *gomat çravah*, I, 9, 7, et la prière du vers I, 29, 1 : « Rends-nous illustres » c'est-à-dire « riches » en « vaches » et en « chevaux », cf. X, 131, 3.

Les « vaches » et les « chevaux » dont il vient d'être question pour la première fois sont les biens qu'on demande le plus souvent à Indra, ainsi d'ailleurs qu'aux autres dieux. Indra est le maître, I, 101, 4; VIII, 21, 3; X, 47, 1, ou, selon l'expression du vers VIII, 36, 5, le « père » des vaches et des chevaux; en un mot, il en dispose à son gré, II, 12, 7; VII, 18, 1. Il est donc invoqué par ceux qui désirent des vaches, I, 33, 1; VIII, 82, 17; X, 147, 2, des vaches et des chevaux, IV, 17, 16; VII, 32, 23; VIII, 50, 7; 67, 9; X, 131, 3; 160, 5: on lui demande la richesse en chevaux, X, 113, 10, des vaches, III, 50, 3; IV, 22, 10; 32, 6 et 7; VII, 23, 6; VIII, 45, 19; 84, 4; X, 42, 7 et 10; Vâl. 1, 9, une étable de vaches, VII, 27, 1; VIII, 46, 9; 52, 5; 59, 6; Vâl. 3, 5, des centaines, des milliers de vaches, IV, 32, 18; VIII, 67, 1, des vaches et des chevaux, I, 53, 5; VI, 35, 4; VII, 18, 2; 27, 5; VIII, 6, 9; 12, 33; 13, 22; 32, 9; 34, 14; 45, 10 et 11; 67, 2; 86, 2; Vâl. 4, 5; « satisfais », lui dit-on, « notre désir avec des vaches et des chevaux », I, 16, 9; III,

mais encore de la « conquête » des enfants, *toka-sâti*, *tokasya saniti*, I, 8, 6, *tokasya tanayasya sâti* (cf. *jeshe*, I, 100, 11; VI, 44, 18), dans les combats I, 100, 11; II, 30, 5; IV, 24, 3; VI, 18, 6; 19, 7; 44, 18; VII, 82, 9. Or Indra donne aussi des femmes, IV, 17, 16; V, 31, 2, et les femmes peuvent faire partie du butin enlevé à l'ennemi. On pourrait être tenté d'expliquer dans cet ordre d'idées la « conquête » des enfants, si on ne rencontrait aussi quelquefois dans les hymnes védiques l'expression beaucoup plus bizarre encore « conquête de soi-même », IX, 66, 18, cf. VI, 46, 4 et VII, 30, 2. Celle-ci ne peut s'expliquer que par l'idée, exprimée justement dans l'un des passages où se rencontre la formule « conquête des enfants », que les guerriers, en s'exposant aux périls du combat, font abandon d'eux-mêmes, en prenant d'ailleurs Indra pour protecteur, IV, 24, 3. C'est grâce à lui qu'ils se reconquièrent eux-mêmes, et qu'ils reconquièrent leurs enfants. Nos formules semblent donc équivalentes à celles où les suppliants implorent le secours du dieu dans les combats, pour eux-mêmes et pour leurs enfants, VI, 46, 11-12, cf. VIII, 57, 12-13. Le mot *nrishâti*, VII, 27, 1, peut être expliqué de même. Il se pourrait pourtant que les expressions de ce genre eussent une origine mythique. Voir I, p. 32 et suiv.

30, 20; VI, 45, 21. Et en effet, Indra donne des vaches, I, 11, 3 ; II, 30, 7 ; VI, 23, 4 ; 45, 23 ; VIII, 45, 28, des troupeaux de vaches, I, 81, 7, des vaches et des chevaux, II, 15, 4 ; VIII, 50, 6, par centaines, VIII, 21, 10 ; son favori, son ami obtient une étable pleine de vaches, VII, 32, 10 ; il devient riche en vaches et en chevaux, VIII, 4, 9.

Mais tous les dons d'Indra sont le prix des victoires qu'il remporte ou qu'il fait remporter à ses adorateurs. On dira donc de lui qu'il trouve, VIII, 2, 24, qu'il conquiert dans le combat, IV, 17, 10 et 11, les vaches et les chevaux, qu'il s'empare de l'étable des vaches, VI, 45, 24. Les épithètes *gaveshana* « qui désire les vaches » et *govid* « qui trouve les vaches » sont appliquées tour à tour au dieu lui-même, I, 132, 3 ; VII, 20, 5 ; VIII, 17, 15 ; X, 103, 5 et 6 ; Vâl. 5, 1, et à son char, VII, 23, 3, et au char de ses fidèles, I, 82, 4. Ses combats sont désignés par le mot *gavishti*, VIII, 24, 5 et *passim*, dont le sens propre est « désir de vaches » C'est pour ses suppliants qu'il « désire » ainsi des vaches, VII, 31, 3. Ils le prient de conquérir « vaches sur vaches », VI, 35, 2, et de les rendre eux-mêmes « conquérants de vaches », III, 31, 20 ; VI, 33, 5. Ils espèrent, avec un tel allié, vaincre les possesseurs de vaches, conquérir les vaches, VIII, 21, 11 et 12, cf. VI, 26, 2 ; 46, 10 ; VIII, 21, 8, avec leurs chevaux, cf. VIII, 81, 11, et conquérir aussi d'autres chevaux, cf. VI, 33, 1 ; ils lui demandent de leur donner la vache et le cheval propre à traîner le char, comme le butin qui appartient au vainqueur, VI, 46, 2. Leur char, sous la sauvegarde d'Indra, va hardiment à la conquête des chevaux et des vaches, IV, 31, 14. En effet, Indra donne à qui lui plaît les vaches de l'ennemi, I, 33, 3, cf. 121, 15 ; V, 34, 5 ; VIII, 21, 16, de même qu'il sauve celles de l'homme pieux, X, 160, 3 ; il fait conquérir des vaches à celui qu'il protège, V, 34, 8, des vaches et des chevaux, I, 83, 1. Il fait avancer le char qui va à la conquête des vaches, VIII, 2, 35.

Les mêmes formules, d'ailleurs, comprennent dans l'énumération des biens demandés à Indra, en même temps que des chevaux et des vaches, des femmes, IV, 17, 16, et des enfants mâles, I, 53, 5 ; VII, 23, 6 ; VIII, 6, 23 ; X, 47, 5 et *passim*. Ce rapprochement[1], assez choquant à nos yeux, peut s'expliquer autrement que par la brutalité inconsciente d'une

1. Il se retrouve aussi dans des formules adressées à d'autres divinités, à Soma, IX, 9, 9 ; 59, 1 ; 91, 6, à Bhaga, VIII, 41, 3, etc.

civilisation primitive. Les vaches et les chevaux, en effet, ne sont pas seulement, avec les troupeaux en général, III, 54, 15, avec les chars, II, 15, 4 ; VII, 27, 5 ; VIII, 4, 9, cf. VI, 46, 2, et avant le blé[1], VIII, 67, 9 ; X, 42, 7, et l'or, IV, 17, 11 ; VII, 31, 3 ; VIII, 32, 9 ; 67, 9, cf. II, 15, 10, qu'on demande aussi, mais bien moins souvent à Indra, la forme principale de la richesse pour un peuple pasteur et guerrier. Le nom de cheval et celui de vache servent encore, dans la langue des Rishis, à désigner les éléments des phénomènes naturels, c'est-à-dire ces trésors de l'atmosphère et du ciel que nous avons vus déjà opposés dans certaines formules aux trésors de la terre. Ils avaient donc, celui de la vache surtout, une dignité dont nous nous faisons difficilement l'idée. Cette dignité devait rejaillir sur les êtres qui avaient, en ce bas monde, l'honneur de les porter, et on sait, en effet, de quels égards la race bovine a été et est encore l'objet dans l'Inde. Du reste, le souvenir de la représentation des aurores et des eaux du ciel sous forme de vaches ne doit pas seulement nous servir à excuser les Rishis d'un rapprochement incivil. Il suggère, pour un certain nombre au moins des formules qui célèbrent Indra comme « donneur » et comme « conquérant de vaches », la possibilité d'une interprétation mythologique.

Il faut cependant reconnaître, avant de chercher dans les vaches conquises et données par Indra une représentation des aurores et des eaux célestes, que le terme de « vaches », indépendamment de son sens propre et de son sens mythique, peut avoir encore un sens purement symbolique. Au singulier, il peut n'être qu'un symbole de la libéralité du dieu, I, 55, 4 ; II, 32, 3 ; VI, 35, 4 ; VIII, 1, 10 ; 45, 12 ; X, 133, 7. Il en est ainsi en tout cas au vers VIII, 14, 3, dont l'auteur, par une de ces figures incohérentes qui sont si fréquentes dans la poésie védique, nous montre la vache d'Indra[2] donnant elle même « la vache et le cheval ». Ailleurs, VIII, 82, 3, c'est Indra lui-même qui est comparé à une vache, cf. VI, 28, 5 ; VIII, 82, 3 ; Vâl. IV, 4, et à une vache qui donne pour lait « des chevaux, des vaches et du blé ». Le terme de « vache » peut aussi, tant au singulier qu'au pluriel, désigner par mé-

1. Ou l'orge, *yava*.
2. Cf. la vache d'Indra et Varuna, IV, 42, 10, d'Agni, X, 69, 8, de Vâyu, I, 2, 3, et la *dakshinâ* d'Indra (Voir plus haut, p. 169), qui donne son lait aux hommes, II, 18, 8.

taphore les dons quelconques d'Indra, cf. VI, 24, 4, et c'est ce sens qui paraît impliqué par une formule comme celle du vers III, 30, 19 : « Notre désir s'ouvre comme une *étable* ; remplis-le de richesses, ô toi qui es le maître des richesses. »

Mais le sens symbolique ou figuré ne doit pas plus que le sens propre nous faire oublier le sens mythique. On ne peut songer à prendre au propre les passages où Indra est représenté « renversant la montagne où étaient renfermées les vaches », VI, 17, 5, ou « fendant la montagne[1] pour en faire sortir les vaches », VIII, 45, 30, « faisant trouver la vache en dissolvant la montagne », X, 112, 8, « faisant sortir les vaches de la pierre », VI, 43, 3, cf. V, 30, 4. La « montagne » d'où sortent les vaches, et à laquelle Indra lui-même est comparé en qualité de dieu libéral et particulièrement de donneur de vaches, VIII, 77, 2, ne peut non plus passer pour un symbole, et le rapport de l'idée de montagne avec l'idée de vaches ne s'explique que par deux conceptions mythologiques, celle qui assimile les aurores et les eaux célestes à des vaches, et celle qui assimile le ciel et le nuage à une montagne.

Dans les formules mêmes où le séjour des vaches est appelé une étable, *gotra, vraja, ûrva*, à supposer qu'il s'agisse d'étables réelles, ce qu'il serait le plus souvent aussi arbitraire d'affirmer que de nier, le « bris », III, 30, 21 ; 32, 16 ; VI, 17, 1 ; VIII, 32, 5, cf. VIII, 34, 14, ou même simplement l'« ouverture » de l'étable, I, 10, 7 ; IV, 20, 8 ; 31, 13 ; VIII, 55, 3, cf. II, 17, 1 ; VI, 45, 24 ; VIII, 45, 28 ; 55, 3 ; X, 38, 2, l'ouverture des portes, X, 120, 8, cf. I, 53, 2, est un détail sur lequel les *R*ishis n'insisteraient pas tant[2], s'il ne rappelait l'étable céleste, appelée aussi une montagne, qu'Indra, le dieu qui pénètre par la violence dans les étables, X, 103, 7, le fendeur d'étables, *gotrabhid*, VI, 17, 2 ; X,

1. Au vers I, 61, 12, c'est la vache elle-même qu'Indra doit meurtrir pour en faire sortir les eaux. Ailleurs, la montagne mythique renferme des chevaux en même temps que des vaches, X, 108, 7.

2. Il n'est pas inutile de remarquer que dans la plupart de ces passages l'idée d' « ouvrir » est exprimée par les préfixes *vi* ou *apa* joints à la racine *vri* qui a donné le nom du démon *Vritra*, celui qui retient les vaches célestes. Voir plus bas, section IV. Cf. en général les formules où Indra est représenté « brisant », V, 39, 3 ; VI, 22, 6 ; 45, 9 ; VIII, 45, 13, « ouvrant », VII, 27, 2, tout ce qui semblait solide, rendant le chantre lui-même « fendeur » I, 102, 9 (cf. plus bas les Vasish*th*as « fendeurs », *tritsava*h), et les divers emplois de la racine *vri*, I, 5, 4 ; 102, 4 ; IV, 17, 9 ; VIII, 45, 21 et 29, et *passim*, surtout dans les formules où il est question des vaches, VII, 32, 16.

103, 6, cf. 7, brise avec sa foudre, cf. *ibid.* C'est aussi apparemment au rôle qu'elle joue dans les combats célestes que cette foudre doit l'épithète de *gavyu* « avide de vaches », VI, 41, 2.

Insistons à ce propos sur une observation que nous aurons à renouveler bien des fois. Les combats célébrés dans les hymnes à Indra, que le théâtre en soit le ciel ou la terre, sont généralement décrits dans des formules dont l'origine au moins est mythique. L'application de ces formules à des combats terrestres est certaine dans tel passage, vraisemblable ou seulement possible dans beaucoup d'autres. Mais quelle qu'en soit l'application, elles gardent la même valeur pour l'analyse mythologique comme décrivant toujours, sinon directement, au moins indirectement, des combats célestes. Nous pourrions donc presque négliger la distinction, ordinairement très délicate, souvent même impossible, des combats réels et des combats mythiques, si le fait même de l'application des formules mythiques à des combats réels n'était très intéressant en soi. C'est une nouvelle forme de cette assimilation des choses terrestres aux choses célestes que nous avons constatée à chaque pas de notre étude sur les éléments du sacrifice. Les armes en particulier, et plus généralement les engins de guerre, sont, comme les éléments du culte, assimilés aux éléments des phénomènes célestes, et semblent considérés comme remplissant dans les combats réels le rôle que les éléments remplissent dans les combats mythiques. J'ai déjà cité dans un autre travail[1] quelques textes curieux où cette conception se révèle. Le char de bataille est représenté aux vers 26 et 27 de l'hymne VI, 47 à Indra comme « uni aux vaches », comme « enveloppé de vaches », cf. VIII, 48, 5, et cette expression bizarre ne s'explique que par l'assimilation du char à la foudre d'Indra, nettement formulée d'ailleurs aux vers 27 et 28. La foudre d'Indra, c'est-à-dire l'éclair, est en effet enveloppée des vaches, c'est-à-dire des eaux de la nuée, représentées sans doute par des courroies[2], par des lanières de peau de vache, dans l'éclair terrestre qui est le char de bataille[3]. Au vers 14

1. *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 134-136. Tirage à part, p. 39-41.

2. Probablement les courroies de l'attelage.

3. Dans le même hymne VI, 47, aux vers 29-31, le tambour qui fait retentir le ciel et la terre, qui « tonne », et, en compagnie d'Indra et des dieux, chasse les ennemis, rappelle également la foudre, et c'est probablement en

d'un autre hymne à Indra, VI, 46, c'est la corde de l'arc qui est représentée comme une vache (cf. Atharva-Veda, I, 2, 3), sur laquelle les bras retiennent des oiseaux qui s'élancent de là sur la chair, c'est-à-dire les flèches, cf. X, 27, 22. Le tout fournit une comparaison pour la course rapide des chevaux. Ici encore l'incohérence des images trouve son explication dans une allusion à la nuée d'où partent les éclairs. Enfin au vers VI, 75, 11, la flèche elle-même est ainsi décrite : « Elle se revêt de l'oiseau ; sa dent est une antilope ; unie aux vaches, elle vole quand elle est lancée. » Or cette flèche est au vers 15 du même hymne évidemment assimilée à l'éclair sous le nom de *parjanyaretas* « produite par la semence de Parjanya (le nuage) », accompagné de l'épithète « divine ». L'oiseau représente les plumes de la flèche, et l'antilope est peut-être là pour une corne d'antilope dont aurait été faite la pointe (cf. vers 15) : mais l'oiseau et même l'antilope[1] pouvaient en même temps rappeler l'éclair. En tout cas les « vaches » auxquelles la flèche s'unit ne désignent les cordes d'arc que par allusion aux nuées[2] d'où part la flèche de l'éclair. Au vers 1 du même hymme VI, 75, le guerrier couvert d'une cuirasse est lui-même comparé au nuage.

Les allusions aux combats célestes n'ont pas toujours ce tour bizarre. Elles sont alors moins frappantes, mais ne doi-

ce sens qu'il est appelé *indrasya mushtih* « le poing d'Indra », pour « ce qu'Indra tient dans son poing fermé ».

1. Cf. les montures des Maruts.

2. Un peu plus loin, au vers 13 du même hymne VI, 75, le *sânu* des chevaux, frappé par le fouet, rappelle le *sânu*, c'est-à-dire le sommet ruisselant de la montagne céleste (*passim*), celui qu'Indra frappe pour en faire jaillir les eaux, I, 80, 5 (voir plus bas, § II). Quand le *sânu* des chevaux est frappé, ce sont les chevaux eux-mêmes qui s'élancent comme des rivières, cf. VI, 46, 13 et 14. On ne peut, je crois, expliquer que par cette allusion bizarre, mais bien conforme à l'esprit de la mythologie védique, l'emploi du mot *sânu* pour désigner la croupe des chevaux. Ce mot, qui n'a gardé dans la langue classique que le sens de « sommet » ou « plateau de montagne », n'en a pas d'autre non plus, quoi qu'en pense M. Grassmann (*s. v.*), dans le Rig-Veda, et il y désigne ordinairement, comme son congénère *snu* (*ibid.*, *s. v.*), soit directement, soit par voie d'allusion, les montagnes célestes d'où coule la pluie. Les *snu* des eaux sont, non pas « la surface » des eaux, mais la montagne d'où elles coulent. Le *sânu* du démon n'est pas son « dos », mais la montagne où il retient les eaux prisonnières. Le *sânu* d'Agni est le sommet où il brille. Enfin, le *sânu* « de brebis », c'est-à-dire le tamis par où coule le Soma terrestre, rappelle évidemment la montagne d'où a été apporté le Soma céleste, IV, 27, 4, cf. IX, 16, 7. — Si dans notre vers VI, 75, 13, le terme propre *jaghana* figure parallèlement au terme figuré *sânu*, c'est parce qu'il fournit au poète l'occasion d'un jeu nouveau, qui n'est plus d'ailleurs qu'un simple jeu de mots, *jaghanân upa jighnate*.

vent pas être pour cela négligées. La foudre étant l'arme par excellence d'Indra, on ne peut s'étonner qu'elle figure dans la description des combats réels auxquels il est supposé prendre part, comme dans celle de ses combats mythiques, ni d'entendre les hommes demander à Indra sa foudre, pour s'en servir contre leurs ennemis, I, 8, 3. Il n'en est pas moins intéressant de voir la foudre d'Indra éclater pour conquérir des vaches à ses suppliants, II, 30, 5. Si ces vaches sont des vaches réelles, leur conquête rappelle en tout cas celle des vaches de la nuée. Au vers I, 132, 4, la comparaison des combats réels avec les combats mythiques est formellement exprimée. Les suppliants d'Indra lui demandent de vaincre pour eux, comme il a vaincu autrefois pour les A*n*giras quand il a « ouvert » une « étable » où, comme nous le verrons plus loin, étaient renfermées, soit les eaux du ciel, soit les aurores. On dit encore qu'Indra amène à ses suppliants des chevaux et des vaches, comme il amène les nuages en tonnant, VI, 44, 12.

Les vaches qui mugissent à la naissance d'Indra, VIII, 59, 4, sont certainement des vaches mythiques, comme celles qu'il conquiert sur Ahi, V, 29, 3, cf. IV, 19, 2, sur Vala, I, 11, 5; II, 14, 3, et généralement sur les différents démons que nous passerons en revue plus loin. Les vaches qui donnent le lait céleste sont elles-mêmes assimilées au lait, quand elles sont représentées, par une de ces figures monstrueuses auxquelles se complaisent les *R*ishis védiques, sortant, par l'opération d'Indra, de la « mamelle » du « mâle » androgyne [1], IV, 22, 6. Ailleurs, elles semblent confondues avec les fruits de l'arbre qu'Indra secoue pour en faire tomber les trésors du ciel, III, 45, 4 : on demande en effet au Dieu de « faire tomber les vaches d'une secousse », I, 10, 8. Le « taureau » Indra prend la foudre pour « alliée » quand, avec la lumière, il « trait » les vaches hors des ténèbres, I, 33, 10, cf, III, 31, 21, c'est-à-dire les en fait sortir, comme d'une enveloppe où elles étaient retenues, V, 31, 3. Elles ne diffèrent pas des jeunes filles cachées dont le dieu découvre également la retraite, II, 15, 7, et qui représentent, soit les eaux, soit les aurores.

On voit, dans l'énumération des dons ou des conquêtes d'Indra, les vaches figurer avec le soleil, I, 7, 3; III, 34, 9; V, 33, 4; VI, 17, 3; 32, 2; X, 111, 3; 138, 2, et l'aurore,

1. Voir plus haut, p. 99.

I, 62, 5 ; VI, 17, 5, ou avec les eaux, I, 32, 12 ; 103, 5 ; 174, 4 ; II, 21, 1 ; VI, 39, 5 ; 47, 14 ; VII, 21, 3 ; X, 89, 7, ou à la fois avec les eaux, le soleil, II, 19, 3, et l'aurore, II, 12, 7 ; et le terme de « vaches » peut sembler, dans de pareilles formules, faire double emploi avec le nom des aurores ou avec celui des eaux. Les aurores et les eaux sont nommées encore dans un grand nombre d'autres formules qui vont nous fournir un témoignage direct des exploits solaires et des exploits météorologiques d'Indra. Nous nous occuperons d'abord des derniers.

§ II. — LA CONQUÊTE DES EAUX.

Indra répand les eaux, I, 55, 6 ; 174, 9 ; III, 30, 9 ; 31, 16 ; 32, 5 ; VI, 20, 12 ; 32, 5 ; X, 111, 8, ou selon une expression qui, dans le langage des hymnes, n'est pas moins générale que la première, il fait couler les rivières, I, 130, 5 ; III, 36, 6, les « sept » rivières, I, 32, 12 ; X, 49, 9 ; il fait gonfler les « quatre » rivières, I, 62, 6, il fait gonfler les eaux comme des vaches précédemment stériles, VII, 23, 4. Les rivières épanchées par Indra peuvent être sans doute des rivières terrestres, comme celles qu'il fait mugir en même temps que les forêts, I, 54, 1. Elles pourraient même n'être qu'un symbole des faveurs du dieu, cf. IV, 16, 21, comparé à une montagne, Vâl. 2, 2, ruisselante, cf. Vâl. 1, 2. Mais ce sont le plus souvent des rivières célestes [1], comme celles où nous l'avons vu plus haut naître et grandir, comme les eaux primordiales qu'il a fait couler, X, 111, 8, cf. II, 17, 5, et dont l'épanchement a été sa première œuvre, II, 22, 4, accomplie « dans le ciel » (*ibid.*). Elles représentent alors la pluie, les eaux du nuage, dont une partie, d'ailleurs, vient couler dans le lit des rivières terrestres, mais qu'Indra destine surtout à étancher la soif du sol desséché, IV, 19, 7, cf. 17, 2, et à faire croître les plantes de toute sorte, II, 13, 7.

Cependant, et le fait est intéressant à noter, les noms qui désignent proprement la pluie, *vrishti, varsha*, ne se rencontrent presque jamais [2], non plus que le verbe de même racine,

1. Sur les sept et les quatre rivières, en particulier, voir plus haut, p. 134 et 138.

2. Au vers X, 23, 4, la pluie « du troupeau », c'est-à-dire l'eau des nuages assimilé à des vaches, dont la barbe d'Indra est humectée, peut être celle

vrish, dans les formules relatives aux œuvres météorologiques d'Indra, tandis que l'usage en est, au contraire, très fréquent dans celles qui rapportent le don de la pluie à d'autres dieux, à Agni, II, 6, 5; VI, 13, 1; X, 98, 10; à Soma, IX, 8, 8; 39, 2; 49, 1 et 3; 65, 3 et 24; 74, 3; 96, 3 et 14; 97, 17; 106, 9; 108, 10, cf. 69, 9; à B*r*ihaspati, X, 98, 3; 5; 7 et 8; à Sarasvant, I, 164, 52; à Parjanya, V, 83, 3 et 10; VII, 101, 5; à Vâta (le vent), VII, 40, 6; aux Maruts, I, 38, 8; II, 34, 2; III, 26, 5; V, 53; 2; 5; 6; 10 et 14; 55, 5; 57, 4; 58, 3 et 7; 59, 5; 83, 6; VII, 56, 13; VIII, 7, 16; à Varu*n*a, V, 85, 3; à Mitra et Varu*n*a, I, 152, 7; II, 27, 15; V, 62, 3; 63, 1; 2; 3; 4 et 6; 68, 5; VII, 64, 2; VIII, 25, 6. Non seulement on ne dit pas d'Indra, comme de Parjanya, personnification du nuage, V, 83, 10, qu'il « pleut la pluie »; mais on ne dit pas non plus de lui, comme on le dit des Maruts, V, 55, 5, qu'il « fait pleuvoir » la pluie, ou comme on le dit de Mitra et Varu*n*a, V, 63, 3 et 6, qu'il fait pleuvoir le ciel. Il semble que les *R*ishis n'emploient les diverses formations de la racine *vrish* pour désigner le phénomène de la pluie, que lorsque l'action divine à laquelle il est rapporté s'exerce sans obstacle et sans conflit. Or, tel n'est pas le cas dans le mythe d'Indra.

Pour répandre les eaux, Indra use de la force, VIII, 3, 10. C'est en combattant qu'il répand les torrents et les vaches, I, 174, 4, c'est-à-dire encore les eaux. Il trouve, I, 103, 5, il conquiert, V, 31, 6, il « vole », I, 131, 4, les eaux. Ici encore, il est vrai, il sera quelquefois permis de penser aux rivières terrestres. Les eaux conquises pourraient être les fleuves dont les rives, par le secours d'Indra, sont tombées au pouvoir de ses suppliants [1]. Le mot *arnasâti* « conquête des

qu'il fait couler lui-même. Mais au vers VIII, 12, 6, la pluie du ciel ne semble figurer que comme terme de comparaison avec l'écoulement du Soma, de ce breuvage qui fait sur Indra l'effet de la pluie sur un champ d'orge, X, 43, 7, c'est-à-dire le fait croître. La construction des cinq vers précédents me fait penser que le « dieu » sujet du verbe *mâmahe*, et auquel se rapporte le participe *prathayan*, est, non pas Indra, mais Soma, déjà comparé au vers 5 à une mer qui s'enfle. Le corrélatif de *yah* peut être sous-entendu devant *vavakshitha*, cf. I, 48, 14 et les constructions analogues. Enfin au vers IV, 26, 2, ce n'est pas réellement Indra qui parle, mais bien un *R*ishi qui s'attribue certaines œuvres d'Indra (vers 3) sans pour cela s'identifier purement et simplement avec lui.

1. Cette interprétation paraîtra surtout vraisemblable dans les formules qui mentionnent, avec la conquête des eaux, la conquête, c'est-à-dire le salut (voir plus haut, p. 176, note 3) des enfants, I, 100, 11; VI, 44, 18, cf. VI, 19, 12; 25, 4, ou du suppliant lui-même, VI, 46, 4, et qui semblent bien par

eaux » paraît désigner des combats réels aux vers I, 63, 6 ; IV, 24, 4 ; mais il est beaucoup plus certain encore qu'il désigne un combat mythique au vers II, 20, 9, où Indra reçoit la foudre de la main des dieux pour combattre les démons. Ce sont les eaux célestes qu'Indra conquiert en fendant l'étable des vaches, I, 10, 7 et 8, qu'il fait couler en brisant, IV, 19, 4 et 5, en ouvrant la montagne, IV, 21, 8, ou le vase, *caru*, I, 7, 6, qui les renferme, en brisant le réservoir des eaux, VIII, 32, 25. Il porte ainsi « secours à la mer », VIII, 12, 2, il ouvre la voie aux rivières, VI, 30, 3, cf. II, 15, 6, qui étaient « enveloppées », VI, 17, 12 ; X, 30, 7, cf. IV, 19, 5. Nous retrouverons plus loin le démon qui « enveloppe », qui retient les rivières, sous le nom de V*r*itra, et nous verrons Indra conquérir les eaux de la montagne céleste sur ce démon, I, 32 (en entier) ; 51, 4 ; III, 32, 6 ; X, 89, 7, cf. VIII, 85, 18, appelé aussi Ahi, II, 19, 3 ; VI, 30, 4 ; VII, 21, 3, ou sur ses pareils, I, 33, 11 ; VIII, 6, 16. Il a accompli cet exploit en naissant, V, 30, 5 ; X, 113, 4, et on l'invite à le renouveler, I, 80, 3, cf. 4. Il y a telle formule où Indra, comme le feu céleste auquel il emprunte ses principaux attributs, reçoit le nom d' « amant des rivières », X, 111, 10. Mais il y est nommé en même temps le « briseur de forteresses », et cette seconde appellation est une allusion au combat qu'il doit livrer pour s'emparer des eaux et les enlever au démon, leur premier époux, I, 32, 11 ; IV, 17, 3, cf. X, 43, 8 et VIII, 15, 6.

Le titre qui convient à Indra est donc moins celui de « maître » des eaux ou des rivières, X, 180, 1, cf. X, 89, 10, que celui de « conquérant » des eaux, *abjit*, comme des autres trésors célestes ou terrestres, II, 21, 1, ou de « vainqueur dans les eaux » *apsujit*, VIII, 13, 2 ; 36, 1 ; IX, 106, 3. C'est aussi tout à fait par exception, et contrairement à son vrai caractère, qu'il est représenté comme un océan recevant les rivières, I, 55, 2. Sa fonction divine est au contraire d'épancher les eaux, et de les épancher, non comme Savit*r*i, en observant une « loi » immuable, mais en « frappant le démon Ahi », II, 30, 1, en combattant celui « qui a la pluie en sa possession », *svavrishti*, I, 52, 5 et 14.

Naturellement, c'est avec sa foudre qu'Indra fend la

conséquent s'appliquer à des combats réels. Nous verrons plus loin que la conquête du soleil, *ibid.*, dans les formules du même genre, peut représenter aussi le salut de la vie.

montagne, I, 57, 6, où les eaux étaient « enveloppées », enfermées, *ibid.*, et qu'il ouvre la voie aux rivières, II, 15, 3. Les foudres d'Indra se dispersent sur les quatre-vingt-dix rivières, I, 80, 8. En un mot, la conquête des rivières par Indra n'est qu'une forme mythique du phénomène naturel de l'orage.

§ III. — LA CONQUÊTE DE LA LUMIÈRE.

L'action d'Indra ne s'exerce pas seulement sur les phénomènes météorologiques : elle s'étend aux phénomènes solaires. Ce dieu, dont nous avons déjà reconnu la nature essentiellement lumineuse[1], « met la lumière dans la lumière » comme « la liqueur dans la liqueur », X, 54, 6, c'est-à-dire, ou bien donne à la lumière son éclat et à la liqueur sa saveur, ou bien donne « lumière sur lumière » et « liqueur sur liqueur », verse à flots la liqueur et la lumière. Dans l'un comme dans l'autre sens, la formule résume les œuvres météorologiques et les œuvres lumineuses d'Indra. Ce dieu donne en effet le soleil, IV, 31, 5, cf. V, 37,5; VIII, 88, 3; X, 29, 5 ; Vâl. 4, 10, aussi bien que les eaux, I, 104, 6. Il a « en naissant » illuminé le ciel, III, 44, 4. Il est venu dans le ciel en faisant briller la lumière, VIII, 87, 3, et c'est immédiatement après sa naissance, VIII, 6, 28, qu'apparaît la lumière « allumée au delà du ciel », *ibid.*, 30. Il a « choisi » la lumière en la distinguant des ténèbres, III, 39, 7. Quant aux ténèbres elles-mêmes, il les a « enroulées », II, 17, 4, « chassées », I, 56, 4, cf. X, 73, 5, ou « crevées », I, 173, 5. Il les a « ouvertes » avec la lumière, V, 31, 3 ; il les a fait rentrer dans l'ordre[2] avec le soleil, VI, 21, 3. Il a fait briller le soleil, VIII, 3, 6 et 20; 87, 2, cf. VI, 17, 3; il l'a fait monter dans le ciel, I, 7, 3 ; VIII, 78, 7, et l'y a soutenu, VIII, 12, 30; il a fait avancer la roue du soleil, I, 130, 9, cf. VIII, 52, 8 ; il a, avec le soleil, fait briller le couple des « parents », c'est-à-dire les deux mondes, VI, 32, 2.

Qu'il épanche, d'ailleurs, les eaux ou les rayons, Indra reste toujours le dieu guerrier. Cette lumière qu'il donne, il faut qu'il la trouve, III, 34, 4 ; VIII, 15, 5 ; X, 43, 4, dans les

1. Page 160.
2. Litteralement « il les a rendues conformes à la règle, *vayunavat* ».

ténèbres, I, 100, 8; IV, 16, 4, qu'il la conquière, VIII, 15, 12; 65, 4; X, 167, 1 et 2, comme les eaux, II, 21, 1; III, 34, 8; VIII, 78, 4, cf. X, 43, 8, et tous les biens qu'il distribue aux hommes. C'est tout à fait par exception qu'Indra est représenté dirigeant le soleil, III, 30, 12, comme les rivières célestes, I, 101, 3, par des lois immuables. Il usurpe, alors, ainsi qu'on le verra plus tard [1], les fonctions des dieux souverains, de Varu*n*a, par exemple, que précisément l'auteur du vers I, 103, 3 soumet à l'empire d'Indra, en même temps qu'il transporte ses attributs au dieu guerrier. La locution souvent employée « il a engendré le soleil », II, 12, 7; III, 31, 15,; 32, 8; 49, 4, n'implique pas nécessairement une conception différente de celle qui ramène toutes les œuvres d'Indra à des victoires qu'il remporte sur ses ennemis célestes. On la trouve, en effet, même dans des passages qui font mention expresse de ces victoires, I, 32, 4; II, 19, 3; VI, 30, 5. Ailleurs il est dit plus exactement qu'Indra a conquis, I, 100, 6 et 18; III, 34, 9, qu'il a gagné comme un joueur, X, 43, 5, ou même dérobé, I, 175, 4; IV, 30, 4; VI, 31, 3, le soleil, qu'il l'a trouvé dans les ténèbres où il séjournait, III, 39, 5, qu'il a découvert la prison du soleil, X, 139, 4, que le dieu vainqueur a ouvert la voie au soleil, X, 111, 3, ou encore que le soleil a brillé lors de sa victoire sur le démon, VIII, 3, 19-20, cf. V, 33, 4; VIII, 82, 1-2, cf. 4. Nous reviendrons, d'ailleurs, sur cette conquête du soleil dans l'étude que nous consacrerons aux divers ennemis mythiques d'Indra, et particulièrement à Çush*n*a et à Svarbhânu. Quelquefois le soleil est considéré, non plus comme le butin de la victoire, mais comme l'arme même qui sert à la remporter. Indra triomphe des races ennemies avec le soleil, II, 11, 4; X, 148, 2, auquel sa foudre est quelquefois comparée, VIII, 59, 2; il brûle le démon avec les rayons du soleil, VIII, 12, 9, ou, selon l'expression du vers I, 33, 8, il « enveloppe les espions » de l'éclat du soleil.

L'intervention des hommes dans les combats où Indra conquiert la lumière, I, 131, 3; III, 31, 19; VIII, 15, 12, cf. I, 129, 2; VIII, 46, 8, s'expliquerait parfaitement, comme nous le verrons, par l'action attribuée au sacrifice. Ainsi il est dit, au vers X, 138, 2, que le soleil a brillé, « grâce au chant conforme à la loi ». Il faut cependant reconnaître que les mots

1. Particulièrement, III, p. 249.

jyotis et *svar* [1], auxquels nous donnons le sens de « lumière », peuvent être et sont probablement pris métaphoriquement dans un certain nombre de formules, ainsi que l'expression *svarvaj jyotiḥ*, VI, 47, 8, qui les réunit tous les deux. Le rapprochement de cette expression et de *dyumnaṃ svarvat*, VI, 19,9; 35, 2, d'une part, et de l'autre l'emploi évidemment métaphorique du mot *dyumna*, dont le sens primitif est aussi « éclat, splendeur », dans une formule comme celle du vers VII, 25, 3, « donne-nous la splendeur et la richesse », nous avertissent que la splendeur, *jyotis*, VIII, 16, 10, *svar*, VIII, 15, 12; X, 167, 2, conquise par Indra, ou par les hommes avec l'aide d'Indra dans les combats, peut n'être que la gloire, cette gloire qui semble les élever jusqu'au ciel, V, 35, 8, cf. IV, 31, 15.

Les formules mêmes où il est question, non pas seulement de la conquête de la lumière (ou de la splendeur), *svarshâti* (cf. *svarshâ*, Grassmann. s. v.), mais de la conquête, ou plus généralement du don du soleil, peuvent n'avoir pas toujours un sens mythique. Demander à Indra le soleil et la lumière, ce peut être simplement lui demander de voir longtemps le soleil se lever, IV, 25, 4, de rester longtemps en vie, cf. I, 10, 11, pour jouir de la lumière, VII, 32, 26. Cette prière serait ainsi l'équivalent de celle qu'on adresse à Indra, III, 36, 10; VI, 17, 15, comme aux autres dieux, pour obtenir « cent ans » de vie. La conquête du soleil dans les combats pourrait n'être aussi que la conquête de la vie[2].

Cependant, quand on voit dans les formules de ce genre, et dans celles mêmes qu'on a les meilleures raisons de prendre au sens figuré[3], les eaux mentionnées en même temps que le soleil, I, 104, 6, ; VI, 31, 1; 46, 4; VIII, 57, 9, bien que la conquête des eaux puisse s'entendre aussi autrement qu'au sens mythique [4], ce rapprochement du soleil et des eaux semble bien révéler, sinon l'*application*, au moins l'*origine* mythique de la formule. Nous retrouverons du reste la conquête du soleil dans les mythes de Kutsa et d'Etaça, et il est permis de chercher au moins une allusion à ces mythes

1. *Svar* peut aussi désigner le soleil et le désigne sûrement dans un certain nombre de passages. Il peut désigner encore le ciel lumineux.

2. Surtout dans les énumérations qui comprennent avec le soleil les enfants, VI, 31, 1, et la personne même des suppliants, VI, 46, 4; V 1,30, 2. Voir plus haut, p. 176, note 3.

3. Comme celle du vers VI, 46, 4. Voir la note précédente.

4. Voir plus haut, p. 185 et note 1.

dans les passages qui représentent les hommes luttant, comme ont lutté Etaça, I, 61, 15, et Kutsa, VI, 20, 5, pour la conquête du soleil, II, 19, 4, qu'Indra fait apparaître en effet pour le mortel qui le loue, ibid. 5.

L'emploi métaphorique du mot *svar* désignant la gloire acquise dans les combats peut avoir une origine analogue. Le mot *svarmîlha* (Grassmann, *s. v.*), synonyme de *svarshâti*, renferme la racine *mih* qui désigne d'ordinaire l'épanchement des dons du ciel. Le mot *svarshâti* lui-même, comme *arnasâti* « conquête des eaux »[1], désigne au vers VI, 17, 8, cf. I, 169, 2, un combat qu'Indra livre pour les dieux, c'est-à-dire un combat céleste, dans lequel la « conquête de la lumière » doit évidemment être prise au propre. D'autre part, au vers I, 130, 8, où c'est le « sacrifiant Arya » qui est secouru par Indra dans les combats *svarmîlha*, la « peau noire » qu'Indra a soumise à Manu (ou à l'homme), à supposer que cette figure désigne les hommes noirs ennemis des Aryas, renferme au moins une allusion, que fait ressortir encore l'opposition de *svarmîlha*, à cette « peau noire, haïe d'Indra » que le vers IX, 73, 5, nous montre chassée de la terre « et du ciel », c'est-à-dire aux ténèbres. De même encore, si les suppliants d'Indra lui demandent de plonger leur ennemi dans les ténèbres, X, 152, 4, de faire que la lumière triomphe de lui, X, 89, 15, ce n'est vraisemblablement pas sans penser aux démons qu'Indra plonge également dans les ténèbres, I, 32, 10; V, 32, 5; VIII, 6, 17, dont il triomphe avec le soleil[2], II, 11, 4; X, 148, 2, qu'il brûle avec les rayons de cet astre, VIII, 12, 9. Même allusion encore dans la prière qui est adressée à Indra de « faire briller » le monde entier pour le méchant, VI, 22, 8, si même celui dont la lumière doit consommer la perte n'est pas là un être surnaturel. Au vers II, 11, 18, la formule « Tu as fait apparaître la lumière pour l'Arya » figure dans une énumération des exploits anciens et mythiques d'Indra, que ses suppliants le prient de renouveler en leur faveur.

On peut se demander encore si le combat qu'Indra livre pour s'emparer du soleil constitue une œuvre réellement distincte de son œuvre par excellence, c'est-à-dire de la conquête des eaux du ciel. La victoire d'Indra dans l'orage doit avoir pour conséquence, après l'épanchement des eaux, la réapparition du soleil dans le ciel rasséréné. En fait, les for-

1. Plus haut, p. 186.
2. Voir plus haut, p. 188.

mules portant qu'Indra a engendré le soleil, qu'il l'a fait monter dans le ciel et l'y a soutenu, se rencontrent assez souvent dans la description du combat qu'Indra livre pour s'emparer des eaux, I, 51, 4; 52, 8; II, 19, 3, cf. I, 100, 18; III, 34, 8 et 9. Ailleurs encore, I, 55, 6, l'apparition de la lumière est mentionnée avec l'épanchement des eaux par Indra [1].

Mais ce n'est pas seulement le soleil qu'il fait briller, c'est aussi l'aurore, II, 21, 4. Indra a engendré le soleil et l'aurore, III, 31, 15; 32, 8; il a fait briller les aurores et le soleil, III, 44, 2; cf. V, 37, 1; X, 111, 7; il a « ouvert » l'obscurité avec l'aurore et le soleil, I, 62, 5. Quelquefois il semble présider paisiblement à la succession des aurores et des nuits, VIII, 85, 1, et au lever quotidien du soleil, VI, 30, 2, cf. III, 49, 4. D'ordinaire, selon une conception plus conforme au caractère du dieu guerrier, il faut qu'Indra, pour faire briller l'aurore, comme pour faire briller le soleil, brise la prison qui les retient tous les deux, VI, 17, 5; il faut qu'il « dérobe » les aurores avec le soleil, II, 20, 5. Nous retrouverons cette conception dans le mythe des A*n*giras, et nous verrons que la conquête des aurores par Indra peut passer pour un exploit aussi essentiel de ce dieu que la conquête des eaux célestes.

Les vaches qui figurent souvent dans une même formule avec le soleil, I, 7, 3; II, 19, 3; III, 34, 9; VI, 17, 3; 32, 2; X, 138, 2, ou même à la fois avec le soleil et l'aurore, I, 62, 5; II, 12, 7; VI, 17, 5, en tant que trouvées, conquises, délivrées, etc., par Indra, peuvent, comme nous l'avons fait remarquer déjà, représenter les aurores aussi bien que les eaux. Le terme figuré ferait dans le second cas double emploi avec le terme propre.

C'est ainsi qu'au vers III, 31, 4, où il est dit que les aurores, reconnaissant Indra, sont venues à sa rencontre, et que le dieu est devenu le maître des vaches, ces vaches ne diffèrent vraisemblablement pas des aurores elles-mêmes. Les « vaches des nuits » qu'il fait apparaître, III, 34, 3, sont peut-être aussi les vaches qui sortent de la nuit, c'est-à-dire les aurores qu'il fait briller au départ de la nuit, III, 30, 13, en chassant « les races noires » qui reviennent chaque jour, toujours les mêmes, VI, 47, 21.

L'aurore est rapprochée du soleil comme « engendrée » avec lui par Indra, même dans des passages qui célèbrent en

1. Cf. plus haut, p. 189.

même temps la conquête des eaux par le même dieu, I, 32, 1; 2 et 4; VI, 30, 5; X, 138, 1 et 2. Ces passages nous montrent que les Rishis ne craignent pas de mêler dans la description des exploits d'Indra l'action qu'il exerce sur les phénomènes distincts de l'orage et du lever du jour. Il suit de là que, dans d'autres passages cités plus haut, l'œuvre d'Indra faisant apparaître le soleil, quoique figurant dans une même formule avec la conquête des eaux, pourrait être entendue de l'apparition du soleil le matin, aussi bien que de sa réapparition après l'orage.

A propos de l'action d'Indra sur les phénomènes solaires, je ne puis passer sous silence un mythe qui semble, au premier abord, contradictoire avec la nature essentiellement lumineuse que j'attribue à Indra. Précisément dans l'un des passages où la « rivière » céleste qu'Indra fait couler figure en même temps que l'aurore, Indra nous apparaît comme l'ennemi de celle-ci; il brise le char de l'aurore avec sa foudre, II, 15, 6. D'autres textes encore font mention de ce combat d'Indra contre l'aurore, X, 73, 6. Tremblante devant la foudre d'Indra, l'aurore a abandonné son char, X, 138, 5.

Ce serait faire fausse route que de chercher dans ce mythe l'idée d'un obscurcissement du ciel par les phénomènes de l'orage. L'obscurcissement du ciel dans l'orage est l'œuvre, non d'Indra, mais de son ennemi. Le détail de la « foudre » est sans importance. Il s'explique par la confusion fréquente des phénomènes de l'orage et du lever du jour représentés par les mêmes mythes, et particulièrement par l'habitude prise de donner la même arme à Indra dans tous ses combats. Le combat d'Indra contre l'aurore appartient au même ordre de mythes que le combat d'Indra « contre les dieux » dont il est rapproché dans l'hymne IV, 30. Nous verrons, dans la quatrième partie[1], que les dieux combattus par Indra sont des gardiens avares des trésors célestes qui, par opposition au dieu essentiellement libéral, offrent un caractère qui les assimile dans une certaine mesure aux démons. Aux vers 3-6 de l'hymne IV, 30, on voit Indra leur « voler » le soleil pour le faire paraître aux regards des hommes[2]. Le combat contre l'aurore dont la description suit presque immédiatement aux vers 8-11, doit être également, si étrange que la

1. III, pages 77-79.

2. Quoique d'ordinaire les dieux en général, aussi bien qu'Indra en particulier, soient considérés comme faisant la lumière, X, 66, 1 et *passim*.

chose puisse sembler à première vue, un combat pour la lumière : « 8. Et tu as accompli cet exploit, ô Indra, cette œuvre héroïque, de frapper la méchante femme, la fille du ciel. — 9. La fille du ciel, l'aurore pleine d'orgueil, toi, réellement grand, ô Indra, tu l'as brisée. — 10. L'aurore, effrayée, s'est élancée hors de son char brisé, quand le mâle l'a frappée. — 11. Son char est resté complètement brisé sur la Vipâç[1] ; elle s'est élancée du haut du ciel[2] ». On voit que l'aurore a ici, comme les dieux auxquels Indra livre bataille, un caractère quasi démoniaque. C'est que le phénomène qui annonce, plutôt qu'il ne fait le jour, semble parfois le retarder par sa trop longue durée. Cette idée est formellement exprimée au vers V, 79, 9 : « Brille, fille du ciel, *ne laisse pas traîner ton œuvre en longueur*, de peur que, pareil à un voleur perfide, le soleil ne te brûle de son éclat. » Dans notre mythe, c'est Indra qui joue le rôle du soleil, ou qui, du moins, fraye un passage à l'astre du jour à travers l'aurore. Dans l'une des formules mêmes qui nous le montrent brisant avec sa foudre le char de l'aurore, nous lisons « qu'il fend avec les rapides celles qui ne le sont pas » ; II, 15, 6. Les « rapides » sont probablement les prières des A*n*giras ou, plus généralement, des anciens sacrificateurs que nous verrons intervenir, à titre d'auxiliaires, dans les combats du dieu. Celles qui ne sont pas « rapides » doivent être les aurores elles-mêmes, peut-être aussi les eaux, puisque le même passage mentionne encore, ainsi que nous l'avons remarqué déjà[3], une rivière céleste.

Ainsi, l'aurore que combat Indra est une aurore trop lente, et que sa lenteur fait assimiler à la nuit. L'apparition du soleil est une victoire qu'Indra remporte sur elle, autant que sur les ténèbres. Bref, l'action du dieu guerrier, quand elle s'exerce sur les phénomènes solaires, a toujours pour objet la conquête de la lumière[4], comme elle a toujours pour objet, dans les phénomènes météorologiques, la conquête des eaux.

On peut rattacher à l'un et à l'autre ordre de phénomènes l'œuvre par laquelle Indra soutient les mondes, II, 12, 2 ; 15, 2 ; 17, 5 et *passim*, étaye le ciel et la terre, X, 89, 4, ou, selon

1. Ici, probablement, une rivière céleste.
2. Littéralement, « du lieu éloigné », *parâvatah*.
3. Page 192.
4. Nous reviendrons encore sur ce point, à propos du combat d'Indra contre Çush*n*a.

l'expression du vers X, 44, 8, les deux coupes, en les séparant, élargit la terre en étayant le ciel, VIII, 78, 5[1]. Les deux mondes, qui paraissent rétrécis et confondus pendant la nuit, semblent élargis et séparés au lever du jour, et certaines formules nous montrent en effet Indra, en même temps qu'il élargit, sépare ou étaye le ciel et la terre, « faisant briller le soleil », VIII, 3, 6, « engendrant le soleil et l'aurore », III, 32, 8, « ouvrant les ténèbres avec l'aurore et le soleil », I, 62, 5. Le rapport entre les deux œuvres est mieux marqué encore au vers X, 134, 1, où il est dit qu'Indra a élargi les deux mondes « comme l'aurore », et au vers VIII, 12, 7, portant qu'il les a « fait croître comme le soleil ». Le vers X, 111, 5, enfin, porte expressément qu'Indra a étendu, c'est-à-dire agrandi le ciel, « tout grand qu'il est », avec le soleil, et le soleil est peut-être aussi « l'étai » avec lequel il le soutient. Mais la victoire d'Indra dans l'orage a les mêmes effets que le lever du jour. Elle aussi rouvre l'espace, un instant fermé par la nuée, qui s'étend entre la terre et le ciel, et au vers I, 103, 2, la formule : « Indra a soutenu et élargi la terre » est immédiatement suivie de cette autre : « D'un coup de foudre il a répandu les eaux ; » cf. VII, 20, 4 et V, 31, 6. Ajoutons, pour justifier le rapprochement de cette nouvelle œuvre d'Indra et de ses autres exploits, tant solaires que météorologiques, que « la séparation » et « l'étayement » du ciel et de la terre sont quelquefois donnés comme le résultat de sa victoire sur un démon, V, 29, 4, qui les avait enveloppés, VIII, 6, 17, que le ciel et la terre étaient « cachés », VIII, 85, 16, comme la lumière et les eaux, et qu'Indra a dû les trouver, *ibid.*, et les conquérir comme elles, III, 34, 8. La formule la plus caractéristique est peut-être celle du vers II, 13, 5, d'après laquelle Indra, en frappant le démon et en délivrant les eaux, a « fait voir le ciel à la terre ».

§ IV. — LA CONQUÊTE D'AGNI ET DE SOMA.

Dans l'étude que nous avons consacrée aux fonctions solaires d'Indra, nous avons vu le soleil compris, avec les aurores, au nombre des dons et des conquêtes du dieu. Précé-

1. Cf. les formules qui font d'Indra le « père » du ciel et de la terre, plus haut, p. 162.

demment, dans des formules où figurait la vache, soit comme représentation directe, soit comme image terrestre des aurores et des eaux du ciel, nous avions rencontré aussi le cheval. Le cheval pouvait, comme la vache, rappeler ses prototypes célestes, c'est-à-dire le soleil et aussi l'éclair. Le cheval dont Indra « fend l'étable », en même temps que celle de la vache, VIII, 32, 5, cf. 34, 14, a dû être, au moins à l'origine, un animal mythique, et son étable rappelle celle du soleil qu'Indra fait briller aux regards des hommes, VIII, 6, 25. Ajoutons que les éléments mâles des phénomènes célestes figurent encore, dans des formules analogues, sous les noms d'Agni et de Soma. L'un des résultats de la victoire d'Indra sur le démon Ahi a été de faire briller les feux, *agnayah*, et Soma, VIII, 3, 20. Indra a engendré Agni, III, 31, 15, entre deux pierres, qui représentent sans doute les deux mondes, II, 12, 3; il a trouvé Agni caché dans les eaux, X, 32, 6. Mais, surtout, il a conquis le Soma en même temps que les vaches, I, 32, 12, cf. X, 138, 2 ; il l'a volé pour le boire[1], cf. III, 48, 4; VIII, 4, 4. C'est le Soma qu'il a choisi pour prix de sa victoire sur le démon, III, 36, 8. Après cette victoire, le Soma lui a appartenu, à lui seul, VII, 98, 5 ; il en a été le « roi », VI, 20, 3. Il l'a fait sortir, comme les vaches, de l'enveloppe (*apâvrinot*) qui le retenait, III, 44, 5. Il a trouvé dans le ciel l'ambroisie cachée, VI, 44, 23, ou, selon l'expression du vers III, 39, 6, il a trouvé dans le séjour de la vache la liqueur cachée qui a « des pieds » et « des sabots », c'est-à-dire le Soma, sous la figure du cheval. C'est aussi Indra qui a mis dans les vaches, VIII, 32, 25, dans les vaches « crues », VIII, 78, 7, noires ou rouges, I, 62, 9, cf. VIII, 82, 13, auxquelles il « ouvre les portes », VI, 17, 6, c'est-à-dire dans les nuages ou dans les nuits et dans les aurores, le lait brillant et « cuit », la « grande splendeur cachée dans leurs entrailles », III, 30, 14, qui, comme nous avons eu l'occasion de le remarquer déjà[2], n'est autre qu'Agni ou Soma lui-même.

En somme, tous les éléments des phénomènes célestes, les mâles ainsi que les femelles, figurent dans le mythe d'Indra, comme conquis et communiqués aux hommes par ce dieu à la fois guerrier et libéral. Il nous reste, après avoir énuméré

1. Cf. plus bas, p. 246, les passages qui nous montrent Indra buvant le Soma dans le ciel, le buvant dès sa naissance.

2. Page 83 et notes 2 et 3.

les trésors dont il s'empare et qu'il distribue, à parler des ennemis auxquels il les ravit.

SECTION IV.

Les ennemis d'Indra.

§ Ier. les Vritras, Ahi-Vritra.

Le nom le plus ordinaire de l'ennemi ou des ennemis combattus et détruits par Indra est *vritra*, d'où la qualification de *vritra-han* que les *R*ishis donnent à ce dieu, tantôt comme une épithète de nature, I, 16, 8; 84, 3; 186, 6; III, 30, 5; 31, 14; 52, 7; V, 40, 4; VI, 45, 5; 47, 6; VIII, 1, 14; 2, 26; 4, 11; 6, 40; 13, 15; 24, 8; 27, 8; 33, 1 et 14; 50, 15; 55, 9; 67, 7; 82, 4; 15, 18; 20 et 33; 86, 4; IX, 98, 10; 113, 1; X, 74, 6; 152, 2; 153, 3; cf. I, 100, 2, tantôt en insistant sur l'idée des combats qu'il livre, ou auxquels il prend une part quelconque, I, 81, 1; III, 47, 2; 54, 15; VII, 31, 6; 32, 6; VIII, 32, 11; 45, 25; 46, 13; 51, 11; 55, 10; 59, 1; 79, 1; 85, 19; X, 103, 10; 133, 1; 138, 5, et qui sont eux-mêmes désignés souvent par les termes de *vritra-hatya*, I, 52, 4; IV, 24, 2; VI, 23, 2; 25, 1; 36, 2; VII, 19, 10; VIII, 52, 12; X, 22, 10; de *vârtra-hatya*, III, 37, 1 et de *vritra-tûrya*, VI, 18, 6; 34, 5; 38, 5, rapprochés quelquefois de celui de *vritra-han*, VIII, 24, 2; 37, 1. Cette épithète, *vritra-han*, appartient en propre à Indra, le *vritra-han* par excellence, *jyeshtha*, VIII, 59, 1, le *vritra-han-tama* (superlatif de *vritra-han*), V, 35, 6; 40, 1; VIII, 3, 17; 6, 37; 24, 7; 82, 30 et 32; 86, 5, à lui dont les dieux reconnaissent la supériorité dans le *vritra-hatya*, VI, 25, 8, à lui enfin qui est né, VIII, 78, 5, et qui a grandi, X, 55, pour le *vritra-hatya*. Elle suffirait, à elle seule, pour le caractériser, et l'auteur du curieux hymne VIII, 29, où les principaux dieux védiques, sans être nommés, sont successivement désignés par leurs attributs essentiels, ne trouve rien de mieux, pour désigner Indra, que de dire, au vers IV : « Il y en a un qui porte la foudre placée dans sa main, et, avec cette foudre, il frappe les Vritras. » Si la qualification de *vritra-*

han, et même celle de *vritra-han-tama*, sont aussi données, et, plus généralement, si la victoire sur un ennemi désigné par le nom de *vritra* est rapportée également à d'autres dieux, c'est que ces dieux, Agni, Soma, B*r*ihaspati, les Maruts, sont, comme nous le verrons, les alliés ordinaires d'Indra et ses compagnons dans un exploit qui est, avant tout, le sien [1].

Nous trouvons, à côté du composé *vritra-han*, les éléments de ce composé, au vers VIII, 78, 3 : « Que le *Vritrahan* frappe *Vritra !* » cf. X, 152, 3, et au vers VIII, 17, 9: « O *Vritrahan*, frappe les *vritras*, » cf. *ibid.* 8. On voit par là que notre mot est susceptible de deux interprétations; le premier terme du composé pouvant être pris soit au singulier, soit au pluriel. Et, de même qu'il peut signifier « meurtrier de V*r*itra » ou « du *vritra* » et « meurtrier des *vritras* », le composé *vritra-hatya* et ses synonymes peuvent aussi signifier « meurtre, défaite de V*r*itra », ou « du *vritra* », ou « des *vritras* ».

Qu'on choisisse d'ailleurs le singulier ou le pluriel, le mot *vritra* pourra, dans l'un et l'autre cas, désigner tantôt un ennemi mythique, tantôt un ennemi réel, humain. En effet, lors même que ce mot, construit séparément dans la phrase, porte la désinence distinctive du singulier ou du pluriel, l'emploi du pluriel, I, 4, 8; 7, 5; 53, 6 ; III, 30, 4 et 22 ; VI, 26, 8; 44, 14 ; VII, 23, 3; 30, 2; 83, 9; IX, 109, 14, n'en exclut pas, comme on le verra, l'application à l'ennemi mythique, quoique celui-ci soit plus souvent nommé au singulier, et l'emploi du singulier, I, 80, 10; IV, 17, 8; V, 42, 5; VII, 20, 2; 21 6; VIII, 2, 32 et 36; X, 104, 10, pouvant s'expliquer dans le sens collectif, n'est pas par lui-même plus caractéristique.

Il ne faudrait pas croire non plus que l'emploi du présent, I, 102, 7 ; IV, 17, 19 ; VI, 56, 2; 57, 3; VII, 22, 2 ; 83, 9; 85, 3; VIII, 15, 3 et 11; 17, 8; 51, 8; 79, 4 et 5; 84, 9 ; 88, 6 ; IX, 1, 10, ni même celui de l'impératif, ou du subjonctif faisant fonction d'impératif ou de futur, ou de tout autre tour équivalent, III, 37, 5; IV, 22, 9; 24, 10; VI, 37, 5; VIII,

1. C'est, semble-t-il, abusivement que l'épithète *vritra-han-tama* est donnée aux Açvins, VIII, 8, 9 et 22, cf. VIII, 9, 4, qui ne sont pas des dieux guerriers. Quand un poète donne au couple formé d'Indra et de Varu*n*a l'épithète équivalente *vritra-turâ*, VI, 68, 2, cf. VII, 83, 1, il attribue à ce couple une qualification qui ne convient qu'à l'un des dieux qui le composent. En revanche, Indra est, aux vers VI, 68, 3; VII, 83, 9; 85, 3, expressément opposé à Varu*n*a, en tant que meurtrier de V*r*itra ou des V*r*itras (voir quatrième partie, vol. III, p. 139-149).

17, 9; 78, 3; 82, 7; IX, 23, 7; X, 116, 1; 152, 3, cf. I, 23, 9, dans les formules qui célèbrent les exploits d'Indra ou qui invitent ce dieu à les renouveler, limite l'application du mot *vritra*, soit singulier, soit pluriel, aux ennemis terrestres. Nous verrons, en effet, que les exploits d'Indra contre le démon Vritra se renouvellent sans cesse, comme les phénomènes dont ils sont l'expression mythique. Il ne coûtait rien non plus aux *R*ishis de considérer ces phénomènes, malgré leur généralité, comme se produisant tout particulièrement pour le sacrificateur, ou même grâce à son intervention [1]. Les détails de ce genre, dans les formules relatives aux combats d'Indra contre un ennemi désigné par le nom de *vritra*, IV, 21, 10; X, 28, 7; 42, 5; Vâl. 1, 2, cf. I, 106, 6, ne nous interdiraient donc pas non plus par eux-mêmes une application de ces formules aux combats célestes. La victoire remportée sur les démons aurait pu même, comme on le verra, être directement attribuée au sacrificateur, aidé d'Indra [2], V, 37; 4; VII, 48, 2, cf. III, 53, 11; VI, 25, 6; 33, 1; VII, 19, 3; 32, 15; VIII, 21, 12; 89, 2.

Il y a cependant des cas où le mot *vritra* ne peut guère être appliqué qu'à des ennemis terrestres. Tels sont ceux où Indra [3] est invoqué contre deux sortes de *vritra*, cf. VI, 19, 13, les *A*ryas et les Dâsas, VI, 22, 10; 33, 3. Nous montrerons, il est vrai, que le mot *dâsa* est lui-même équivoque, comme le mot *vritra*, qu'il peut désigner des démons aussi bien que les peuples de race non aryenne. Mais l'opposition du nom des *A*ryas [4] le précise suffisamment dans le second sens, et ce rapprochement des deux noms et de celui de *vritra* nous montre en même temps que le dernier pouvait être appliqué même à l'ennemi de race aryenne. Il arrive aussi quelquefois que la description du combat, livré d'ailleurs par les hommes eux-mêmes, renferme des détails qui paraissent bien s'appliquer à un combat réel; par exemple, la lutte

1. Voir, plus bas, chapitre II.

2. Ou d'Indra et Agni, VI, 60, 1; d'Agni seul, VI, 13, 3; d'Indra et Vâyu, VII, 92, 4; d'Indra et Varu*n*a, IV, 41, 2; des Maruts, VII, 58, 4; de Manyu, X, 83, 7.

3. Des formules analogues sont adressées à Indra et Agni, VI, 60, 6; à Agni seul, X, 69, 6; à Indra et Varu*n*a, VII, 83, 1.

4. Quoique, à la rigueur, ce nom pût aussi s'appliquer aux dieux opposés aux démons (Indra le reçoit au vers V, 34, 6, où il est opposé au Dâsa), et que le mal vienne quelquefois de certains dieux, aussi bien que des démons (voir la quatrième partie).

corps à corps (*littéralement*, le pugilat), l'usage des chevaux, etc., I, 8, 2, cf. VI, 26, 2 ; 46, 1.

Beaucoup plus souvent, les détails qui peuvent servir à déterminer l'application du nom de *vritra* suggèrent, au contraire, l'idée d'un ennemi mythique, d'un démon.

Tout d'abord, le mot *vritra* figure dans des énumérations comprenant différents noms de démons que nous retrouverons plus loin, I, 103, 8 ; II, 11, 18 ; III, 30,8 ; VIII, 32, 26 ; X, 48, 8.

C'est certainement le démon, et non un ennemi terrestre, qui a fait fuir les dieux quand ils ont abandonné Indra, VIII, 85, 7. Plus généralement, il faut appliquer aux combats d'Indra contre le démon les formules où les dieux, et particulièrement les Maruts, interviennent, soit pour l'exciter, III, 32, 4, pour lui donner, comme ailleurs les sacrificateurs terrestres, la force d'accomplir ses exploits, III, 47, 3 ; X, 55, 7, soit simplement pour le mettre en avant, VIII, 12, 22, pour le choisir comme unique combattant, IV, 19, 1, ou pour se joindre à lui comme alliés, X, 113, 2. Si les hommes, en effet, peuvent jouer dans les combats célestes un rôle qui les assimile aux dieux, les dieux ne jouent pas inversement, dans les combats terrestres, un rôle qui les assimilerait aux hommes.

L'ennemi vaincu par des sacrificateurs humains, au vers I, 36, 8, cf. 7, est aussi le démon, puisque le résultat de cette victoire est la conquête des deux mondes et des eaux. Les eaux coulent également à la suite du combat heureux livré par Indra à V*r*itra dans l'intérêt, soit de Purukutsa, I, 174, 2, soit de Manus, I, 52, 8 ; cf. I, 165, 8; II, 20, 7. En même temps, le soleil apparaît dans le ciel, I, 51, 4 ; 52, 8, ainsi que l'aurore, I, 32, 4. Il est dit d'Indra, frappant V*r*itra pour Manu ou pour l'homme, que c'est lui qu'il faut invoquer dans le combat pour la conquête du soleil, II, 19, 4.

Les eaux et la lumière sont le prix ordinaire des victoires mythiques et, particulièrement, de celles qu'Indra remporte sur le démon V*r*itra. L'épanchement des eaux surtout est un détail qu'on retrouve fréquemment dans les formules où elles sont célébrées, I, 52, 2; 56, 5 = 85, 9 ; 56, 6 ; 61, 12 ; 165, 8 ; III, 32, 6 ; IV, 18, 7 ; VIII, 6, 13 ; 65, 3 ; X, 104 ; 9; 147, 1, et, comme nous l'avons annoncé plus haut, cet exploit d'Indra se renouvelle sans cesse. D'après le vers IV, 19, 8, bien des aurores et bien des automnes, c'est-à-dire bien des années, ont vu Indra frapper V*r*itra et délivrer ainsi les rivières que le

démon retenait prisonnières, pour les faire couler sur la terre. Au vers VIII, 78, 4, il est invité, par l'intermédiaire des dieux Maruts, à reproduire le même exploit dans l'avenir, c'est-à-dire toujours à frapper Vritra, à faire couler les eaux, et, en même temps, à conquérir la lumière[1].

Si le butin de ces combats consiste souvent en vaches, c'est que la vache est, comme on sait, dans la mythologie védique, la représentation consacrée des aurores et des eaux. Les « vaches des nuits », qu'Indra fait apparaître quand il a vaincu Vritra, III, 34, 3, sont sans doute les aurores sortant des ténèbres. Au vers X, 89, 7, les vaches dont il s'empare en brisant la montagne ne diffèrent probablement pas des rivières auxquelles il ouvre un lit en brisant les forteresses de Vritra, c'est-à-dire des eaux célestes. Car, si les rivières terrestres passent pour avoir été elles-mêmes délivrées par Indra, dans sa lutte contre Vritra, III, 33, 6, c'est qu'on se les représente comme descendues du ciel, ainsi que les eaux qu'elles roulent. Dans l'hymne I, 32, où la victoire d'Indra sur Vritra[1] est longuement célébrée, les eaux qu'il fait couler en fendant le sein des montagnes, c'est-à-dire des nuages (vers I)[2] sont comparées à des vaches (vers II et XI, cf. XII). Il en est de même, au vers I, 61, 10, des rivières délivrées par Indra du démon Vritra qui les « enveloppait ».

Nous devons nous arrêter à cette dernière expression et en rapprocher les expressions analogues. On lit souvent, dans les formules relatives au combat d'Indra contre Vritra, que ce dernier avait enveloppé, *vritvî*, I, 52, 6, *vavrivâmsam*, II, 14, 2; III, 32, 6; IV, 16, 7; VI, 20, 2; IX, 61, 22, les eaux, et il y reçoit aussi l'épithète *nadî-vrit* « qui enveloppe les rivières », I, 52, 2; VIII, 12, 26. Toutes ces expressions sont autant d'allusions au nom de *vritra*, formé de la racine *vri* et signifiant proprement l' « envelopppeur ». C'est par un jeu étymologique du même genre qu'on dit d'Indra, vainqueur de Vritra, qu'il a « enveloppé l'envelopppeur », III, 34, 3, qu'il lui a « apporté » un lien[3], II, 30, 2, et qu'il a ouvert,

1. Au vers VIII, 15, 6, les eaux qu'Indra est prié de conquérir « de jour en jour » pour les chantres qui le louent « maintenant » comme autrefois, sont sans doute aussi celles qu'il conquiert sur le démon Vritra, « leur époux »; c'est, du moins, ce qu'on peut induire l'épithète *vrishapatnîh*, rapprochée de *hatavrishnîh*, IV, 17, 3.

2. Appelé aussi Ahi; voir plus bas, p. 204.

3. Cf. l'emploi de la racine *bhri* avec l'accusatif du nom de l'arme, I, 32, 9; II, 30, 3. Le sens que je donne au mot *sina*, en le rattachant à la racine *si*

« développé, *apa vri* », la cachette des eaux, I, 32, 11 ; 51, 4, l'étable, VIII, 55, 3 ; X, 28, 7, les portes, III, 31, 21, qui retenaient les vaches prisonnières.

« L'envelopppeur » des eaux, cf. I, 32, 3 ; IV, 19, 5 et 8, ou, comme on appelle encore V*r*itra, le *paridhi*, « l'enceinte » des rivières, III, 33, 6, représente-t-il le nuage ? Il ne faut pas oublier que, en général, les nuées sont confondues avec les eaux elles-mêmes, ou en sont distinguées tout au plus comme les vaches du lait qu'elles donnent. Le démon, il est vrai, pourrait être le nuage qui ne donne pas ses eaux, et il est probable que, en effet, le nuage est entré pour quelque chose dans la conception mythique de V*r*itra. Mais le nuage lui-même est le plus souvent caché pendant la sécheresse, et si « l'enveloppeur » des eaux représente le séjour où elles sont retenues, il doit être identifié plutôt avec ce réceptacle invisible, avec ce monde mystérieux qui retient, avec les eaux elles-mêmes[1], le nuage qui les renferme. En fait, un passage, I, 54, 10, où Indra est représenté délivrant les eaux contenues dans une enveloppe (*vavri*), qui n'est autre sans doute que V*r*itra, place dans le ventre du démon non plus les eaux seulement, mais la « montagne », c'est-à-dire le nuage.

Distingué, en tant qu'être animé, du lieu invisible qu'il paraît personnifier, V*r*itra a une retraite mystérieuse, *ninya*, d'où s'échappent les eaux quand elles ont été délivrées par Indra, I, 32, 10 ; il est couché au fond, c'est-à-dire dans la partie la plus reculée de l'espace, *rajaso budhnam âçayat*, I, 52, 6, sur un plateau élevé, I, 80, 5, d'où Indra le fait tomber, VIII, 3, 19, en même temps qu'il fait couler les eaux, I, 80, 5, ou, dans le langage mythique, qu'il chasse les vaches de la montagne, VIII, 3, 19. Bref, la conception de V*r*itra rappelle celle de la mère, ou mieux, puisqu'il s'agit d'un être mâle, celle du père *caché*[2]. On verra, dans la quatrième partie[3], qu'il

« lier », lui convient également dans ses deux autres emplois, au vers III, 62, 1, adressé à Indra accompagné de Varu*n*a (le dieu qui enveloppe comme le démon V*r*itra, voir quatrième partie), « Vous enlevez le lien à vos amis, (*sakhibhyah* à l'ablatif,) vous les délivrez », et au vers I, 61, 4, où le composé *tatsina* signifie que l'hymne est un lien qui retient Indra. MM. R. et Gr. ne peuvent, au vers II, 30, 2, maintenir le sens donné à notre mot par le Nirukta qu'en traduisant un datif comme un ablatif.

1. Et la lumière. Il n'est pas inutile de remarquer, à propos du nom de V*r*itra, que l'épithète « enveloppante » est donnée aussi à l' « obscurité » I, 173, 5.

2. Voir plus haut, p. 102.

3. Vol. III, p. 58 et suiv., 142 et suiv. Aux arguments qui y seront donnés

s'est produit quelquefois une confusion véritable de notre démon avec des dieux dont le caractère participe plus ou moins de celui du père caché, et particulièrement avec Tvashtri et même avec Varuna, dont le nom paraît avoir eu, du moins aux yeux des Rishis védiques, le même sens étymologique que celui de Vritra. Une idée de malveillance s'attache aisément à la notion d'une puissance mystérieuse s'exerçant dans le monde invisible et fermé, dont les Rishis font tour à tour la demeure de ces dieux et celle du démon.

Il y a cependant aussi des textes qui attribuent au démon plusieurs séjours. Les forteresses que nous avons déjà rencontrées au vers X, 89, 7 sont, d'après le vers VII, 19, 5, au nombre de quatre-vingt-dix-neuf, cf. VIII, 82, 2, auxquelles s'en ajoute encore une centième, et, indépendamment des raisons qu'on peut avoir de considérer, en général, les nombres mythiques comme correspondant à l'ensemble des parties de l'univers[1], il faut tenir compte, pour apprécier celui-ci, des vers I, 80, 2 et 4, d'après lesquels Indra, pour répandre les eaux, a dû chasser Vritra, non seulement des eaux elles-mêmes, c'est-à-dire de l'atmosphère, mais encore des deux autres mondes, de la terre et du ciel. La multiplicité des séjours n'a d'ailleurs rien qui contredise le rapprochement du personnage du démon et du père caché. Nous avons constaté, en effet, que celui-ci a des formes multiples, et nous avons signalé, dans ce fait, une sorte de confusion du père avec l'élément du feu, ordinairement considéré comme son fils. Une confusion du même genre, entre l'élément du feu et le démon, était au moins possible. Le feu, comme on l'a vu, passe quelquefois pour s'être dérobé volontairement à l'attente des hommes, et prend ainsi un caractère malveillant. Il est même comparé alors à un voleur qui se cache avec le bétail qu'il a volé, I, 65, 1, ce qui permet de croire qu'on le considère comme retenant prisonnières les vaches célestes, c'est-à-dire les aurores ou les eaux. On dit aussi du feu caché qu'il est sans pieds, sans tête, et qu'il cache ses extrémités, IV, 1, 11, ce qui le rend assez semblable au démon Vritra, sans pieds et sans mains, I, 32, 7; III, 30, 8. D'autre part, bien

à l'appui d'une confusion des personnages de Vritra et de Tvashtri, on peut ajouter les vers X, 50, 2, et III, 36, 8, d'où il résulte qu'Indra boit le Soma chez Vritra, au milieu des eaux, comme chez Tvashtri, qu'il le boit après avoir frappé Vritra, sur lequel il l'a sans doute conquis, comme il le conquiert sur Tvashtri.

1. Voir plus haut p. 129 et suiv.

que la foudre, c'est-à-dire le feu céleste conçu comme une arme, soit dans les mains d'Indra, et lui serve à frapper V*r*itra, I, 32, 7; 33 13; 52, 6 et 8; 61, 6; 10 et 12; 63, 4; 80, 5; 12 et 13; IV, 16, 7; 17, 3; VI, 17, 1; 18, 9; 68, 3; VII, 19, 5; VIII, 12, 26; 78, 3; 89, 7; X, 28, 7; 111, 6, en faisant trembler les deux mondes, II, 11, 9, ou, selon l'expression du vers I, 121, 11, à l'endormir, c'est-à-dire à le laisser pour mort sur la place, V*r*itra lui-même est parfois représenté comme ayant à sa disposition le tonnerre, I, 80, 12, et l'éclair, I, 32, 13. Enfin ce personnage « couché sur les eaux » I, 121, 11; II, 11, 9, cf. I, 32, 8 ressemble fort à Apâm Napât, à Agni, fils des eaux, quand on lui donne pour mère une certaine Dânu, I, 32, 9, qui est comparée à une vache, *ibid.*, et dont le nom signifie « torrent [1] ». Comme le feu aussi, il est le « mâle » des eaux qu'Indra fait couler en le frappant, IV, 17, 3, et que V*r*itra « entretient » *bibhratam*, X, 113, 6, ainsi qu'un époux, *bhartri*, bien qu'on l'appelle aussi un « eunuque ». Cette dernière qualification lui est donnée par opposition au mâle Indra, I, 32, 7, qui lui-même, en le combattant, se revêt du nuage, II, 30, 3, et devient à son tour le maître, IV, 16, 7, le roi, X, 124, 8, des eaux qu'il fait couler, ou qui, d'elles-mêmes, s'écartent avec dégoût de V*r*itra pour le suivre, *ibid.*

La confusion, d'ailleurs purement accidentelle et toujours passagère, du démon, soit avec le personnage du père, soit avec celui du fils, autrement dit du feu caché, se produit aussi sous un autre nom dont nous ne pouvons plus longtemps différer l'étude, le nom d'*ahi*.

Ce mot, dont le sens propre est « serpent [2] », et qui entre comme premier terme dans des composés correspondant à *vritra-han* et à *vritra-hatya*, *ahi-han*, épithète d'Indra [3], II, 13, 5; 19, 3; 30, 1, et *ahi-hatya*, désignant un combat livré par le même dieu, I, 61, 8; 130, 4; 165, 6; III, 32, 12; 47, 4, paraît n'être qu'un nom particulier de V*r*itra [4]. C'est ce qu'on peut conclure déjà de formules telles que « Le V*r*itra-han a frappé Ahi », VIII, 82, 2, et « Ayant frappé V*r*itra, ô Indra,

1. Voir plus bas, p. 220, et cf. particulièrement le nom de « fils du nuage » donné au démon nommé Dânava, V, 32, 4.

2. Il est employé comme nom commun au vers VI, 75, 14.

3. Et d'un cheval mythique, I, 117, 9; 118, 9; IX, 88, 4 (cf. VII 38, 7, cf. aussi II, 38, 3), sur lequel nous reviendrons dans la troisième partie.

4. V*r*itra est aussi appelé le sanglier, *varâhu*, I, 121, 11.

tu as fait couler les rivières englouties par Ahi », IV, 17, 1. L'identité des deux personnages est évidente aussi dans l'hymne I, 32, où l'ennemi vaincu par Indra est appelé tour à tour Ahi (vers I, 2, 13, 14), et V*r*itra (vers VII, 9, 10). Nous lisons au vers VIII que V*r*itra avait enveloppé les eaux et que, après la victoire d'Indra, Ahi est resté gisant « au pied » de ces eaux; au vers XI que les eaux avaient Ahi pour gardien, et qu'Indra, ayant frappé V*r*itra, a ouvert le réservoir où elles étaient enfermées. Il est clair que les noms d'Ahi et de V*r*itra sont employés là comme des synonymes. On ne peut douter non plus que le V*r*itra « le plus V*r*itra » du vers V, soit le même que « le premier-né des Ahis » des vers III et IV. Enfin, dans un certain nombre de passages les noms d'Ahi et de V*r*itra sont construits en apposition et forment une expression unique qu'on pourrait traduire « le serpent V*r*itra », I, 51, 4; 80, 13; VI, 20, 2; 72, 3; X, 113, 3 et 8.

A cela il faut ajouter que, là même où le nom d'Ahi figure seul, les détails de la victoire remportée sur lui par Indra sont les mêmes que ceux de la victoire remportée par le même dieu sur V*r*itra. Ce démon qui succombe sous ses coups, V, 31, 4 et 7; VIII, 85, 5, etc., qu'il frappe de sa foudre en faisant trembler le ciel, VI, 17, 9, avait d'abord, comme V*r*itra, effrayé les dieux, VIII, 82, 14, cf. I, 52, 10. C'est en frappant Ahi, aussi bien qu'en frappant V*r*itra, qu'Indra fait couler les eaux, I, 103, 2; II, 30, 1; V, 29, 2; X, 133, 2, et délivre les sept rivières, II, 12, 3; IV, 28, 1, ou, ce qui a le même sens dans le langage mythologique, qu'il conquiert les vaches, V, 29, 3. Le vers X, 48, 2 le représente, par une figure encore plus hardie, « engendrant les vaches hors d'Ahi », c'est-à-dire les arrachant au démon qui les retenait, au gardien des eaux assimilées à des vaches, I, 32, 11. L'idée que les eaux délivrées par Indra avaient été « enveloppées » par Ahi est exprimée aussi par différentes racines, II, 11, 2; III, 32, 11; VI, 72, 3; VII, 21, 3, entre autres par cette même racine *vri*, II, 19, 2, dont est formé le nom de *vritra*. Indra brise avec la foudre, qui est son arme contre Ahi, I, 80, 1; 103, 2 et 7; 130, 4; III, 32, 12; IV, 17, 7; 19, 3; 22, 5; V, 29, 2; 32, 2; VI, 17, 10; X, 96, 4, aussi bien que contre V*r*itra, l'enceinte où les rivières étaient retenues par le serpent, III, 33, 7. Plus généralement, nous voyons que la défaite d'Ahi, comme celle de V*r*itra, IV, 21, 10, a pour effet d'ouvrir l'espace, *varivas*, VI, 18, 14. Il est bon de remarquer, à ce propos,

que les *R*ishis védiques ne pouvaient méconnaître la parenté du mot *ahi* avec le mot *amhas*, qui signifie proprement « angoisse », et s'oppose naturellement à *varivas* « le libre espace [1] ». On dit aussi que les rivières avaient été « englouties, avalées » par Ahi, IV, 17, 1 ; X, 111, 9. Ce terme rappelle « les mâchoires » de V*r*itra brisées par Indra, I, 52, 6 ; X, 152, 3, et l'épithète *vritra-khâda* « dévorant V*r*itra », donnée au même dieu [2], III, 45, 2 ; 51, 9, dont on dit aussi, du reste, qu'il dévore Ahi, X, 113, 8. Indra « dévore » le « dévorant », comme il « enveloppe » l' « enveloppeur », et l'enveloppeur et le dévorant ne sont qu'un seul et même démon.

Or ce démon qui, sous le nom de V*r*itra, quoique confondu parfois avec des personnages divins, n'est jamais élevé lui-même au rang d'un dieu [3], est, sous le nom d'Ahi, invoqué, dans un certain nombre de formules, en compagnie de différents dieux, c'est-à-dire traité lui-même comme un dieu véritable [4]. Ce nom est, il est vrai, dans les formules de ce genre, I, 186, 5 ; II, 31, 6 ; IV, 55, 6 ; V, 41, 16 ; VI, 49, 14 ; 50, 14 ; VII, 35, 13 ; 38, 5 ; X, 64, 4 ; 66, 11 ; 92, 12, toujours accompagné de l'épithète *budhnya*, dérivée du mot *budhna* « fond ». Mais cette épithète, sur laquelle les vers VII, 34, 16, cf. 17 et X, 93, 5 insistent en plaçant Ahi Budhnya « au fond des rivières, dans l'espace », ou simplement « dans les fonds », convenait très bien à un démon que nous avons vu, sous le nom de V*r*itra, « couché au fond de l'espace », I, 52, 6. L'une des divinités les plus fréquemment rapprochées d'Ahi Budhnya est Aja Ekapâd, « le non-né à un seul pied », II, 31, 6 ; VI, 50, 14 ; VII, 35, 13 ; X, 64, 4 ; 66, 11, dans lequel nous reconnaîtrons [5] l'une des formes de ce personnage

1. Indra donne l'espace, *varivas*, IV, 24, 2 et 6 ; VI, 18, 14 ; VII, 27, 5 ; X, 42, 11, *urum lokam*, VI, 23, 7 ; 47, 8, *u lokam*, VI, 23, 3, et reçoit à ce titre le nom de meurtrier d'Ahi, VI, 18, 14.

2. Et à B*r*ihaspati, X, 65, 10.

3. Ce sont plutôt Tvash*t*ri et Varu*n*a qui paraissent devenir passagèrement des démons par leur assimilation à V*r*itra. (Voir III, p. 58 et suiv., 147 et suiv.) V*r*itra est toujours le contraire d'un dieu, un *a-deva*, X, 111, 6, dont le caractère démoniaque s'oppose à celui des eaux « divines » qu'il enveloppe, III, 32, 6.

4. Remarquons encore que la « magie », *mâyâ*, les ruses d'Ahi sont attribuées aux dieux, VI, 52, 15 ; X, 63, 4, cf. I, 3, 9 ; 64, 8 et 9 et V, 33, 5 (avec la correction de M. Grassmann). Peut-être peut-on voir aussi une indication du caractère divin d'Ahi dans la frayeur qu'Indra éprouve après l'avoir tué, I, 32, 14.

5. Vol. III, p. 20 et suiv.

du père auquel Vritra a été quelquefois assimilé. Mais c'est surtout avec le fils, avec le feu caché, que le même démon paraît avoir été, dans une certaine mesure, confondu sous le nom d'Ahi. Je n'insisterai pas sur la multiplicité de ses séjours, sur ses quatre-vingt-dix-neuf forteresses, VIII, 82, 2, correspondant aux quatre-vingt-dix-neuf rivières qu'Indra traverse après l'avoir vaincu, I, 32, 14; sur les sept pentes de montagnes où il est couché, IV, 19, 3, cf. 17, 7 et I, 32, 2, ni sur les passages qui, en nous montrant Ahi chassé de la terre, I, 80, 1, aussi bien que de l'atmosphère, VIII, 3, 20, pourraient servir à confirmer l'idée d'un rapport de ces nombres avec les divisions de l'espace. Tout ce qu'on peut dire de ces séjours multiples, c'est qu'ils ne conviendraient bien à un personnage représentant le père que dans la mesure où celui-ci serait confondu lui-même avec le fils [1] ; et je n'entends nullement en faire un argument direct à l'appui d'une assimilation d'Ahi à l'élément du feu, réparti entre les différentes divisions de l'univers. Ce qui est plus significatif, c'est qu'Ahi est considéré comme un fils des eaux. Non seulement, en effet, les eaux sur lesquelles il est couché, V, 30, 6; 32, 2, cf. VI, 17, 9, comme Vritra, sont désignées au vers II, 12, 11 par le mot *dânu*, c'est-à-dire par le nom attribué à la mère de Vritra dans un vers (IX) de l'hymne I, 32, où le démon est appelé indifféremment Vritra ou Ahi ; mais Ahi Budhnya qui, sinon au point de vue du culte, du moins au point de vue du mythe, est évidemment identique au démon Ahi, est expressément donné comme « né des eaux », VII, 34, 16, comme fils de ces rivières au fond desquelles il séjourne, *ibid.* Dès lors, il paraîtra d'autant plus naturel de le rapprocher d'Agni Apâm Napât, que le feu est lui-même comparé à un serpent, *ahi* [2], I, 79, 1. Ajoutons que la formule qui envoie l'ennemi à Ahi, VII, 104, 9, rappelle inévitablement celle qui envoie pareillement le mal à Trita Aptya, VIII, 47, 13-17, dans lequel nous reconnaîtrons aussi plus loin une forme d'Apâm Napât. Le fils des eaux désigné par le nom d'Ahi est « caché » dans les eaux, II, 11, 5, et il

1. Le pied unique d'Aja Ekapâd, par exemple, dont Ahi Budhnya est souvent rapproché, est le symbole d'un séjour unique (voir vol. III, p. 22-23).

2. Cf. I, 141, 7; 180, 3; V, 9, 4; VI, 2, 8 (et peut-être II, 2, 4), où le serpent est désigné par un autre mot. Les Somas sont aussi comparés à des serpents, *ahi*, IX, 77, 3. Il n'est pas inutile de remarquer qu'au vers I, 79, 1, l'épithète *dhuni* « bruyant », qui accompagne le mot *ahi*, est devenue aussi le nom d'un démon que nous retrouverons plus loin en compagnie de Cumuri.

n'en faut pas plus pour expliquer son caractère démoniaque. La victoire d'Indra consiste même quelquefois, non plus dans la destruction, mais dans la découverte, dans la conquête d'Ahi, comme au vers IV, 19, 9, où nous voyons que, grâce à Indra, l'aveugle a recouvré la vue en prenant possession d'Ahi. Il paraît évident qu'ici Ahi représente le feu, d'abord caché, puis retrouvé par Indra. Une autre raison de croire qu'Ahi, armé de l'éclair au vers I, 32, 13, a été quelquefois confondu avec l'éclair lui-même, c'est que les Maruts qui prennent, eux aussi, les éclairs, non seulement comme armes, mais comme parures[1], reçoivent, au vers I, 172, 1, l'épithète *ahi-bhânava*h « ayant l'éclat d'Ahi ».

Pour en revenir au mot *vritra*, c'est, selon toute vraisemblance, à ce démon, confondu, tantôt avec le feu caché, tantôt avec le personnage mystérieux du père, mais toujours considéré comme le voleur des trésors célestes, et particulièrement des eaux, que le nom d'« enveloppeur » a été donné d'abord, concurremment avec celui de « serpent ».

Le mot *ahi* s'emploie, en outre, au pluriel pour désigner une race de démons, IX, 88, 4; X, 139, 6, dont l'Ahi par excellence est le premier-né, I, 32, 3 et 4. Le pluriel de son synonyme *ahî* (par *î* long) désigne également des démons sur lesquels Indra conquiert les eaux et les aurores, X, 138, 1. Il faut assimiler à ces Ahis les V*r*itras à la tête desquels est placé le V*r*itra par excellence, le V*r*itra le plus V*r*itra, selon l'expression du vers I, 32, 5. On trouve le pluriel, aussi bien que le singulier du mot *vritra*, dans des énumérations comprenant différents noms de démons, VII, 19, 4; X, 49, 6. Indra livre aux V*r*itras un combat dont le résultat est encore l'épanchement des eaux, VII, 34, 3, des rivières, VIII, 85, 18, « enveloppées », *vritàn*, IV, 42, 7. Les V*r*itras qu'il doit frapper en naissant, VI, 29, 6, cf., VIII, 45, 4; 66, 3, et pour la destruction desquels il a été engendré par les dieux, III, 49, 1, doivent être aussi des démons. Dans un combat évidemment mythologique, puisqu'il y prend pour armes les os de Dadhya*n*c[2], Indra a frappé quatre-vingt-dix-neuf V*r*itras, I, 84, 13, comme nous avons vu qu'ailleurs il force les quatre-vingt-dix-neuf forteresses de V*r*itra. Les deux formules sont évidemment équivalentes. Seulement, dans la nouvelle, au

1. Voir la troisième partie.
2. *Ibid.*

lieu des séjours du démon, ce sont les formes du démon lui-même qui ont été multipliées.

Mais le nom de *vritra* a été, en outre, appliqué par extension aux ennemis réels, terrestres. Cet usage du mot, dont nous avons donné plus haut les preuves, est un nouvel exemple de la tendance des *A*ryas védiques à assimiler les événements de la vie terrestre à ceux qu'ils supposaient s'accomplir dans le ciel. Il rend équivoques une foule de passages, par exemple la plupart de ceux qui ont été cités au début de cette section, et qui paraissent à peu près indifféremment applicables soit au démon, soit à l'ennemi de la race humaine. Dans plusieurs même de ceux que nous avons rapportés au démon, des faits tels que la conquête des vaches, et même celle des eaux (des rivières), pourraient à la rigueur s'entendre au sens propre. Mais les formules qui les célèbrent dans des termes identiques à ceux qui sont consacrés pour les victoires célestes, « ouverture » de l'étable, VIII, 55, 3, ennemi « enveloppant » les eaux, II, 14, 2 et *passim*, sans parler de la foudre lancée contre cet ennemi, X, 28, 7 et *passim*, renfermeraient tout au moins une allusion à ces combats mythologiques dont les combats réels ne sont, aux yeux des *R*ishis, que la reproduction terrestre.

§ II. LES DASYUS OU DASAS.

Les observations auxquelles a donné lieu le nom de *vritra* sont, pour la plupart, applicables au nom de *dasyu* et à celui de *dàsa* (oxyton et paroxyton).

Ces deux noms, dont l'étroite parenté n'est pas contestée, et qui sont dans plusieurs formules rapprochés, I, 103, 3; IV, 28, 4; V, 30, 9; VIII, 59, 10 et 11, ou même expressément appliqués à un seul et même être, X, 22, 8, y désignent, ainsi que dans beaucoup d'autres passages, soit au singulier, II, 12, 10; III, 49, 2; VIII, 40, 6; X, 105, 7; 120, 2, soit au pluriel, I, 101, 5; IV, 28, 3; V, 29, 10; 31, 5, et assez souvent à côté du nom de V*r*itra, VI, 23, 2; 29, 6; VIII, 66, 3; 85, 18; X, 23, 2; 49, 6, des ennemis vaincus par Indra[1].

1. Et aussi, comme nous le verrons plus loin, par Soma, IX, 88, 4, et par Agni, I, 78, 4, appelé *dasyuhantama*, VI, 16, 15; VIII, 39, 8, ou avec l'aide d'Agni, VI, 14, 3. On triomphe aussi des Dasyus avec l'aide des Açvins, V, 70, 3, cf. I, 117, 3; 158, 5; VIII, '5, 31, ou de Manyu, X, 83, 6, cf. 3.

Aussi donne-t-on à ce dieu le nom de *dasyu-han* « meurtrier des Dasyus » ou « du Dasyu », I, 100, 12; VI, 45, 24; VIII, 65, 11; 66, 3, cf. IV, 16, 10, et à ses combats celui de ***dasyu-hatya*** « combat contre les Dasyus », ou « le Dasyu », I, 51, 5 et 6; 103, 4; X, 99, 7; 105, 11. Indra, dans l'intérêt de divers personnages que nous retrouverons plus loin dans l'énumération de ses protégés, a « endormi » des milliers de Dâsas, IV, 30, 21, « lié » les Dasyus « sans avoir besoin de cordes », II, 13, 9, conquis sur eux des étables de vaches, X, 48, 2. Les protégés d'Indra triomphent eux-mêmes des Dasyus avec son aide, I, 53, 4, et l'un d'eux reçoit au vers de l'hymne Vâl. 7, qui commence par les louanges du dieu, et aux vers I et II de l'hymne suivant, le nom de *dasyave vrika* « loup pour le Dasyu [1] ».

Nous avons déjà constaté, à propos de l'application du nom de *vritra* à des êtres réels, que les ennemis désignés par ce mot reçoivent quelquefois dans une même formule les deux dénominations opposées de *dâsa* et d'*ârya*. On prie Indra [2] de frapper les Vritras, tant Âryas que Dâsas, VI, 22, 10; 33, 3. La même opposition se retrouve, sans le nom de *vritra*, dans d'autres passages où le secours du dieu est imploré contre les deux sortes d'ennemis, X, 38, 3; 83, 1; 102, 3, cf. VIII, 24, 27. Or, le nom d'Ârya est celui du peuple védique, dont les différentes tribus étaient souvent en guerre entre elles, cf. IV, 30, 18, aussi bien qu'avec les peuples de race différente, cf. VI, 25, 3. Le nom de Dâsa doit donc, par opposition à celui d'Ârya, désigner les peuples de race non aryenne, et c'est en effet le plus ancien nom qui ait été donné plus tard, dans le système des castes, à la quatrième caste, composée des non-Âryas, dont le devoir était de servir les Âryas. Déjà dans quelques passages des hymnes, le mot *dâsa* paraît avoir le sens général de serviteur, Vâl. 8, 3, cf. X, 62, 10, et même le sens figuré de serviteur d'un dieu, VII, 86, 7; et le nom d'un protégé d'Indra, que nous retrouvons plus loin, *divodâsa*, paraît signifier « serviteur du ciel ». Cependant, l'emploi de beaucoup le plus ordinaire du mot *dâsa*, comme du mot *dasyu*, est celui dans lequel ils désignent un ennemi. Il s'en faut d'ailleurs que l'opposition du nom d'Ârya suf-

1. On peut rapprocher ce nom de l'expression *dasyave sahah* « force contre le Dasyu », appliquée à un personnage nommé Turvîti (voir section V).

2. Et aussi Indra et Agni, VI, 60, 6, Agni seul, X, 69, 6, Indra et Varuna, VII, 83, 1.

fise toujours pour en déterminer l'application à un ennemi humain. On ne peut guère douter qu'il soit pris ainsi dans les passages déjà cités, et dans ceux où Indra est prié de distinguer les *Aryas* des Dasyus I, 51, 8, ou bien déclare lui-même qu'il distingue le Dâsa de l'*Arya*, X, 86, 19, (cf. Vâl. 3, 6?), c'est-à-dire apparemment qu'il protège celui-ci de préférence à celui-là. Il ne saurait en effet être question d'une *préférence* accordée à l'homme sur le démon.

Mais déjà, dans les formules où il est question seulement des combats qu'Indra livre aux Dasyus ou aux Dâsas pour l'*Arya*, VI, 18, 3; 25, 2, on ne saurait affirmer avec certitude que ces combats soient des combats réels, terrestres. Il est en effet hors de doute que les mots *dâsa* et *dasyu* désignent dans les hymnes védiques, non seulement des races ennemies, mais aussi des démons.

Ils s'ajoutent souvent comme termes génériques au nom de différents démons combattus par Indra, que nous étudierons séparément, de Çushna, VII, 19, 2; VIII, 6, 14; X, 49, 3, cf. IV, 16, 12; V, 31, 7; de Pipru, VIII, 32, 2; X, 138, 3, cf. I, 51, 5; de Namuci, V, 30, 7-9; VI, 20, 6; X, 73, 7; de Navavâstva, X, 49, 6 et 7; de Cumuri et de Dhuni, II, 15, 9; VII, 19, 4; de Çambara et de Varcin, IV, 30, 14 et 15; VI, 26, 5; 31, 4; 47, 21 [1]; et d'autres encore, I, 51, 6, aussi bien que d'Ahi lui-même, II, 11, 2.

Les Dasyus qui, au vers VIII, 14, 14, cherchent à escalader le ciel, et sont renversés par Indra, ne peuvent être que des démons, et ce passage nous révèle le sens primitif de la formule « Tu renverses les Dasyus [2] », au vers I, 78, 4, qu'elle y soit ou non appliquée à des ennemis réels. Indra renverse les Dasyus en les chassant du ciel, X, 55, 8, ou du monde entier, IV, 28, 4. Ou bien c'est la montagne elle-même « son amie », c'est-à-dire le nuage, qui rejette le Dasyu d'une secousse et le livre aux coups du dieu, VIII, 59, 11. Ce sont encore certainement des démons que ces Dasyus dont Indra triomphe dès sa naissance, VIII, 66, 1-3, cf. VI, 29, 6, et I, 51, 6, ou contre lesquels il prête son secours « aux dieux », X, 54, 1 [3]. Êtres ténébreux, cf. X, 73, 5, ils ont pour ennemie la lumière qui est « la meurtrière par excellence des Dasyus » aussi bien que « des Vritras », X, 170, 2, et c'est

1. Ajoutez I, 59, 6; où c'est Agni qui frappe le Dasyu Çambara.
2. C'est Agni qui est là célébré comme le vainqueur des Dasyus.
3. La même chose est dite d'Agni, III, 29, 9; V, 4, 6.

avec le soleil qu'Indra triomphe des races des Dâsas, II, 11,4= X, 148, 2. Avec ses amis « blancs », c'est-à-dire représentant plus ou moins directement les phénomènes lumineux, il a conquis sur les Dasyus le soleil (cf. V, 33, 4), et aussi les eaux, I, 100, 18[1]. Les Dâsas étaient, avant sa victoire, les maîtres (cf. I, 158, 5), ou les époux des eaux, appelées pour cette raison *dâsapatnîh*, I, 32, 11; V, 30, 5; VIII, 85, 18. On voit par le vers I, 32, 11, que les eaux épouses, du Dâsa, sont les eaux célestes retenues par Ahi; et les dieux qu'Indra fait trembler quand il les conquiert, V, 30, 5, sont peut-être ces dieux malveillants qui semblent parfois se confondre avec les démons eux-mêmes[2]. De *dâsapatnîh* qu'elles étaient, les eaux deviennent, par la victoire d'Indra, *aryapatnîh*, X, 43, 8, c'est-à-dire qu'elles ont désormais un maître ou un époux honorable, soit Indra lui-même, soit Agni ou Soma[3]. La qualification de *dâsapatnîh*, est encore donnée aux forteresses du Dâsa, III, 12, 6, avant qu'elles soient prises par Indra, cf. VII, 26, 3, à ces forteresses « à la matrice noire », *krishnayonîh*, II, 20, 7 (cf. *krishnagarbhâh*, I, 101, 1), que le dieu fend, cf. III, 34, 1; X, 47, 4; 99, 7, pour en faire sortir les eaux, II, 20, 7, et qui sont, tantôt au nombre de quatre-vingt-dix, III, 12, 6, tantôt au nombre de sept, VI, 20, 10. Les sept forteresses du Dâsa reçoivent en outre l'épithète *çâradî*, *ibid.*, dérivée de *çarad* « automne » et « année », que les *Ri*shis appliquent également aux sept forteresses de V*r*itra, I, 174, 2 (cf. encore I, 131, 4), et qui, de quelque façon qu'on l'entende, doit contenir une allusion à l'ordre des saisons, et révèle un mythe naturaliste. Elle rappelle, en particulier, une formule commec elle du vers VII, 103, 9, portant que chaque année, à l'arrivée de la saison des pluies, les vases de lait chauffés (les nuages) s'épanchent. De la « matrice noire » des forteresses du Dâsa, c'est-à-dire du nuage ou du réservoir caché des eaux et de la lumière, il faut rapprocher la « matrice » où Indra a « fendu » les Dasyus, I, 63, 4, et le séjour où, comme nous le verrons, la prière

1. Agni aussi conquiert les vaches, les eaux, la lumière, en frappant les Dasyus, en chassant les ténèbres avec la lumière, V, 14, 4. Soma a fait la lumière du jour en triomphant du Dasyu, IX, 92, 5. Indra et Vish*n*u combattent le Dâsa pour faire apparaître le soleil, l'aurore et le feu, VII, 99, 4.

2. Voir plus haut, p. 192.

3. Voir plus haut, p. 47. Agni donne aussi aux aurores un époux honorable, VII, 6, 5, qui n'est peut-être autre que lui-même. Cf. encore l'emploi de l'épithète *çûrapatnîh*, I, 174, 3.

découvre le Dasyu, I, 104, 5, pour le livrer à Indra. Enfin les « femmes » que le Dâsa prend pour « armes » dans son combat contre Indra, V, 30, 9, cf. X, 27, 10, sont sans doute les eaux ou les aurores, les éléments femelles des phénomènes célestes, tant qu'ils restent en sa puissance, enfermés dans ses forteresses.

C'est seulement en étudiant la légende particulière de Namuci, que nous pourrons insister sur la signification mythique de la « tête » du Dâsa, II, 20, 6, brisée par Indra, IV, 18, 9, cf. X, 171, 2. Mais on nous accordera sans peine dès maintenant, que le Dâsa à « trois têtes » et à six yeux, X, 99, 6, ne peut être qu'un démon. Les trois têtes du démon peuvent correspondre aux trois mondes, comme les trois têtes d'Agni et de Soma. Comme les femelles d'Agni et de Soma, les vaches, et plus généralement les femelles du Dasa, paraissent être aussi parfois au nombre de deux, V, 30, 9, ou de trois, I, 174, 7.

Non seulement les mots *dâsa* et *dasyu* désignent des démons aussi ou même plus souvent que des ennemis humains, mais je crois que, comme le nom de *vritra*, c'est dans leur emploi mythique qu'ils trouvent leur meilleure explication. A côté de ces mots, la langue védique présente des formes verbales dont les unes ont au présent l'*â* long et les autres l'*a* bref, et qui doivent probablement être rapportées à une même racine comme les deux substantifs eux-mêmes. Les premières sont les moins instructives, parce qu'elles ne sont usitées qu'avec le préfixe *abhi* (*abhi-dâsati*, etc.) auquel elles peuvent devoir leur sens, d'ailleurs assez vague, d'« attaque », ou d'« entreprise hostile ». Au contraire celles qui ont l'*a* bref (*dasyati, dasat*, etc.) ont un sens très bien déterminé. On les emploie avec une négation pour dire que les richesses des hommes pieux ne s'épuisent pas, V, 54, 7; X, 117, 1, que les faveurs des dieux sont intarissables, I, 11, 3; 62, 12; 121, 15; 139, 5; VIII, 43, 33, que l'*amrita*, c'est-à-dire le breuvage céleste, coule toujours à flots, VI, 37, 3, ou dans le langage préféré des *Ri*shis, que les « vaches » des dieux sont toujours bonnes laitières, I, 135, 8; V, 55, 5. Qu'on rapproche de ces derniers emplois une formule comme celle qui dit du Père androgyne, si souvent assimilé à un démon, que tantôt il est stérile, et tantôt il enfante, VII, 101, 3 [1], et on comprendra que le Dasyu, et par suite aussi

1. Voir III, p. 26.

le Dâsa, a dû être à l'origine celui qui est toujours stérile, celui qui retient le lait céleste attendu par les hommes.

Pour en revenir à l'opposition des noms de Dâsa ou de Dasyu et d'*A*rya, nous remarquerons que les premiers désignent encore clairement des démons dans plusieurs passages où l'*A*rya figure comme protégé d'Indra, et comme profitant de la victoire que le dieu remporte sur eux.

Tels sont ceux où ces noms génériques sont déterminés par l'addition d'un nom propre de démon, tel que Çush*n*a, X, 49, 3, Tvâsh*t*ra, II, 11, 19, et ceux où le résultat de la victoire remportée sur les Dasyus par Indra [1] est la conquête du soleil [2], III, 34, 9. Dans les vers V, 34, 6 et X, 138, 3, l'*A*rya qui triomphe du Dâsa paraît être Indra lui-même, et dans le second au moins, ce Dâsa est un démon, portant le nom particulier de Pipru. Cette attribution à Indra du nom d'*A*rya, qui sert aussi d'épithète à la lumière, X, 43, 4, nous fait bien sentir l'étroit rapport conçu par les *R*ishis védiques entre les combats que ce dieu livre aux démons dans le ciel, et ceux qu'ils livrent eux-mêmes aux Dâsas, c'est-à-dire aux démons terrestres. C'est ainsi qu'une formule comme celle du vers I, 103, 3, où Indra est représenté favorisant les *A*ryas, lançant un trait sur le Dasyu et « brisant les forteresses du Dâsa », si elle peut s'appliquer à des ennemis terrestres, rappelle au moins par le dernier trait que le combat d'Indra contre les démons est le prototype de ceux qu'il peut livrer sur la terre. L'emploi même du mot *varna* « couleur », qui a pris plus tard le sens de « caste », pour désigner la race des Dâsas, II, 12, 4, cf. I, 104, 2, ou la race des *A*ryas, III, 34, 9, s'il peut suggérer l'idée d'une différence de couleur entre les *A*ryas et leurs ennemis humains, rappelle aussi, d'une part, les amis « blancs », c'est-à-dire lumineux, d'Indra, I, 100, 18, et de l'autre les démons des ténèbres, les races noires dont il triomphe, IV, 16, 13, cf. III, 31, 21. On dit d'Indra qu'il « cache » cette « couleur » des Dâsas, II, 12, 4, comme on dit de l'aurore qu'elle « cache » les ténèbres, VII, 80, 2, cf. IV, 51, 9.

Si l'opposition du nom d'*A*rya ne suffit pas à elle seule pour écarter l'interprétation des noms de Dâsa et de Dasyu dans le

1. C'est aussi en chassant les Dasyus qu'Agni, VII, 5, 6, et les Açvins I, 117, 21, font apparaître la lumière pour l'*A*rya.
2. Voir cependant plus haut, p. 189.

sens mythique, je ne crois pas en revanche que celle du nom de *mânusha*, I, 103, 4, ou l'application au Dasyu ou Dâsa du terme négatif *a-mânusha*, X, 22, 8, suffise pour imposer cette interprétation. Le mot *mânusha* « homme » signifie proprement descendant de Manus, c'est-à-dire de ce personnage, appelé aussi Manu, qui est considéré, moins encore peut-être comme le père de la race humaine tout entière, que comme l'ancêtre du peuple védique[1]. Les primitifs *manu* et *manus* qui peuvent, même au singulier, si on les prend alors dans le sens collectif, désigner la race issue de Manu, sont souvent opposés aux noms de Dâsa et de Dasyu[2], à peu près comme le mot *ârya*. Ce dernier est, de plus, rapproché au vers I, 130, 8, du mot *manu*, de façon à suggérer l'idée que l'un et l'autre sont des désignations à peu près équivalentes du peuple protégé par Indra. Il se pourrait donc que le Dasyu ou Dâsa *a-mânusha*, X, 22, 8, fût un ennemi « non descendant de Manus », mais appartenant pourtant à la race humaine. Nous n'entendons parler, bien entendu, que d'une simple possibilité. Le mot *amânusha* est appliqué à un Dasyu démoniaque et ennemi des « hommes » au vers VIII, 59, 11, déjà cité, qui nous montre ce personnage rejeté d'une secousse par la montagne « son amie », c'est-à-dire par le nuage[3]. Il ne faut pas oublier non plus que l'ancêtre nommé Manu ou Manus est lui-même un personnage mythique[4], et que, par conséquent, dans les formules où les mots *manu, manus,* sont opposés au nom de Dâsa ou de Dasyu désignant l'adversaire d'Indra, I, 175, 3; VIII, 87, 6; Vâl. 2, 8, le protégé du dieu peut être de nature semi-divine, comme son ennemi peut être de nature démoniaque, et l'est en effet au vers II, 20, 7, où Indra fend ses forteresses « à la matrice noire » pour en faire couler les eaux.

1. Voir I, p. 69-70.
2. *Ibid.* Au lieu de VII, 87, 6, lisez VIII.
3. La même épithète est aussi donnée à des démons particuliers, à Çushna, X, 22, 7, au Dânava, II, 11, 10.
4. Voir I, p. 62 et suiv. Aux arguments qui ont été présentés alors à l'appui de son identification avec Agni, on peut en ajouter un autre, emprunté à un passage dont la citation viendra ici tout à fait à propos. Il est dit au vers VI, 21, 11, que les dieux ont rendu Manu inférieur pour le Dasa (seul exemple de *dasa* par *a* bref, cf. *dasyu*), c'est-à-dire apparemment l'ont fait descendre sur la terre pour combattre le Dasa. Les dieux dont il s'agit ne pouvant être des dieux malveillants, puisqu'ils sont appelés au sacrifice en compagnie d'Indra, la traduction « ont rendu Manu inférieur au Dasa » serait inadmissible.

Au vers I, 130, 8, où le nom de *manu* nous a semblé à peu près synonyme de celui d'*ârya*, les ennemis d'Indra sont désignés par le mot *avrata* « impie », proprement « qui n'observe pas la loi ». Les Dâsas ou les Dasyus eux-mêmes sont souvent considérés, non seulement comme des trompeurs, III, 34, 6, et des criminels, IX, 47, 2, mais comme des impies. Ils reçoivent comme épithète le même mot *avrata*, VI, 14, 3; IX, 41, 2, ou des mots synonymes, et particulièrement le terme encore plus significatif d'*ayajvan* « qui ne sacrifie pas », VIII, 59, 11, cf. I, 33, 4 et 5. Au contraire l'*Arya* sacrifie, I, 77, 3; 96, 3; I, 156, 5; X, 11, 4, et en récompense de ses sacrifices, est protégé par les dieux, I, 59, 2; IV, 26, 2; VII, 18, 7; VIII, 92, 1. Les lois elles-mêmes, ces lois que les Dâsas n'observent pas, reçoivent l'épithète *ârya*, X, 65, 11, cf. IX, 63, 14. « Distinguer les Aryas des Dasyus », selon la formule citée plus haut, équivaut souvent, pour les dieux, à distinguer les hommes pieux des impies, I, 51, 8. Mais ici encore il s'en faut de beaucoup que la qualification donnée aux ennemis d'Indra suffise pour déterminer leur nature. Les lois des phénomènes célestes sont, comme nous le verrons plus tard[1], désignées par les mêmes mots que les lois du sacrifice, et l'obscurité qui cache le soleil est appelée *apavrata*, V, 40, 6, comme les impies. Ce n'est pas tout. Nous savons déjà que l'apparition de la lumière et l'épanchement des eaux ont été assimilés à un sacrifice célébré par les dieux ou par les ancêtres divinisés : par opposition à ces sacrificateurs divins, il était naturel que les démons qui retiennent les eaux et la lumière fussent regardés comme des impies. L'attribution de ce dernier caractère aux Dâsas ou Dasyus n'est donc pas par lui-même, une raison suffisante de croire que les ennemis ainsi qualifiés soient des ennemis humains. Aux vers I, 175, 3; IV, 16, 9; X, 22, 8, si le Dasyu impie était un mortel, comme j'en ai admis la possibilité pour le dernier passage, bien qu'il y soit appelé en outre *amânusha*[2], il est tout au moins intentionnellement rapproché, I, 175, 4; IV, 16, 10-12; X, 22, 7, d'un être essentiellement démoniaque, Çushna. Il faudrait citer en entier l'hymne I, 33. Le nom de Dasyu y revient trois fois, aux vers IV, VII et IX, la seconde fois comme celui d'un ennemi qu'Indra a fait tomber du ciel en le brûlant.

1. Quatrième partie, chap. III.
2. Ci-dessus, p. 214.

20 ; 71, 1 ; 85, 1 ; 83, 48 ; 91, 4 ; 97, 10 ; 104, 6 ; 110, 12 cf. X, 36, 4; 76, 4, à Brihaspati, II, 23, 14; X, 103, 4; 182, 3[1].

Cependant Indra est aussi invoqué contre eux, non seulement en compagnie d'Agni, I, 21, 5 ; VII, 94, 12, ou de Soma, VII, 104, (en entier), mais aussi seul, I, 129, 11 ; 133, 2 ; 3 et 5 ; III, 30, 16 et 17 ; VI, 18, 10 ; 21, 7 ; 45, 18 ; VII, 21, 5 ; X, 89, 14 ; 120, 4 ; 152, 3, cf. I, 129, 9. Indra, en effet, est, comme les autres dieux, l'ennemi de la tromperie et des trompeurs, I, 133, 1 et IV, 23, 7, et il n'est d'ailleurs pas impossible que le nom de rakshas au moins ait désigné à l'origine des démons analogues à ses ennemis ordinaires, des « gardiens » avares[2] des trésors célestes.

D'autres noms, également communs à l'ennemi réel, humain, et au démon, sont ceux qui, comme *ararivâms*, *araru*, *arâvan*, *arâti*, *arâtîvan*, *arâdhas*[3], etc., signifient précisé-

1. Plus rarement à d'autres dieux, VII, 38, 7, aux Maruts, I, 86, 9; V, 42, 10, aux Açvins, VI, 63, 10; VII, 73, 4; VIII, 22, 18; 35, 16, cf. 90, 8, à Parjanya, V, 83, 2, à Savitri, I, 35, 10, aux Adityas, VI, 62, 8, cf. 9; VIII, 18, 13; 47, 12; X, 132, 2. Au vers X, 97, 6, c'est le prêtre lui-même qui est appelé tueur de Rakshas.

2. Le nom de Rakshas est plusieurs fois rapproché des mots désignant l'avare (voir ci-après), I, 36, 15; VII, 1, 13; VIII, 49, 10. Remarquons encore que les Rakshas et les Yâtudhânas sont des êtres ténébreux, VII, 104, 17-18 et *passim*, que détruit le soleil, I, 191, 8.

3. Voir Grassmann, *s. v.* Un des noms les plus fréquents de l'ennemi, *ari*, a la même origine et vient, comme l'entend M. Roth (*s. v.*), de *a* privatif et de *ri*, forme faible de la racine *râ* « donner ». Ainsi s'explique la déclinaison de ce mot qui fait au génitif singulier et à l'accusatif pluriel *aryah* (et même à l'accusatif singulier *aryam*, au vers VIII, 33, 14 où se rencontre une construction *paratactique* assez fréquente dans le *Rig-Veda*). Le mot *sû-ri*, désignant régulièrement l'homme riche qui sacrifie et récompense dignement le prêtre, paraît être formé de la même manière avec la particule *sû* et signifier proprement « qui donne bien », quoiqu'il suive dans sa déclinaison l'analogie des thèmes en *i* (le mot *ari* lui-même fait au datif singulier *araye*, et à l'accusatif *arim* en même temps que *aryam*). Les deux mots *ari* et *sûri* semblent même intentionnellement opposés, l'un dans le sens d' « avare », l'autre dans le sens de « libéral », au vers I, 73, 5 (cf. VII, 60, 11, où *sûri* est remplacé par *maghavan*). On ne peut en tout cas négliger l'opposition du mot *ari* et des mots *dâçvâms*, *dadâçvâms* dans différents passages, I, 81, 6; II, 8, 2; VIII, 24, 22, cf. I, 81, 9 ; IX, 23, 3, ni la combinaison fréquente du mot *ari* avec le mot *arâti*, IV, 50, 11 ; VI, 16, 27; 48, 16, 59, 8; VII, 83, 5; VIII, 39, 2; X, 133, 3, cf. IX, 79, 3, ni enfin la formule consacrée *râyo aryah* « les richesses de celui qui ne donne pas », IV, 4, 6, 48, 1 ; VI, 14, 3 ; 36, 5 ; cf. 47, 9. Ce sont ces richesses-là que les dieux distribuent aux sacrifiants plus généreux, à celui qui est, selon l'expression des vers I, 184, 1 et 185, 9, « plus libéral que celui qui ne donne pas », *aryah sudâstarah*. L'étymologie que nous adoptons pour le mot *ari* dans le sens d' « ennemi » ne nous oblige pas d'ailleurs à supposer, comme le fait M. Roth, un homonyme d'origine différente pour expliquer les passages où l'*ari* est un

ment « avare », littéralement « qui ne donne pas ». On verra qu'un des noms de l'avare, le mot *pani*, est devenu l'appellation mythique d'une troupe de démons combattus par Indra. Celui qui ne donne pas est, sur la terre, l'homme qui n'offre pas de sacrifices aux dieux, cf. I, 150, 1 et 2; V, 61, 6; VIII, 11, 3, ou qui ne récompense pas généreusement les prêtres, et dans le ciel, le démon qui retient la lumière et la pluie. Ainsi, l'épithète *aprinatah*, par exemple, jointe au nom de Dasyus, V, 7, 10, ne peut servir à déterminer s'il désigne des ennemis réels ou des ennemis mythiques.

§ III. AUTRES ENNEMIS D'INDRA

Dans un certain nombre de passages où les ennemis d'Indra ne sont désignés ni par les noms génériques de Vritras, de Dâsas ou de Dasyus, ni par aucun des autres noms auxquels nous devons consacrer une étude spéciale, des traits analogues à ceux qui ont été déjà relevés ne permettent pas de douter que ces ennemis soient des démons. Ainsi, ce sont certainement des être mythiques que le dieu combat « en naissant », VIII, 85, 16; X, 113, 4; 120, 1, cf. V, 32, 3 et VIII, 45, 4; 66, 1-3.

C'en est un encore, qui était couché sur les eaux et qui s'était emparé des deux mondes, VIII, 6, 16 et 17, quand Indra l'a fait rentrer dans les ténèbres, cf. V, 32, 5, qui sont d'ailleurs son élément, et le milieu où il « croît », cf. *ibid.*, 6. J'en dirai autant de celui qui « croissait » et allait atteindre le

pieux serviteur des dieux. En effet, il faut remarquer que les personnages ainsi désignés sont, non pas les sacrifiants, mais les prêtres, les chantres, cf. I, 9, 10; VI, 45, 33 et VIII, 83, 3; I, 186, 3 et VIII, 1, 22; I, 116, 6; 118, 9 et IV, 38, 2; I, 71, 3; 122, 14 et X, 148, 3, les « préposés » au sacrifice, VI, 25, 7, ceux qui louent, non seulement les dieux, mais les riches qui les emploient, comme leurs bienfaiteurs, V, 34, 9; VII, 64, 3; VIII, 19, 36 (cf. V, 33, 6, où le génitif *aryah* paraît être le régime du verbe passif, 3e pers. sing., *stushe*). L'opposition déjà signalée des mots *ari* et *sûri* se rencontre dans des passages où le premier désigne les prêtres, le second désignant, soit les sacrifiants, VI, 25, 7; 45, 33; VII, 92, 4, cf. V, 33, 6 et 8, soit les dieux, I, 186, 3, qui les récompensent. Je crois donc que le mot *ari* a signifié par opposition à *sûri*, non seulement « avare », mais « pauvre », et qu'il a pu désigner ceux qui « ne donnent pas » parce que leur rôle est de « recevoir ». Peut-être même le composé doit-il être considéré comme possessif, le second terme *ri* étant pris substantivement dans le sens de « richesse ». Ce serait alors le sens de « pauvre » qui serait primitif, et le sens d'« avare » qui serait dérivé.

Jigarti est l' « avaleur » qu'Indra « avale », V, 29, 4, comme nous avons vu qu'il « enveloppe » Vritra « l'envelopppeur », et qu'il dévore le même Vritra ou Ahi [1]. Ce sont sans doute aussi les eaux ou les aurores qui avaient été « avalées », englouties, dérobées par Jigarti. Le nom d'Açna, désignant encore un démon frappé par Indra [2], II, 14, 5 ; 20, 5, a un sens analogue : il signifie « dévorant » [3].

Arbuda est un autre ennemi d'Indra que ce dieu renverse, II, 11, 20 ; 14, 4, qu'il écrase sous son pied, tout grand qu'il est, I, 51, 6, et sur lequel il conquiert des vaches, VIII, 3, 19, qui doivent être des animaux mythiques, puisqu'elles sont appelées en même temps les vaches de la montagne, c'est-à-dire sans doute, du nuage. Cette montagne ne diffère probablement pas du « sommet » d'Arbuda, également conquis par Indra, VIII, 32, 3. Enfin le vers X, 67, 12, fait mention du « grand océan », en même temps qu'il représente Indra fendant la tête d'Arbuda. Ces détails suffiraient pour nous révéler dans Arbuda un démon, proche parent de Vritra et d'Ahi qui sont d'ailleurs nommés avec lui aux vers VIII, 3, 19 ; 32, 26 ; X, 67, 12, lors même que le sens propre de son nom ne serait pas, comme l'admet M. Roth (*s. v.*) et comme il y a d'assez bonnes raisons de le croire, le même que celui d'*ahi*, c'est-à-dire « serpent ». Le trait du vers VIII, 32, 26 « Indra a tué Arbuda par le froid » confirme l'interprétation naturaliste de la légende d'Arbuda, mais est trop isolé dans le *R*ig-Veda pour qu'il y ait lieu de nous y arrêter.

Le nom d'Ahîçuva paraît renfermer le nom même d'Ahi (qui se rencontre aussi avec l'*î* long). Il désigne en tout cas un personnage mythique, nommé en compagnie de différents démons, VIII, 32, 26, qu'Indra combat pour délivrer les eaux, *ibid.*, 2. D'après le vers VIII, 66, 2, cf. 1, c'est un des premiers ennemis que le dieu doit combattre en naissant et que sa mère lui nomme. Enfin le vers X, 144, 3 (cf. 4 où figure le nom même d'Ahî) paraît lui attribuer dans le mythe célèbre du vol du Soma par l'aigle un rôle analogue à celui de Kriçânu [4], et plus généralement du gardien du breuvage

1. Voir plus haut, p. 205.
2. Et par Agni, VI, 4, 3.
3. L'épithète *atrin* « dévorant » est aussi appliquée aux différents démons (Grassmann *s. v.*). Sur le mot *açna*, voyez encore III, p. 8.
4. Vol. III, p. 30.

céleste, considéré tantôt comme comme un dieu d'un caractère équivoque[1], tantôt comme un pur démon.

Dans deux des quatre passages où il figure, le nom d'Ahîçuva est immédiatement précédé de celui d'Aurnavâbha, VIII, 32, 26; 66, 2. C'est aussi dès sa naissance, VIII, 66, 2, qu'Indra combat cet autre personnage dont le nom figure encore au vers II, 11, 18 dans une énumération de démons. Ce nom est un patronymique dérivé de *ûrnavâbhi* « araignée » (masculin en sanskrit), proprement « qui tisse de la laine ». La laine tissée par le père d'Aurnavâbha est sans doute celle dont se revêtent Indra, IV, 22, 2, et les Maruts, V, 52, 9, c'est-à-dire la nuée, cf. II, 30, 3, ce qui nous ramène toujours à l'idée d'un démon des eaux.

Est-ce aussi parce qu'il est revêtu de la laine du nuage que le démon aux 99 bras, frappé par Indra au vers II, 14, 4, reçoit le nom d'Urana dont le sens propre est « mouton » ? Une autre explication serait encore possible. Nous étudierons plus tard[2] un mythe où ce sont les Somas qui paraissent être représentés par des moutons que dévore la pierre du pressoir représentée par une louve. Il se peut aussi que le mouton frappé par Indra soit un Soma qui se dérobe à l'attente des hommes ou du dieu lui-même, et qui se trouve ainsi prendre un caractère démoniaque.

Remarquons encore à ce propos qu'un personnage nommé Navavâstva « qui a neuf séjours », c'est-à-dire sans doute « présent dans les neuf mondes », figure tour à tour dans les hymnes comme un ennemi d'Indra, X, 49, 6, et comme un auxiliaire qu'Agni conduit contre le Dasyu, I, 36, 18, ou comme une conquête d'Indra qui le rend à son père, VI, 20, 11. Ces contradictions s'expliquent, comme celles que nous relèverons encore dans la légende d'autres personnages, par une confusion du feu ou du Soma avec le démon. Le dernier trait pourtant est obscur. Ordinairement le Père mythique est l'ennemi d'Indra et de son propre fils, quand ce fils n'assume pas lui-même un caractère démoniaque[3].

Le nom d'un autre ennemi d'Indra rappelle le combat que nous le verrons livrer ainsi au Père, que dis-je ? à son propre père, car lui aussi est un dieu fils. C'est le nom de Padgribhi,

1. Par exemple Tvashtri qu'Indra combat aussi en naissant, III, p. 58.
2. Vol. III, p. 6 et suiv.
3. Voir III, p. 63, note 2; cf. note 1.

X, 49, 5, qui signifie, non pas comme le veut M. Grassmann « saisissant », mais « saisi » ou « qui peut être saisi par les pieds »[1]. Indra, en effet, tue son père en le prenant par les pieds[2].

Rappelons en terminant que le démon combattu par Indra reçoit dans l'hymne I, 52, aux vers V et XIV, le nom de *svavrishti* « qui a en sa possession la pluie ». On verra dans la légende d'Atri qu'il porte aussi celui de *svarbhânu*. Ce dernier nom signifie « qui a l'éclat de la lumière » ou « du soleil », non pas en ce sens que le démon serait brillant comme le soleil, ou selon une conception dont on ne trouve guère de traces dans le *R*ig-Veda[3], représenterait le soleil lui-même, considéré comme malfaisant en temps de sécheresse : Svarbhânu avait au contraire obscurci le soleil, si bien que les êtres étaient « comme un insensé qui ne sait plus où il est », V, 40, 5. C'est quand Indra l'a frappé qu'Atri retrouve le soleil caché par les ténèbres « contraires à la loi », *ibid.* 6 ; 8 et 9. Le démon ainsi désigné est donc « celui qui a *en sa possession* le soleil ». Son nom et celui de Svavrish*t*i expriment les deux sortes de phénomènes attribués à la puissance malfaisante de l'ennemi mythique d'Indra, la sécheresse et l'obscurité.

Nous retrouverons d'autres noms de démons dans l'étude que nous consacrerons aux protégés d'Indra et aux exploits qu'il accomplit pour eux.

1. Cf. *durgribhi.*
2. III, p. 60.
3. Voir I, p. 6 ; et plus bas, la légende de Kutsa et de Çush*n*a.

CHAPITRE II

L'ACTION DU SACRIFICE SUR INDRA

SECTION PREMIÈRE

LE SACRIFICE EN GÉNÉRAL

On a vu dans le chapitre précédent, que les dons que l'homme attend des dieux, et particulièrement d'Indra, sont, ou les trésors célestes, sous la forme des éléments naturels étudiés dans la première partie de ce livre, ou des biens terrestres dont les mêmes éléments sont comme les prototypes mythiques. Ces dons, quand ils viennent d'Indra, sont, en raison de son caractère de dieu guerrier, considérés le plus souvent comme un butin, comme le prix des victoires que le dieu remporte, soit sur les démons proprement dits, soit sur les démons terrestres, c'est-à-dire sur les ennemis de ses adorateurs. Nous avons maintenant à étudier quelle est, dans cette conception des rapports de la terre avec le ciel, le rôle du sacrifice. Il ne peut plus être question, comme dans la première partie, même pour l'acquisition des trésors célestes, d'une action directe exercée sur les éléments des phénomènes par les éléments qui leur correspondent dans le culte. Les éléments des phénomènes, en effet, ne sont plus ici considérés comme indépendants, et le dieu intervient comme un intermédiaire nécessaire entre eux et le sacrifice. C'est à lui que le sacrifice s'adresse, et la libation que, dans ses rapports avec les éléments, soit du culte, soit des phénomènes, nous n'avions pu, sans une sorte d'abus de termes, appeler « offrande », va enfin mériter un peu mieux cette appellation. Mais il y aura loin encore, au moins dans la plu-

part des cas, de la présentation de cette offrande à un pur acte d'hommage.

Ce n'est pas que dans plus d'un texte, les avantages que procure le sacrifice ne paraissent considérés, selon la conception qui nous semble le plus naturelle[1], comme une récompense accordée par la toute-puissance du dieu à la bonne volonté de l'homme. Cette idée d'une récompense librement octroyée suffit parfaitement à rendre compte d'un grand nombre de formules qui promettent sécurité, nombreuse descendance, richesse, gloire, en un mot tous les biens, à commencer par la fortune de l'impie, IX, 23, 3, à ceux qui offrent le sacrifice aux dieux, II, 23, 4; 26, 3; III, 59, 2; VI, 54, 4; 68, 5; 70, 3; VII, 59, 2; 61, 4; 82, 7; 100, 1, et *passim*. J'en dirai autant de celles qui, dans un langage plus imagé, nous montrent les dieux « oignant » le sacrifice d'une douce liqueur, I, 188, 2, y « mêlant » cette liqueur, I, 34, 3; 47, 4; 142, 3; IX, 107, 6, c'est-à-dire sans doute, au moins à l'origine, répondant au sacrifice par le don de la pluie, cf. X, 68, 4, et I, 157, 2; VIII, 5, 6[2], ou encore « revêtant de richesse l'hymne de louange », VI, 35, 1, cf. I, 61, 16; III, 34, 5, et de beaucoup d'autres du même genre. Indra, en sa qualité de dieu guerrier, récompense surtout le sacrifice par la victoire[3]. Il donne la force à celui qui lui offre le Soma, IV, 24, 7, cf. VII, 32, 6. On obtient par le sacrifice la force même d'Indra, *indriya*, IV, 24, 5. Il secourt dans le combat ceux qui sacrifient contre ceux qui ne sacrifient pas, X, 49, 1, ceux qui pressent le Soma contre ceux qui ne le pressent pas, V, 34, 6, cf. VI, 44, 11. Ses suppliants l'invitent à frapper celui qui ne presse pas le Soma, et lui demandent les richesses de cet impie, I, 176, 4, cf. I, 81, 9; 103, 6; VII, 19, 1; VIII, 45, 15. Le roi chez lequel Indra boit le Soma est vainqueur de tous ses ennemis, V, 37, 4 et 5. Les vaches dont le lait sert aux sacrifices célébrés en son honneur ne sont jamais

1. Et qui peut très bien avoir été en effet la plus ancienne, même pour les Aryas. Il est entendu que nous *réservons* toutes les questions chronologiques que peut soulever notre étude.

2. Ces formules se rencontrent surtout dans les hymnes aux Açvins. Il est aussi question dans deux d'entre elles d'un « fouet qui donne une douce liqueur », I, 22, 3; 157, 4. Ce fouet représente peut-être le vent qui siffle en chassant les nuages, cf. I, 37, 3; V, 83, 3, s'il n'est pas là simplement pour rappeler le char sur lequel les Açvins apportent les dons qu'ils destinent aux hommes.

3. Voir plus haut, p. 173.

dérobées, VI, 28, 3 et 4. N'oublions pas que celles qu'il donne lui-même à ceux qui lui offrent le Soma, I, 81, 7, peuvent être les vaches cachées, I, 121, 4, de l'atmosphère et du ciel, c'est-à-dire les eaux ou les aurores, et que l'impie ou « l'avare » auquel il les enlève peut être le démon qui retient les trésors célestes[1].

Il y a aussi tel passage où l'on trouve exprimée la croyance que les dieux tiennent compte, et des moyens, et de l'intention du sacrifiant. Indra ne punit que chez le « riche » l'omission du sacrifice du Soma, X, 160, 4, cf. IV, 25, 7 ; VIII, 45, 15, et Agni agrée sans doute cette excuse, touchante dans sa simplicité, VIII, 91, 19 : « Je n'ai pas de vache... et cependant, malgré ma pauvreté, je te présente mon offrande. » D'autre part, la protection d'Indra n'est promise, au vers X, 160, 3, qu'à celui qui lui offre le Soma « volontiers » et « de tout son cœur », à celui qui « l'aime », *deva-kâmah*, et l'auteur du vers VIII, 11, 4 croit qu'Agni « ne goûte pas le sacrifice du mortel trompeur, même quand il est près de lui ». Nous reviendrons dans la quatrième partie sur le prix que les dieux attachent à la sincérité[2], et plus généralement sur la portée morale des croyances védiques. Mais nous y verrons aussi que les attributs d'une providence rémunératrice du bien, et surtout ceux d'une providence vengeresse du mal sont ordinairement réservés à un groupe particulier de divinités. Dans le culte des autres dieux, et particulièrement dans celui d'Indra, les rapports de la terre avec le ciel ont, sauf d'assez rares exceptions, un caractère singulièrement moins élevé.

Tout d'abord, le prix que l'homme espère de son sacrifice, lors même qu'il le considère comme une récompense que la divinité lui accorde par un acte volontaire et libre, semble n'être le plus souvent que le salaire de l'offrande matérielle, c'est trop peu dire, de l'offrande réellement consommée par le dieu auquel elle est destinée. Nous ne nous arrêterons pas à établir l'idée que l'offrande sert effectivement d'aliment ou de breuvage aux dieux. Il n'est pour ainsi dire pas d'hymne où elle ne soit exprimée, et on peut voir, en ouvrant le dictionnaire à l'article *ad* « manger », et surtout à l'article *pâ* « boire », l'usage que font les *Ri*shis de l'impé-

1. Voir p. 215-218.
2. III, p. 179 et suiv.

ratif de ces verbes dans leurs formules d'invocation. Nous nous bornerons à signaler une conséquence assez curieuse de cette conception toute matérielle du culte. Les dieux ne pouvant, tout dieux qu'ils sont, consommer qu'une offrande à la fois, un des principaux soucis des sacrificateurs est la concurrence dont ils se sentent menacés par d'autres sacrifices qui seraient offerts en même temps que le leur. De là les formules si souvent employées dans les hymnes à Indra[1] pour inviter le dieu à négliger, non seulement le sacrifice de l'ennemi, IV, 29, 1; VIII, 33, 14 cf. 15; 54, 9; 55, 12, cf. 34, 10, du méchant, VIII, 32, 21, mais tout sacrifice autre que le leur, I, 7, 10; X, 89, 16. En effet, et bien que les faveurs d'Indra se ramifient comme les prières des hommes, VI, 44, 6[2], les *R*ishis craignent que le dieu, invoqué en tant de lieux divers, II, 18, 7; III, 40, 9; VIII, 1, 3, cf. 4; 4, 1, ne se laisse retenir par d'autres sacrificateurs, II, 18, 3; III, 35,5; 41, 8; 45, 1; VII, 22, 6; VIII, 2, 26; X, 160, 1.

Heureusement, Indra entend de loin l'invocation, VI, 38, 2, et ne se laisse pas tromper par les désirs, par les prières, qui, selon une expression que nous retrouverons plus loin, sont ses « cochers », I, 55, 7, c'est-à-dire cherchent à le diriger vers d'autres sacrifices. Citons intégralement quelques formules. X, 112, 7 : « On t'appelle et l'on te présente des offrandes en beaucoup de lieux : que nos libations soient pour toi les plus savoureuses! Puissent-elles être celles que tu goûtes! » VII, 28, 1 : « Tous les mortels t'appellent, chacun de leur côté : n'écoute que nous! » VII, 32, 1 : « Que nul prêtre ne te retienne loin de nous; si tu es loin, accours à notre festin, et si tu es près, écoute-nous! » VIII, 54, 1 : « Que tu sois, ô Indra, appelé par les hommes à l'Est, à l'Ouest, au Nord, ou au Sud, viens vite vers nous sur tes chevaux rapides! » Un *R*ishi se demande, avec envie sans doute, quel est le prêtre chez lequel Indra séjourne et dont il goûte l'offrande, VIII, 53, 7-9, cf. IV, 25, 1-3; VI, 21, 4; VIII, 3, 13-14[3]. Un autre affirme qu'il préfère son sacrifice, IV, 20, 3. Un bon moyen de mériter cette préférence est naturellement de

1. Elles ne sont pas rares non plus dans les hymnes aux Açvins. Voir en particulier les vers IV, 44, 5; VII, 69, 6; VIII, 8, 8.
2. Voir I, p. VII.
3. A moins que ces passages ne trahissent seulement le désir d'employer les rites les plus efficaces. Voir ci-après, p. 229.

prévenir ses concurrents, en commençant le sacrifice de grand matin. Le prêtre peut alors inviter hardiment Indra et Vâyu à négliger « ceux qui dorment », I, 135, 7. Les dieux en effet n'aiment pas ceux qui dorment[1], VIII, 2, 18, et c'est en « s'éveillant » qu'on atteint Indra, V, 30, 2. Il est dit en propres termes au vers II de l'hymne V, 77 aux Açvins : « D'autres que nous offrent le sacrifice, et le premier de deux sacrifiants est celui qui obtient le plus. » C'est sans doute dans la même pensée que l'auteur du vers VI, 41, 4 adresse à Indra ces paroles : « Le Soma pressé vaut mieux que celui qui ne l'est pas. » Mais le choix des rites n'est pas non plus indifférent et cause aux Aryas védiques des préoccupations dont les hymnes portent souvent la trace, IV, 23, 1-5; 24, 1; VII, 29, 3, et *passim*[2]. Il importe surtout que le prêtre ait l'oreille du dieu, cf. IV, 23, 1; VI, 21, 4 : les Vasishthas ont autrefois attiré Indra de bien loin; ils lui ont fait négliger la libation qui lui était offerte, et ont obtenu la préférence pour la leur, VII, 33, 2.

Cette conception de l'offrande comme un aliment ou un breuvage réellement consommé par les dieux fait en somme du sacrifice et de sa récompense un échange de bons offices entre la terre et le ciel. C'est toujours, sous une autre forme, l'idée que nous avons déjà vue exprimée au vers I, 164,51 : « Les nuages récréent la terre; les feux récréent le ciel. » Agni garde son rôle dans ce nouvel échange, quoiqu'il ne soit plus qu'un intermédiaire portant les offrandes aux dieux et la richesse à leurs adorateurs, VII, 9, 1.

Les offrandes elles-mêmes sont des richesses, les richesses terrestres, cf. III, 55, 22, qu'Indra recueille en même temps que les hommes recueillent ses bienfaits, X, 111, 10. Aussi la faveur du dieu paraît-elle souvent attendue, moins comme une récompense, que comme le payement d'une dette contractée par l'acceptation de l'offrande. Le sacrifice lui était dû sans doute : mais l'homme, en l'accomplissant, ne cesse pas seulement d'être son débiteur : il devient son créancier. Ajoutons bien vite que le crédit du dieu est considérable. « Il n'y a personne », s'écrie l'auteur de l'hymne VIII, 32 (vers XV et XVI), « qui dise : il ne donnera pas. Maintenant les prêtres, les préparateurs empressés du Soma ne

1. Quelquefois « celui qui dort » est purement et simplement l'impie, VIII, 86, 3, cf. I, 53, 1; 120, 12.

2. Voir ci-dessus, p. 228, note 3.

sont plus en dette. (Or) le Soma n'est jamais bu sans salaire. » Cependant, si le payement se faisait attendre, l'homme saurait bien rappeler le dieu à ses devoirs, car il ne lui demande après tout que de faire ce qu'il ferait lui-même à sa place, VIII, 14, 1 et 2 : « Si, comme toi, ô Indra, j'étais le seul maître de la richesse, celui qui me loue aurait pour amie la vache (serait nourri par la vache céleste). Je voudrais lui venir en aide, je voudrais lui faire des dons, ô maître de l'aide, à ce pieux adorateur, si j'étais le maître des vaches. » VII, 32, 18 et 19 : « Si j'étais, ô Indra, aussi puissant que toi, je voudrais faire des dons à celui qui me loue; ô dieu qui découvres les trésors, je ne te livrerais pas à la misère. Je voudrais venir en aide à celui qui me glorifie tous les jours, etc. » De pareilles mises en demeure sont aussi adressées, presque dans les mêmes termes, aux Maruts, I, 38, 4 et 5, et à Agni, VIII, 19, 25 et 26 ; 44, 23. Dans les deux premiers passages, le *R*ishi complète même sa supposition en disant aux dieux : « Si j'étais immortel *et que vous fussiez mortels*, etc. » Quand les dieux et les mortels ont payé leurs dettes respectives, ils n'ont plus qu'à s'adresser « des éloges[1] réciproques », I, 26, 9. Nous trouvons au vers IV, 42, 10, dans une prière qui semble résumer l'idée que l'auteur se fait de l'ordre universel, ces rapprochements caractéristiques : « Puissions-nous jouir de la richesse! Puissent les dieux jouir de l'offrande, *et les vaches des pâturages!* »

Ces textes, en dépit de leur hardiesse, expriment encore un sentiment qui a sa valeur morale : car c'est, en somme, celui de la justice. Nous en pouvons dire autant de tous ceux dont le sens peut se ramener à peu près à notre formule « à donner, donner », comme celui-ci, par exemple, III, 54, 3 : « Avec cette libation, je demande la richesse. » « Satisfais », dit-on à Indra, « ton désir de Soma, et pense ensuite à nous faire des dons », I, 54, 9, cf. 55, 7. On met dans la bouche du dieu lui-même les paroles suivantes, X, 48, 5 : « Demandez-moi la richesse en pressant pour moi le Soma. » Et en effet, à chaque fois qu'il est enivré de Soma, il donne des troupeaux de vaches, I, 81, 7.

Mais la conception proprement védique du sacrifice est celle qui lui attribue une efficacité nécessaire, une action

1. On dit aussi d'Indra qu'il « honore » *duvasyati*, III, 51, 3, les hymnes de louange, pour faire entendre qu'il les récompense.

matérielle sur le ciel. C'est cette conception que nous avons rencontrée dans la première partie sous une forme qui ne supposait l'intervention d'aucun personnage divin distinct des éléments mêmes des phénomènes et du culte. On va voir quelle forme elle prend dans le culte d'un dieu de ce genre, et particulièrement dans le culte d'Indra.

Nous passerons rapidement sur un certain nombre d'expressions et de comparaisons curieuses surtout pour leur hardiesse, bien que quelques-unes soient en même temps assez significatives. Ainsi, les *R*ishis ne se contentent pas de comparer Indra[1] à une vache, VIII, 54, 3, cf. VIII, 13, 25; 82, 3; Vâl. 3, 7; 6, 7, qui vient allaiter son veau, II, 16, 8. On pourrait ne voir là qu'une autre expression, assez bizarre, il est vrai, du sentiment exprimé sous une forme, à nos yeux au moins, plus naturelle dans tant de passages où le dieu est comparé à un père[2], VII, 26, 2; 32, 3 et 26, « le plus père », c'est-à-dire le meilleur « des pères », IV, 17, 17, et son suppliant à un fils qui « s'attache au bord de son vêtement », III, 53, 2. Mais les textes qui rappellent que l'antique *R*ishi Vasish*th*a a « trait » Indra comme une vache au milieu d'un gras pâturage, VII, 18, 4, ou qui nous montrent les prêtres actuels appelant Indra « comme une bonne vache à lait qu'ils veulent traire[3] », I, 4, 1; VI, 45, 7;

1. Et d'autres dieux. Voir, par exemple, IV, 57, 2. On compare aussi inversement les vaches à Indra, VI, 28, 5. Au vers 16 de l'hymne I, 25 à Varu*n*a, les vaches sont les prières qui cherchent le dieu « comme un pâturage ».

2. Ou même à une mère, VIII, 1, 6; 87, 11 : car il y a des pères et des frères qui ne donnent pas, VIII, 1, 6. Le nom de « père » est communément donné aux différents dieux (Voir Grassmann, *Wœrterbuch*, s. v. *pitri*). Indra est aussi un nid où se réfugie le suppliant comparé lui-même à un oiseau, I, 33, 2, cf. 25, 4. L'image est du moins touchante. Celle du vers VIII, 45, 20 est bien hardie : elle fait d'Indra « un bâton de vieillesse ». Enfin nous retombons tout à fait dans l'étrangeté au vers II, 16, 8, où les faveurs du dieu sont comparées à des épouses auxquelles les suppliants désirent s'unir, au vers IV, 20, 5, où Indra lui-même est comparé à une femme et le suppliant à un amant, enfin au vers II, 17, 7, où celui qui se compare à une vieille fille, languissant chez ses parents, entend sans doute faire son fiancé du dieu qu'il invoque (cf. encore *jûr*, II, 14, 3, à *amâjûr*). On dit aussi des dieux en général qu'ils ont pour celui qui est pieux un amour de « fiancé », I, 83, 2. Le suppliant des Açvins est comme une femme parée, VIII, 26, 13 : sa parure est le sacrifice. Il les invite à venir dans sa demeure, comme une veuve invite son beau-frère (à remplacer son époux), X, 40, 2. Cf. encore X, 40, 6, et V, 52, 14.

3. Au vers VI, 45, 26, d'après lequel Indra est lui-même la vache pour celui qui désire des vaches, le cheval pour celui qui désire le cheval, la figure est différente. Elle rappelle celle du vers I, 175, 6, « Tu es comme les eaux pour celui qui a soif », et signifie simplement que l'adorateur d'Indra trouve en lui l'accomplissement de tous ses désirs.

Vâl. 4, 4, cf. X, 42, 2, semblent bien impliquer que le sacrificateur dispose à son gré du dieu, qu'il exerce sur lui une action matérielle. Indra est aussi un arbre dont les *R*ishis font pousser et mûrir les fruits, IV, 20, 5, ou une « source[1] » de richesse que les prêtres font couler, II, 16, 7. Ailleurs il n'est plus que le seau, cf. X, 42, 2, dont ils se servent pour puiser à la source, IV, 17, 16. La faveur d'Indra et de Pûshan est comme une branche d'arbre (chargée de fruits, cf. I, 8, 8,) qu'ils « saisissent », VI, 57, 5. Ils « saisissent » Indra lui-même, X, 103, 6, cf. V, 32, 11, cf. 12; VII, 24, 2, et non pas toujours par le bord de son vêtement, comme le fils qui s'attache à son père[2] : ce qu'ils empoignent au vers X, 47, 1, c'est sa main droite, pleine de richesses. Indra, et avec lui Pûshan, sont encore comparés à des rênes dans les mains d'un cocher qui ne serait autre que le prêtre, VI, 57, 6. Ou bien Indra est le char où le prêtre « pose son désir » comme il poserait « le pied » dans un char véritable, VII, 32, 2, cf. VI, 34, 2; VIII, 57, 1. Il est encore comparé à une « roue » que le chantre « tourne » à la façon d'un « charron », VII, 32, 20, pour qu'elle roule ensuite au gré du sacrifiant, cf. IV, 31, 4 et IV, 1, 3. Aux vers III, 35, 2; VII, 19, 6, le prêtre se contente de dire qu'il attelle les chevaux d'Indra et l'amène ainsi à son sacrifice. Mais voici qui est mieux. Les sacrificateurs « chassent » Indra[3] comme un « gibier », VIII, 2, 6. L'auteur ajoute qu'il font cette chasse « avec des vaches » : c'est que les vaches, dans son langage, représentent les offrandes ou les prières. L'auteur du vers III, 45, 1, en exprimant la crainte que d'autres sacrificateurs ne retiennent Indra, les compare à des oiseleurs qui l'auraient pris dans leurs filets.

Dira-t-on qu'il ne faut voir dans tout cela que des figures hardies? Mais le fait seul de cette hardiesse est déjà assez caractéristique. Peu importe que dans le même hymne, et quelquefois dans le même vers, le dieu paraisse reprendre sa liberté d'action. Le prêtre qui doit, dans le brahmanisme pur, subordonner définitivement la puissance du dieu à la sienne, ne pousse pas encore ses avantages jusqu'au bout. Mais il ne faut pas oublier que nous trouvons déjà dans le *R*ig-Veda, en

1. On l'appelle encore le « grand lit » de la richesse, I, 4, 10; VIII, 32, 13, par où « elle coule ».
2. Voir ci-dessus, p. 231.
3. Et les Açvins, X, 40, 4.

regard de l'idée que la volonté des dieux est souveraine, VIII, 20, 17 ; 28, 4, cf. 50, 4 ; X, 33, 9, des formules telles que celle du vers I, 164,35, « Le sacrifice est le nombril du monde », et celle, bien plus curieuse encore, et d'une clarté parfaite dans son étrangeté, du vers VI, 51, 8 : « L'hommage est puissant; c'est l'hommage que j'invoque. L'hommage supporte la terre et le ciel. *Hommage aux dieux! L'hommage est leur maître*, etc.[1] ». On voit que le prétendu hommage devient une sorte de tyrannie exercée sur les dieux. L'hymne, d'où nous détachons cette formule, peut être relativement moderne, et marquer le dernier terme d'un accroissement plus ou moins lent des prétentions sacerdotales. Tous les *R*ishis n'ont pas dit non plus, comme l'auteur du vers IV, 24, 10 : « Qui veut m'acheter mon Indra pour dix vaches, à la condition de me le rendre quand il aura tué ses ennemis ?[2] » Mais la plupart ont prétendu exercer sur lui une action dans une certaine mesure indépendante de sa volonté. La croyance à une efficacité propre des rites est, nous ne saurions trop le répéter, la croyance védique par excellence, et l'invocation à l' « hommage » du vers VI, 51, 8 n'est pas beaucoup plus extraordinaire que cette sorte d'apothéose du sacrifice qui l'introduit dans le ciel et lui donne pour ministres les dieux mêmes.

L'idée du sacrifice céleste, déjà analysée dans la première partie, se retrouve dans le mythe d'Indra. C'est à lui qu'est adressé le vers VII, 97, 1, qui oppose formellement le sacrifice du ciel à celui de la terre, cf. III, 60, 6. Les formules par lesquelles les *R*ishis l'invitent à quitter pour leur sacrifice le lieu quelconque où il peut être, nomment souvent le ciel, l'atmosphère, la mer céleste, etc., parmi les séjours qui pourraient le retenir, IV, 21, 3 ; VI, 40, 5 ; VII, 24, 3 ; VIII, 1, 18 ; 34, 13 ; 86, 5 ; Vâl. 2, 7. Or quelques-unes de ces formules font expressément du séjour « suprême » aussi bien que du séjour « inférieur » et particulièrement de la mer céleste, un lieu où Indra s'enivre, I, 101, 8 ; VIII, 54, 2, de Soma, VIII, 12,

1. Au vers suivant, l'auteur joue sur le mot hommage, *namas*, proprement « action de s'incliner », en disant qu'il « incline » les dieux vers lui avec ses hommages.

2. Je ne puis croire qu'il s'agisse là d'une idole d'Indra. C'est bien du dieu lui-même que le prêtre prétend disposer à son gré. On peut comparer le vers VIII, 1, 5, où le prêtre déclare à Indra « qu'il ne le donnerait pas pour cent, ni pour mille ni pour dix mille (vaches) ».

17, cf. 13, 15. Elles peuvent donc être comparées à celles qui nous ont montré les *R*ishis préoccupés de la concurrence que peuvent leur faire d'autres sacrificateurs, avec cette différence que les concurrents qu'ils redoutent sont ici des dieux. Les vers VIII, 12, 16 et 17 sont décisifs à cet égard : « Que tu boives le Soma, ô Indra, chez Vish*n*u, ou chez Trita *A*ptya, ou chez les Maruts, ou bien loin d'ici, ô dieu puissant, dans la mer (céleste), donne la préférence au Soma que nous avons pressé. »

On trouvera plus loin les textes qui renferment la mention particulière, soit des divers éléments du sacrifice céleste offert à Indra, soit des différents dieux qui lui offrent le Soma ou chantent en son honneur des hymnes de louange. Nous nous contenterons de citer ici les formules conçues en termes généraux. Les dieux ont offert à Indra, « dans les trois coupes », c'est-à-dire dans les trois mondes, un sacrifice que les hommes semblent considérer comme le modèle de celui qu'ils lui offrent à leur tour, VIII, 13, 18; 81, 21. Ce doit être aussi un sacrifice céleste que celui qui est « né » en même temps qu'Indra, VIII, 78, 5 et 6, et le « sourire » dont il est question dans la même formule, ce sourire qu'Agni fait briller dans tous les sacrifices, IV, 7, 3, doit être là le sourire de l'éclair, I, 23, 12; 168, 8, cf. II, 4, 6. De même encore, le sacrifice qui précède Indra quand il conduit à la victoire les armées des dieux, X, 103, 8, cf. 9, pourrait bien être le sacrifice des dieux mêmes. Car les dieux, comme les hommes, offrent le sacrifice à Indra quand ils veulent conquérir des trésors, et particulièrement quand ils veulent fendre l'étable où sont enfermées les vaches célestes, X, 74, 2-4. Plus généralement, les *R*ishis supposent entre Indra et les dieux des rapports tout à fait analogues à ceux qu'il entretient avec eux-mêmes. C'est pour les dieux aussi bien que pour l'homme (ou pour Manus), qu'il a trouvé un gué à travers les quatre-vingt-dix-neuf rivières, X, 104, 8. Il a, par les victoires qui ont signalé sa naissance, ouvert l'espace aux dieux, VII, 98, 3; X, 180, 3, cf. II, 12, 1; III, 34, 7; VI, 18, 14. Ce n'est pas seulement la terre, ce sont les deux mondes qui l'invoquent dans l'effroi que leur cause le Dâsa, X, 54, 1, cf. 55, 1, et il va en effet au secours des dieux, X, 54, 1. On dit d'Indra qu'il est le roi des races célestes et des races terrestres, VI, 22, 9, cf. VI, 47, 16; VIII, 1, 2; Vâl. 4, 7, et, ce qui est plus caractéristique, qu'il marche en tête des races divines et des races

humaines, III, 34, 2, sans doute encore pour les conduire à la victoire ; car nous voyons ailleurs que les dieux ont mis Indra à leur tête pour le combat contre le démon, VI, 17, 8, contre Vritra, VIII, 12, 22 et 25, cf. I, 131, 1 ; IV, 19, 1. Les « cinq races » qui l'appellent, VIII, 52, 7, cf. V, 32, 11, comprennent, au moins primitivement[1], avec les races des quatre points cardinaux, cf. VIII, 54, 1, la race divine, et les sept assemblées[2] dont il fait la joie, VIII, 81, 20, suggèrent également l'idée de sacrifices célébrés en son honneur dans toutes les parties de l'univers.

Revenons au sacrifice terrestre et à l'action qu'il est supposé exercer sur Indra, pour nous arrêter à la conception la plus ordinaire de cette action, à l'idée qui domine, on peut le dire, tout le culte du dieu guerrier. Les Rishis, s'ils n'ont que rarement trahi la prétention de disposer en maîtres absolus de la puissance d'Indra, se sont du moins donnés comme les artisans de cette puissance. Avant d'abaisser le dieu jusqu'à en faire leur vassal, ils ont prétendu s'élever eux-mêmes à l'honneur de lui servir d'alliés.

Cette idée repose sur la croyance fondamentale de la religion védique, que le sacrifice accroît les forces des dieux. Rien n'était plus naturel que d'attribuer un pareil effet à l'offrande considérée, ainsi que nous l'avons dit déjà, comme un aliment ou un breuvage réellement consommé par le personnage divin auquel elle est présentée. La même action a été par extension attribuée à l'autre partie essentielle du sacrifice, nous voulons dire à la prière. C'est ce qui sera établi plus loin. Quant à présent, et avant de passer en revue les divers éléments du culte, en y comprenant le porteur de l'offrande, c'est-à-dire le feu, nous nous bornerons à citer les textes qui attribuent l'action « fortifiante » dont il s'agit au sacrifice considéré dans son ensemble.

Tous les dieux sont « accrus » par le sacrifice, les Adityas, X, 63, 17, comme les Maruts, I, 38, 15, ou Soma lui-même, quand le breuvage du sacrifice est traité comme un dieu qui a aussi ses droits au sacrifice, IX, 4, 9, cf. 108, 8 ; tout grand qu'il est, il est accru encore par l'œuvre du sacrifice, IX, 47, 1. On peut entendre dans le même sens les passages où il est dit que les Maruts, II, 34, 13, et les Adityas, V, 68, 4 ; VII,

1. Voir plus haut, p. 126-127.
2. Voir plus haut, p. 140.

60, 5, se sont « accrus » dans la demeure du *rita* (le mot *rita* désignant, comme nous le verrons[1], la loi du sacrifice aussi bien que celle des phénomènes célestes), et plus généralement l'application aux différents dieux de l'épithète, *ritâvridh*[2] « accru[3] par le *rita* », probablement équivalente à *yajnavriddha*, qui signifie en tout cas « accru par le sacrifice ». Mais c'est pour Indra que les textes abondent. C'est à lui qu'est appliquée, au vers VI, 21, 2, l'épithète *yajnavriddha*. Les prêtres le « fortifient (*vâjay*), » I, 4, 9 ; VIII, 82, 7, « l'accroissent », VIII, 52, 10, cf. I, 81, 1 ; VIII, 51, 10 ; X, 147, 3, avec leurs sacrifices, VIII, 12, 20 ; 24, 18, cf. IV, 23, 1 ; VI, 34, 4, ou, selon l'expression du vers VI, 23, 6, ils lui font, avec leurs sacrifices, des « accroissements », VI, 23, 6. Nous lisons encore aux vers III, 32, 12 ; VIII, 14, 5, cf. VI, 38, 4, que le sacrifice a « accru » Indra, et au vers III, 31, 3, qu'il y a « grand accroissement » du dieu aux chevaux bais par les sacrifices. Indra déclare lui-même, VIII, 89, 4, cf. X, 28, 6, que les « prescriptions du *rita* », c'est-à-dire de la « loi » du sacrifice, le font « croître ». La racine *vridh* « accroître », employée dans la plupart des formules de ce genre, est la même qui exprime souvent aussi, dans le langage des *R*ishis, l'idée des prospérités attachées à la faveur des dieux. C'est un nouvel exemple de l'emploi d'un terme identique pour désigner l'action du ciel sur la terre et celle de la terre sur le ciel. De même que les dieux, I, 34, 12 ; 79, 11 ; 89, 1 et 5 ; 91, 10 et 17 ; 112, 24 ; 118, 2 ; 186, 2 ; IV, 50, 11 ; V, 9, 7 ; VI, 48, 2 ; 51, 11 ; VII, 57, 7 ; 95, 6 ; VIII, 49, 10 et 12 ; 64, 14 ; 72, 2 ; 92, 1 ; IX, 43, 6 ; 51, 4 ; 97, 39 ; X, 35, 11 ; 132, 1, et particulièrement Indra, I, 178, 5 ; IV, 23, 2 ; V, 34, 6 ; VI, 20, 11 ; 33, 4 ; 34, 5 ; 46, 3 et 11 ; VII, 24, 1 ; 32, 25 ; VIII, 3, 1 ; 12, 18 ; 13, 3 ; 32, 18 ; 52, 4 ; 66, 5 ; 67, 4 ; 86, 1 ; 87, 5 et 6 ; X, 100, 1 ; 147, 4 : Vâl. 6, 5, « accroissent » le sacrifiant[4], cf, II, 20, 4 ; IV, 32, 12, ou, ce qui revient au même, à part la métonymie, le sacrifice, VIII, 91, 7, cf. I, 171, 2, l'hymne de louange, VIII, 8, 5 ; 14, 11,

1. Vol. III, chapitre III de la quatrième partie.
2. Voir Grassmann, *Wœrterbuch*, s. v.
3. Le mot *vridh* paraît avoir le sens passif dans la plupart des composés dont il forme le dernier terme, *sâkamvridh*, *sadyovridh*, *tamovridh*, *sugevridh*, etc.
4. Remarquez en particulier les expressions *sunvato vridhah*, V, 34, 6 ; VIII, 12, 18 ; 87, 5, *yajvano vridhah*, VIII, 32, 18, le composé *kavi-vridha*, VIII, 52, 4.

les prières, VIII, 36, 7 ; X, 91, 12, le sacrifice et la prière, I, 10, 4; X, 141, 6, de même les hommes, par le sacrifice, « accroissent » les dieux. Cette réciprocité de bons offices est formellement indiquée au vers X, 14, 3, où il est dit des ancêtres, invoqués d'ailleurs à leur tour comme des dieux, que les dieux les ont « accrus » et qu'ils ont « accru » les dieux. Ce qui prouve que le sens propre de la racine *vridh* « accroître » n'est pas atténué en celui de « réjouir, contenter », comme l'admettent M. Roth et M. Grassmann pour un grand nombre de formules, c'est le régime qu'elle prend dans plusieurs autres et qui précise l'idée que les *Ri*shis y attachent. Indra, et plus généralement les dieux, accroissent la force, I, 71, 6 ; 103, 3 ; VIII, 64, 13 ; X, 26, 9, la puissance, VIII, 37, 7, la prospérité, V, 10, 3, la richesse, VI, 28, 2 ; VII, 30, 1 ; 36, 7, cf. IV, 53, 7, des hommes, et les hommes, de leur côté, accroissent la force et la puissance d'Indra, I, 54, 8; II, 11, 4 et 13; VIII, 6, 31, cf. VIII, 51, 10. On dit encore qu'ils l'accroissent (le fortifient) « avec des secours », VIII, 13, 17. Ajoutons que la racine *vridh* est quelquefois remplacée par d'autres racines signifiant pareillement « accroître », comme *vaksh*, *uksh*, IV, 23, 1 ; VI, 17, 4; 23, 6; VIII, 12, 4-9 ; 13, 7 ; 82, 9; X, 55, 7, ou « fortifier », comme *vaj*, I, 4, 9 ; 106, 4 ; VI, 24, 6 ; VIII, 82, 7, et qu'un mot tiré de cette dernière, le mot *vâja*, signifie à la fois « force » et « sacrifice [1] ». Il est dit encore que le sacrifice donne la force « au corps » d'Indra, VI, 40, 4, et que les prêtres le font croître « comme un bambou », I, 10, 1. Fortifié par mille *Ri*shis, il devient grand comme une mer, VIII, 3, 4. Nous relèverons, comme particulièrement hardies, les formules où les prêtres, parlant à la première personne, se vantent de fortifier Indra, I, 4, 9; VIII, 82, 7, de lui donner la force, VIII, 82, 27, à lui, déjà si fort, X, 116, 5, d'entretenir sa force, III, 37, 10. On verra d'ailleurs cette idée de l'accroissement d'Indra par le sacrifice se préciser à mesure que nous étudierons l'action exercée sur le dieu par les divers éléments du sacrifice, c'est-à-dire par les offrandes, au premier rang desquelles est le Soma, et par les prières.

Dès maintenant, nous pouvons constater qu'Indra, accru par le sacrifice, ou par les prescriptions de la loi [2], « fend les

1. Voir Grassmann, *Wörterbuch*, s.v.
2. Voir ci-dessus, p. 236.

mondes », VIII, 89, 4, apparemment pour en tirer les trésors qu'ils renferment, élève sa tête dans le ciel et conquiert tous le biens désirés par les hommes, VIII, 14, 5, et 6, enfin, pour résumer en une formule l'action que les rites exercent par son intermédiaire sur les phénomènes célestes, que « le sacrifice a aidé sa foudre dans le combat contre Ahi », III, 32, 12. Ce ne peut-être aussi que par le sacrifice que « la terre a aidé la foudre d'Indra » quand il a frappé V*r*itra « l'enveloppeur des eaux », IV, 16, 7. « Nous te fortifions », lui dit-on encore, « pour que tu conquières des richesses », I, 4, 9, et ailleurs, VIII, 82, 7 : « Nous fortifions Indra pour qu'il tue V*r*itra. » Au vers XVII de l'hymne X, 27 à Indra, ces mots « Les dés ont été jetés pour le jeu », venant après la mention du sacrifice d'un bélier[1], rappellent l'assimilation d'Indra à un joueur[2], et paraissent donner à entendre que le sacrifice doit lui faire gagner la partie.

Les sacrificateurs qui « accroissent » Indra peuvent être et sont en effet souvent des sacrificateurs célestes, soit des dieux proprement dits, soit des sacrificateurs divinisés. Au vers IV, 2, 17[3], cf. I, 80, 15; VII, 82, 2, ils sont expressément nommés des dieux. Indra est « accru » dans le ciel, VIII, 6, 40, particulièrement par Tvash*tr*i, I, 52, 7, par les Maruts[4], III, 35, 9; X, 73, 1, cf. 3, dans son combat contre Ahi, III, 47, 4; X, 113, 3. Mais le sacrifice des dieux, prototype de celui des hommes dans la croyance des *R*ishis, n'en est en somme qu'une extension mythique. C'est toujours aux rites réels qu'il faut rapporter en dernière analyse l'action attribuée au culte, que ce culte soit célébré par des prêtres humains ou divins.

Plus généralement, les formules qui représentent les dieux portant secours à Indra dans sa lutte contre les démons, I, 11, 5, cf. V, 29, 9, particulièrement contre V*r*itra, X, 113, 1 et 2, et faisant de lui un meurtrier des V*r*itras III, 49, 1[5],

1. Voir ci-dessous, p. 242.
2. Voir plus haut, p. 175.
3. Une inadvertance m'a fait faire sur ce vers, dans le premier volume, page 139, une grave erreur. Le lecteur est prié de ne tenir aucun compte du passage où il est cité.
4. Il y a entre eux et Indra la même réciprocité de bons offices qu'entre le même dieu et les hommes, III, 47, 3, cf. plus haut, X, 14, 3.
5. Cf. encore les formules comme celle du vers X, 113, 1 « Le ciel et la terre ont aidé la force d'Indra », ou du vers VIII, 15, 8 « Le ciel et la terre accroissent son héroïsme et sa gloire ».

rappellent celles qui font pareillement intervenir les hommes dans les exploits célestes du dieu guerrier. Aux vers X, 28, 7; 55, 7, au moins, l' « œuvre » des dieux qui donnent à Indra la force nécessaire pour triompher de V*r*itra paraît bien être encore un sacrifice. Nous avons déjà cité le vers X, 103, 8, où le sacrifice qui précède les armées victorieuses des dieux conduites par Indra peut être le sacrifice des dieux mêmes. Au vers 1, 52, 4, il est dit formellement, pour expliquer le genre de secours qu'Indra reçoit dans son combat contre V*r*itra, qu'il est rassasié par ceux qui étendent le gazon du sacrifice dans le ciel. Nous retrouverons dans les sections suivantes des passages qui mettent hors de doute cette assimilation de l'œuvre des dieux à celle des hommes, par exemple le vers X, 113, 8, d'après lequel les dieux qui ont aidé Indra à triompher de V*r*itra, cf. 1-3, l'avaient « accru » par « une éloquence accompagnée de Soma », c'est-à-dire par le Soma et la prière. Une formule même comme celle du vers II, 20, 8, portant que les dieux ont mis la foudre dans les mains d'Indra, ne renferme rien de plus que ce qui se rencontre dans la description des effets du sacrifice terrestre.

Il y a plus. Les auteurs des hymnes ne se vantent pas seulement de fortifier Indra pour tuer V*r*itra (ou l'ennemi), VIII, 82, 7, de lui apporter l'arme dont il frappe ses ennemis, X, 44, 9, de « mettre en mouvement » ses armes, X, 120, 5, enfin dans les termes mêmes que nous venons de voir employés pour les dieux, de mettre la foudre dans ses mains, I, 63, 2. Ils prétendent forger à Indra la foudre, cf. X, 92, 7, meurtrière de V*r*itra, que lui a donnée autrefois le prêtre mythique Kâvya Uçanâ, I, 121, 12. On verra que la foudre représente là le breuvage du Soma. Au vers X, 99, 1, le poète, cherchant les rites les plus efficaces, c'est-à-dire les meilleurs moyens d'agir sur Indra, demande quelle est « la part », c'est-à-dire l'offrande, qui « au lever de la force » d'Indra, cf. X, 76, 1, forge pour lui la foudre et « fait gonfler » (comme une mer, cf. I, 8, 7), le meurtrier de V*r*itra.

Ainsi l'alliance d'Indra avec l'homme, dont il a été question déjà plus haut [1], et qui se résume dans la formule « Tu es à nous et nous sommes à toi », VIII, 81, 32, cette alliance si étroite ne profite pas seulement à l'homme : elle

1. P. 172 et suiv.

est utile à Indra lui-même. Les formations de la racine *av* « secourir », et particulièrement les mots *avas* et *ûti*, désignent tour à tour le secours qu'Indra prête aux hommes, et celui que les hommes, par le sacrifice, prêtent à Indra [1]. Non seulement les *R*ishis emploient familièrement le duel pour exprimer leur union intime avec le dieu, VIII, 51, 11, cf. 58, 7 et 16. L'auteur des vers VIII, 89, 1 et 2, qui prétend marcher devant Indra, et se faire suivre de tous les dieux, semble ne promettre au premier son alliance que comme la récompense des faveurs qu'il attend de lui : « Quand tu m'auras donné ma part, ô Indra, alors, accomplis avec moi tes exploits. » Il ajoute, après avoir offert au dieu sa part à lui, c'est-à-dire le Soma : « Tiens-toi en ami à ma droite, et alors, à nous deux, tuons beaucoup d'ennemis [2] ! » Indra aide l'homme à triompher de ses ennemis humains. Mais l'homme à son tour aide Indra à triompher de leur ennemi commun, le démon. Dans la dernière citation déjà, il aurait été permis de traduire : « Tuons beaucoup de V*r*itras. » Il n'y a du moins aucun doute possible sur le caractère démoniaque du personnage désigné par le nom de Namuci [3]. Or l'auteur du vers V, 30, 8, s'adresse en ces termes à Indra : « Tu m'as pris pour allié quand tu as *baratté* [4] la tête du Dâsa Namuci. »

Des formules qui représentent Indra conquérant tous les biens, y compris le soleil, I, 100, 6, « avec les hommes », VIII, 15, 12, et particulièrement, avec le chantre », I, 100, 9, avec les prêtres, I, 129, 2 ; VIII, 70, 8, cf. 33, 3, on passe aisément à celles où le prêtre s'attribue à lui-même le triomphe remporté, soit sur l'ennemi terrestre, soit même sur l'ennemi céleste. L'auteur des vers I, 133, 1, se vante de purifier les deux mondes et de brûler les Druhs [5] ennemies d'Indra. Le second pâda du vers II, 11, 4 peut être interprété en ce sens que les prêtres prennent [6] eux-mêmes la foudre d'Indra dans leurs mains. L'hymne IV, 26, commence ainsi : « J'ai été Manu ; j'ai été le soleil ; moi, le prêtre, je

1. Et aux autres dieux. Voir Grassmann, *s. v.*
2. Un prêtre qui parle avec tant de hardiesse a bien pu dire aussi « qu'il marche devant Indra, suivi de tous les dieux ». Je crois donc qu'on peut laisser dans sa bouche la première moitié du vers 1.
3. Voir plus bas, section V.
4. *Ibid.*
5. Voir III, p. 180.
6. *Dadhânâh*, au moyen, et non qu'ils « placent la foudre dans les mains d'Indra ». Voir plus haut, p. 239.

suis le *R*ishi Kaksîvat ; je surpasse[1] Kutsa *A*rjuneya ; je suis Kâvya Uçanâ : regardez-moi ! » Le poète s'identifie aux anciens prêtres, aux personnages mythiques de Manu, de Kaksîvat, de Kâvya Uçanâ, pour faire entendre qu'il les égale ; c'est ce qu'indique bien la comparaison de cet autre trait : « Je surpasse Kutsa *A*rjuneya. » Il dit par exemple « Je suis Kâvya Uçanâ », comme un autre a dit « J'ai forgé à Indra la foudre que lui a forgée Kâvya Uçanâ », I, 121, 12. Or, le même chantre s'attribue au vers 3 l'une des principales œuvres d'Indra, à savoir la conquête des quatre-vingt-dix-neuf et des cent villes de Çambara, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Il prétend de plus, au vers 2, s'être fait obéir de tous les dieux : mais l'auteur du vers VIII, 89, 1 dit aussi qu'ils marchent derrière lui. Enfin il se vante dans le même vers d'avoir donné à l'*A*rya la terre et les eaux, d'avoir donné au mortel pieux « la pluie[2] » : mais Devâpi, par exemple, dans l'hymne X, 98, se vante également d'avoir fait couler les eaux du ciel pour Çam*tanu[3]. Il n'y a donc, selon moi, aucune bonne raison de mettre, comme on l'a fait, tout ce commencement de l'hymne IV, 26, dans la bouche d'Indra lui-même. Du reste, si c'était le dieu qui parlait, en s'identifiant aux anciens *R*ishis, il proclamerait ainsi lui-même leur puissance. Ce serait une de ces comparaisons « retournées[4] » comme celle du vers VIII, 46, 14 « Indra est puissant comme la parole » qui nous a paru[5] l'un des témoignages les plus frappants de l'efficacité propre attribuée à la prière. Mais la première interprétation me semble préférable. Elle est confirmée par le rapprochement du vers 9 de l'hymne X, 120, où nous voyons qu'un *R*ishi nommé B*r*ihaddiva, qui, d'après le vers précédent, paraît être l'auteur même de l'hymne, a déclaré qu'il était Indra, *avocat svâm tanvam indram eva*. L'auteur de l'hymne IV, 26 ne faisait que s'attribuer les œuvres d'Indra, en s'assimilant d'ailleurs aux anciens *R*ishis. Celui de l'hymne X, 120 s'assimile à Indra lui-même.

1. Pour le sens de *ny rinje*, cf. surtout VIII, 79, 4.
2. Voir plus haut, p. 185, en note.
3. Voir I, p. 135.
4. Voir mes *Observations* sur les figures de rhétorique dans le *R*ig-Veda, *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 98.
5. Voir I, p. 297.

SECTION II

LES OFFRANDES EN GÉNÉRAL ET LE SOMA EN PARTICULIER.

Les offrandes «accroissent» c'est-à-dire «fortifient» Indra, VIII, 12, 20, cf. II, 11, 1 ; VIII, 82, 23, ainsi que les autres dieux, VI, 69, 6 ; X, 59, 5 ; 81, 6. Il n'est pas douteux que la racine *vridh* garde dans les formules de ce genre un sens analogue à celui qu'elle a dans les passages relatifs à l' «accroissement» d'Agni, I, 36, 11; VI, 1, 5 ; VIII, 44, 12 ; X, 20, 3, dans sa demeure, I, 1, 8, cf. III, 8, 5 ; VI, 9, 4 ; X, 142, 6, c'est-à-dire sur l'autel, par les bûches qu'on lui donne à dévorer, I, 95, 11; V, 8, 7, par le sacrifice, II, 2, 1, par l'offrande, X, 20, 8, cf. III, 28, 6, surtout par l'offrande de beurre, V, 11, 3; 14, 6, qui lui fait, comme les bûches, VI, 16, 11, jeter un éclat plus vif, *ibid.* ; X, 69, 2, aussi bien d'ailleurs dans le sacrifice des dieux, X, 122, 7, cf. VII, 5, 1 ; X, 45, 3, que dans celui des hommes. La seule différence entre cet « accroissement » d'Agni, exprimé indifféremment par la racine *vridh* ou par la racine *vaksh*, *uksh*, V, 8, 7, cf. III, 5, 8 ; 7, 6 ; IV, 7, 11 ; VII, 8, 2 ; X, 115, 1, et celui d'Indra, c'est que le premier est réellement observé. Mais dans l'un et l'autre cas, c'est bien d'un accroissement matériel qu'il s'agit, d'une « nutrition » véritable, comme le prouve ce vers adressé à Indra, VIII, 12, 8 : « Lorsque tu as, ô puissant maître, toi qui es grand déjà, dévoré mille buffles, alors ta force s'est encore considérablement accrue. »

Comme on le voit par la dernière citation, le sacrifice à Indra peut comprendre des offrandes d'animaux. Ces offrandes dont il est fait mention en divers passages, et qui consistent en buffles, V, 29, 7 ; VI, 17, 11, en taureaux, X, 27, 2 ; 28, 3 ; 86, 14, en béliers, X, 27, 17, rentrent, avec les grains grillés, *dhânâ*, les gâteaux, *apûpa*, *purolâç*, la bouillie de grain, *karambha, odana*, (hymne III, 52, vers III, 35, 3 ; IV, 24, 7; VIII, 58, 14 ; 66, 6 ; 80, 2 et *passim*[1]), dans la catégorie générale des offrandes cuites, *pacata, pakti*[2], présentées

1. Voir Grassmann, *Wœrterbuch*, *s. v.*
2. *Ibid.*

à Indra, et souvent opposées à l'offrande du Soma[1], II, 12, 14 et 15; 20, 3; IV, 24, 7; V, 29, 7 et 11; 34, 1; VII, 32, 8; VIII, 31, 1; X, 27, 2; 28, 3; 116, 7 et 8. Si Indra « boit » celle-ci, il « mange » celles-là, X, 28, 3; 116, 7, et « ses flancs sont remplis » de la graisse des taureaux qu'on cuit pour lui, X, 86, 14.

Les buffles et la bouillie figurent dans la description des sacrifices offerts à Indra par les dieux, VI, 17, 11; VIII, 66, 10, cf. V, 29, 7 et 8, aussi bien que dans celle des sacrifices terrestres. Il s'en est repu dès son plus jeune âge, VIII, 58, 14 et 15, sans doute dans le ciel, où il a aussi conquis la bouillie, VIII, 66, 6, tout comme le Soma[2].

Cependant le Soma reste l'offrande par excellence. Le sacrifice est plus complet sans doute quand l'offrande cuite y est jointe, VI, 29, 4. Mais, de même que l'offrande d'animaux[3] laisse loin derrière elle[4] la simple offrande du gâteau, le Soma à son tour « dépasse[5] ceux qui ne pressent pas le Soma », c'est-à-dire est supérieur à toutes les autres offrandes, IV, 24, 5, et Indra n'accepte l'offrande cuite que chez celui qui presse en même temps le Soma, IV, 25, 6 et 7. Aussi les offrandes de gâteaux et même d'animaux ne sont-elles mentionnées qu'accidentellement dans les hymnes à Indra, tandis que celle du Soma y figure presque à chaque vers.

D'autre part, si le Soma est offert à tous les dieux, IX, 14, 3; 18, 3, cf. 1, 4; 8, 5; 9, 2; 11, 1 et 7; 61, 13 et *passim*, aux Açvins, IX, 7, 7; 8, 2, à Vish*n*u, IX, 33, 3; 34, 2; 56, 4; 63, 3, à Pûshan, IX, 61, 9, aux Maruts, IX, 25, 1; 51, 3; 61, 12; 64, 24; 65, 20, et même aux *A*dityas, IX, 7, 8; 61, 9 et 12; 64, 24; 70, 8, ce breuvage des dieux, *devapâna*, IX, 97, 27, *devayu*, IX, 43, 5 et *passim*, est spécialement le « suc d'Indra », *indriyo rasah*, VIII, 3, 20, le breuvage d'Indra, *indrapâna*, IX, 96, 3 et 13, cf. I, 54, 9; VI, 44, 16; VII, 47, 1 et X, 30, 9, *indrapîta*, IX, 8, 9, *indrayu*, IX, 2, 9; 6, 9;

1. Quoique le Soma soit quelquefois considéré comme cuit, lui aussi, X, 179, 3, cuit par le lait qu'on y mêle ou même par les prières qui en accompagnent la préparation. (Voir plus haut, p. 83, et *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 128).

2. Voir plus haut, p. 195, et plus bas, p. 247.

3. Le mot *pakti* paraît avoir ici ce sens par oppositian à *purolâç*.

4. *Riricyât*, cf. IV, 24, 9, et l'emploi analogue de la racine *hâ* au vers X, 71, 8.

5. Littéralement « se sépare de ». Voir la note précédente.

54, 4 ; il est bu surtout par Indra, *indrapâtama*, IX, 99, 3 ; il est l' « âme » d'Indra, IX, 85, 3. Indra est de tous les dieux[1] le plus empressé à descendre sur la place du sacrifice : « car son cœur aime le Soma », VIII, 50, 2. Il est entre tous les êtres, dieux et mortels, le « seul buveur de Soma », c'est-à-dire le buveur de Soma par excellence, VIII, 2, 4. On l'appelle aussi le « roi du Soma », VI, 37, 2 ; 44, 13, cf. VI, 41, 3. Nous lisons au vers IX, 69, 6 qu'aucune forme, *dhâman*, de Soma ne se clarifie « sans Indra », c'est-à-dire apparemment, sans qu'Indra en ait au moins sa part. A lui sont les Somas pressés et ceux qui sont encore à presser, X, 160, 2. Il va boire tous les Somas, que le lieu où on les presse soit loin ou près, VIII, 82, 6. Il aime le Soma, et le Soma lui est dû, II, 14, 1 et 2. Le Soma porte souvent dans la langue des hymnes un autre nom, *indu*, qui est peut-être étymologiquement parent du nom d'Indra[2], et qu'en tout cas les *R*ishis aiment à en rapprocher par un de ces jeux de mots dont ils sont coutumiers, VI, 39, 3 ; IX, 2, 9 ; 6, 2 ; 11, 6 ; 16, 5 ; 26, 6 ; 27, 6 ; 30, 5 ; 32, 2 ; 37, 6 ; 38, 2 ; 43, 2 ; 45, 1 ; 50, 5 ; 53, 4 ; 54, 4 ; 62, 15 et 29 ; 63, 9 et 17 ; 64, 12 ; 65, 8 ; 66, 28 ; 67, 8 ; 69, 10.

Nous ne pouvons songer à énumérer ici toutes les formules qui constatent le goût d'Indra pour la liqueur du Soma, et qui invitent le céleste buveur à le satisfaire. Il nous faudrait citer la moitié des vers qui lui sont adressés, et y ajouter une foule de passages des hymnes adressés à Soma lui-même. Contentons nous de relever quelques-unes des expressions les plus caractéristiques.

Le Soma « pressé pour qu'Indra le boive », IX, 1, 1 ; 11, 8 ; 16, 3 ; 24, 3 ; 51, 1, cf. 1, 9 ; 4, 4 ; 30, 5 ; 38, 2 ; 43, 2 ; 45, 1 ; 50, 5 ; 62, 8 ; 64, 12 ; 65, 8, et appelant lui-même Indra, IX, 66, 29, agréable à Indra qu'il enivre », IX, 13, 8, « approprié » à la « nature », *dhâmne*[3], IX, 24, 5, *dhâmabhyah*, VIII, 81, 24, au corps, VI, 41, 5, au « ventre », VIII, 81, 24, d'Indra, est invité à « pénétrer » dans Indra, I, 5, 7 ; IX,

1. Il faut cependant remarquer que le dieu du vent, Vâyu, est aussi grand buveur de Soma, IX, 7, 7 ; 8, 2 ; 13, 1 ; 25, 1 et 2 ; 27, 2 ; 33, 3 ; 44, 5 ; 46, 2 ; 61, 8 et 9 ; 63, 3 et 10 ; 65, 20 ; 67, 18 ; 70, 8 et *passim* (Voir aussi les hymnes I, 134 et 135). Nous verrons qu'il forme un couple avec Indra, et il doit peut-être à son étroite union avec ce dieu la large part qu'il reçoit du breuvage sacré.

2. Voir Grassmann, *Wœrterbuch*, s. v. Tous les deux viendraient de la racine *indh* « allumer ». Plus haut, p. 166.

3. Cf. *anu svadhâm*, III, 51, 11, et voir III, p. 210, en note.

2, 1, et *passim*, comme dans sa demeure, I, 15, 1, ou selon l'expression du vers IX, 8, 7, « dans son ami ». Et en effet, allant au rendez-vous du dieu, IX, 15, 1 ; 61, 25 ; 64, 15, il pénètre, IX, 66, 15, cf. 109, 18, il coule, IX, 70, 10 ; 80, 3, « dans son ventre », et le remplit, II, 11, 11. C'est ainsi qu'il se réunit à son compagnon », IX, 14, 4. « Bois tout ton soûl », *tripat*, dit-on à Indra, II, 11, 15 ; 36, 5 ; III, 32, 2 ; X, 116, 1, cf. II, 22, 1 ; III, 40, 2 ; « Bois le Soma pressé, remplis-en ton ventre », X, 104, 2, cf. III, 35, 6 ; 42, 5 ; « Bois *plein ton ventre* », *pibâ supûrnam udâram*, VIII, 2, 1, « Remplis ton ventre comme un étang », VIII, 1, 23. Tantôt ce sont les prêtres qui « traient » le Soma dans le ventre d'Indra, IX, 72, 2 ; tantôt c'est Indra lui-même, le dieu « qu'on dit amateur de Soma » et « dont la *capacité* est grande », cf. III, 36, 8 ; VIII, 81, 23, qui fait couler la liqueur, cf. VIII, 50, 3 et *passim*, dans son propre ventre, I, 104, 9, cf. III, 47, 1 ; X, 96, 13. Un *R*ishi s'exprime ainsi, VIII, 17, 5 : « Je verse la liqueur dans ton ventre ; qu'elle coule à travers tes membres ! Lape-la avec ta langue. » Un autre, V, 36, 2 : « Que le Soma monte dans tes joues comme sur le sommet d'une montagne ! » Un autre enfin, III, 51, 12 : « Que le Soma atteigne ton ventre, ta tête et tes bras ! » On dit aussi que le Soma pénètre dans le « cœur d'Indra », IX, 60, 3, et l'expression n'est peut-être moins grossière que pour nous : car ce cœur où il pénètre paraît considéré aux vers IX, 70, 9 et 108, 16 comme une sorte de cuve « à recevoir le Soma », *soma-dhâna*. En tout cas le terme exprès de « cuve » accompagne la même épithète aux vers 2 et 6 de l'hymne VI, 69, et il y est appliqué à Indra lui-même en même temps qu'à Vish*n*u, après quoi le couple divin est invité à se « remplir le ventre » de Soma (vers 7). L'auteur du vers I, 30, 1, compare encore Indra à une outre qu'il remplit de la liqueur sacrée. Les flancs d'Indra, pleins de Soma, sont aussi comparés à des étangs, III, 36, 8. Son ventre « grand buveur de Soma », *kukshih somapâtamah*, s'enfle comme une mer, I, 8, 7. Son « cœur » est comparé à une mer où se jettent des rivières qui ne sont autres que les Somas, IX, 108, 16. Il est lui-même pareil à un étang, que les Somas remplissent comme des ruisseaux, X, 43, 7 ; Vâl. 1, 3, à une mer, cf. VI, 69, 6, où ils entrent comme des rivières, III, 46, 4 ; VIII, 81, 22, cf. X, 43, 7. Il est encore comparé à une mer à cause de la « capacité » de son ventre, I, 30, 3. Les Somas l'atteignent

en coulant comme des eaux qui suivent leur pente, IX, 6, 4, cf. I, 30, 2. Autre image : ils l'arrosent comme les pluies arrosent la terre, IX, 17, 2, cf. X, 43, 7. Enfin, nous avons eu déjà l'occasion de dire[1] que par une contradiction toute passagère avec la conception ordinaire qui fait du Soma un mâle, les Somas offerts à Indra sont comparés à des vaches qui courent allaiter leur veau. Indra lui-même est aussi invité à descendre comme un animal altéré, antilope, VIII, 4, 10, buffle, I, 16, 5 ; VIII, 45, 24, ou taureau, I, 130, 2 ; V, 36, 1 ; VIII, 4, 3 ; 33, 2, descend au bord de l'étang, VIII, 45, 24, du fossé, VIII, 4, 3, de l'abreuvoir, *ibid.* 10, et à boire le Soma « à volonté[2] », *ibid.* « Plus habile à trouver l'abreuvoir que ne l'est le taureau sauvage, il va tous les jours cherchant un sacrificateur qui ait pressé le Soma », VII, 98, 1, cf. V, 30, 1 ; 31, 12. Nous ne mentionnons que pour mémoire des figures plus bizarres, sinon plus hardies, et qui, ne se rencontrant qu'une seule fois dans le recueil, n'ont que la valeur de fantaisies individuelles. Telle est la comparaison d'Indra « rempli de Soma » au pis d'une vache, plein de lait, II, 14, 10, ou à un boisseau (? *ûrdara*), plein de blé, *ibid.* 12, et celle des Somas qui coulent dans son ventre à des oiseaux qui vont percher dans un arbre épais, X, 43, 4. Les Somas sont aussi une fois des vêtements dont on le pare, II, 14, 3. Le commencement de l'hymne I, 30 présente encore une comparaison nouvelle à la suite de traits bien connus. Le poète, après avoir décrit les Somas coulant dans le ventre d'Indra comme dans une mer (vers 3), en suivant leur pente (2), après avoir dit aussi qu'il verse le Soma dans Indra comme dans une outre (1), représente Indra volant vers le Soma comme un pigeon vers son nid (4). Terminons par un portrait d'Indra représenté la foudre à la main ; il a la force dans le corps, l'intelligence dans la tête, et « le Soma dans le ventre », II, 16, 2.

Ce n'est pas seulement sur la terre qu'Indra s'enivre de Soma. Les *R*ishis, quand ils disent de lui qu'il a bu les Somas « anciens », III, 36, 3 ; X, 96, 13, qu'il boit le Soma « depuis longtemps », II, 19, 1 ; III, 46, 4 ; VII, 98, 2, cf. VIII, 1, 26, qu'il en est depuis longtemps « le maître » III, 47, 1 ; VI, 41, 3 ; X, 112, 6, ne font pas allusion seulement aux sacri-

1. I, p. 165.
2. Cf. ci-dessus « Bois tout ton soûl », p. 245.

fices de leurs pères. Nous savons déjà[1] qu'il a bu « en naissant » VI, 40, 2 ; VII, 98, 3 ; VIII, 66, 4, cf. 1, « au plus haut du ciel », III, 32, 9 et 10, cette « nourriture » qui lui « convient », qui a « crû avec lui », VIII, 4, 12, qu'il aime depuis sa naissance, VII, 21, 1 ; et justement, dans l'hymne VII, 98, la formule portant qu'Indra se nourrit de Soma « depuis longtemps » (vers 2) est immédiatement suivie (vers 3) de celle qui le montre buvant le Soma dès sa naissance. On dit encore qu'il a bu le Soma pressé par sa mère, I, 61, 7. Cette mère, probablement identique à Aditi[2] qui, d'après le vers VIII, 12, 14, « a engendré pour lui le Soma », le lui a versé dès sa naissance dans la demeure de son père, III, 48, 2, cf. 1 et 3. Nous savons aussi que le Soma est conquis par Indra dans ses victoires célestes[3], et ce mythe se confond avec le précédent quand le personnage mythique auquel il le dérobe est l'ennemi qu'il combat en naissant, III, 48, 4, considéré, au vers IV, 18, 12, comme son propre père[4].

Dans ce dernier passage, c'est un aigle (vers 13) qui, après la victoire d'Indra sur son père, lui apporte le Soma. Le mythe du Soma apporté par l'aigle nous est déjà connu[5]. Nous y avons vu une forme particulière de la croyance à une descente du Soma sur la terre analogue à la descente du feu. Mais l'étude que nous avons consacrée ensuite au Soma et au feu tour à tour cachés dans le monde invisible, et manifestés dans le monde visible[6], doit nous faire comprendre que l'idée essentielle du mythe est la manifestation, la découverte, la délivrance du Soma caché et prisonnier, et que le lieu où il est apporté par l'aigle peut être le ciel visible, par opposition au ciel invisible, aussi bien que la terre. Ainsi c'est vraisemblablement sur la terre qu'il a été apporté à Manu comme une offrande agréable aux dieux, IV, 26, 4, et il y a identité parfaite de nature entre le Soma qui est offert à Indra par les hommes et celui que l'aigle lui a apporté directement, III, 43, 7 ; VIII, 84, 3, cf. IV, 27, 4-5 ; mais c'est dans le ciel que l'oiseau lui-même s'est fait ainsi son échanson, VIII, 89, 8, cf.

1. Voir p. 164.
2. Voir III, p. 106-107.
3. Voir les textes, p. 195.
4. Voir III, p. 58 et suiv.
5. Voir I, p. 173-174.
6. Voir plus haut, partie I, chap. IV, section VI, § V (p. 71) et section VII (p. 98).

I, 80, 2 ; VI, 20, 6 ; VIII, 71, 9 ; X, 144, 3-5. Nous avons d'ailleurs admis[1] que l'aigle porteur du Soma est mythologiquement identique à son fardeau, et on peut, en effet, rapprocher d'une formule comme celle du vers I, 80, 2, où l'aigle apporte à Indra le Soma qui l'enivre et lui donne la force de tuer V*r*itra, tel autre passage où c'est Soma lui-même, Soma personnifié, qu'Indra invite à sortir du monde invisible où il est renfermé, pour tuer avec lui le même démon, X, 124, 6. On se rappelle que le monde invisible est quelquefois appelé « le séjour de l'oiseau[2] », et que l'oiseau est une des représentations mythiques de Soma aussi bien que d'Agni. En somme le mythe du Soma apporté par l'aigle rappelle à la fois une conception déjà étudiée plus haut, qui fait du Soma céleste une conquête d'Indra, et une autre conception sur laquelle nous aurons à revenir[3], qui personnifie le breuvage divin en un allié du dieu guerrier.

Ainsi le Soma céleste sert, aussi bien que le Soma terrestre, de breuvage à Indra. C'est à Indra qu'appartiennent les Somas dont le séjour est le ciel, III, 40, 5. Les eaux, cf. I, 173, 8 ; III, 36, 7, les vaches, cf. VIII, 58, 6, et les montagnes, nommées dans une même formule avec les hommes, III, 35, 8 ; VI, 40, 2, comme préparant le Soma pour Indra, sont sans doute les eaux, les vaches, les montagnes célestes. La chose est certaine pour les vaches « compagnes d'Indra » qui « cuisent »[4] pour lui le Soma, I, 84, 11, cf. IX, 71, 4. Le Soma porté comme un fœtus par le ciel et la terre qui le destinent à Indra, III, 46, 5, peut être aussi le Soma sous sa double forme, céleste et terrestre. Point de doute, du moins, sur le sens du vers X, 116, 3 : « Que le Soma divin t'enivre, ô Indra ; qu'il t'enivre aussi celui qui est pressé sur la terre ! » Les « trois » Somas pressés pour Indra, VIII, 2, 7, peuvent être sans doute ceux des trois sacrifices célébrés en son honneur le matin, à midi et le soir, VIII, 1, 29, cf. III, 32, 1 ; 52, 6 ; V, 40, 4 ; VI, 47, 6 et *passim*. Mais les trois récipients de ces Somas, VIII, 2, 8, les trois étangs, V, 29, 7 ; VI, 17, 11, les trois cuves ou coupes, *trikadruka*, II, 11, 17 ; 15, 1, où Indra s'abreuve peuvent être les trois mondes[5],

1. I. p. 173-174.
2. Ci-dessus, p. 77.
3. P. 263.
4. Voir plus haut, p. 83.
5. Cf. I, p. 178.

comme les deux cuves, *camu*, VI, 57, 2, peuvent être les deux mondes[1]. En tout cas le Soma qu'Indra boit dans les trois cuves ou coupes est, au vers I, 32, 3, celui qu'il a conquis sur le démon V*r*itra. Ce sont, aux vers VIII, 13, 18 ; 81, 21, les dieux qui ont fait dans les mêmes récipients un sacrifice en son honneur. C'est, d'après le vers II, 22, 1, cf. VI, 17, 11, le dieu Vish*n*u qui avait pressé le Soma qu'Indra y boit. Si les trois étangs de Soma qu'Indra absorbe à la fois sont appelés, au vers V, 29, 7, les trois étangs de Manus, l'intervention au vers suivant des dieux qui invoquent Indra montre bien qu'il s'agit là encore d'un sacrifice mythique.

Les dernières citations sont celles qui nous intéressent le plus ici. Elles nous montrent Indra, non seulement buvant le Soma dans le ciel, mais le buvant dans un sacrifice dont les prêtres sont des dieux. Au vers X, 103, 8, où le sacrifice qui marche en tête des dieux, vainqueurs sous la conduite d'Indra, nous a paru être celui qu'ils célèbrent eux-mêmes, le premier élément de ce sacrifice est encore le Soma. On retrouvera le sacrifice céleste du Soma dans l'étude que nous consacrerons à différents dieux qui, de même que Vish*n*u, pressent le Soma pour Indra. La jeune fille qui, d'après le vers VIII, 80, 1, a trouvé le Soma « dans un torrent » et l'a rapporté chez elle pour le sacrifier à Indra, ne peut être aussi qu'un personnage mythique comme le Soma qu'elle a trouvé. Nous l'assimilerons à la fille du Soleil, Sûryâ, qui presse aussi le Soma céleste. Rappelons encore les passages déjà cités[2], où les *R*ishis supplient Indra de préférer leurs libations au Soma dont il s'enivre dans les différents mondes, et particulièrement chez Vish*n*u, chez Trita Aptya et chez les Maruts. Les noms de Çarya*n*âvat, d'Arjîka et de Svarn*a*ra nous ont aussi semblé[3] désigner des personnages mythiques chez lesquels Indra boit un Soma céleste. L'une des formules où ils figurent, VIII, 53, 11, paraît formellement opposer ce Soma à celui qui est pressé chez les hommes, *ibid.*, 10.

Il est temps d'en venir aux effets du breuvage divin. En remplissant le ventre d'Indra, II, 11, 11, la liqueur du Soma, comme toutes les autres offrandes, « accroît » ce dieu, *ibid.*; I, 80, 1 ; II, 12, 14 ; VI, 38, 4 ; VII, 22, 7 ; VIII, 6, 21 ; 12,

1. Cf. I, p. 180.
2. P. 234.
3. I, p. 206-207.

20; 13, 16; IX, 46, 3; 63, 5; 106, 8, cf. II, 19, 1; III, 36, 3; VI, 19, 2; X, 96, 8; 104, 2. Indra s'accroît quand il a bu le Soma, III, 40, 7; X, 55, 8; 113, 1, d'où les épithètes *soma-vriddha*, *mada-vriddha*, « accru par le Soma » ou « par l'ivresse (du Soma) », qui lui sont données aux vers I, 52, 3; III, 39, 7; VI, 19, 5. La racine *vridh* garde bien dans les formules de ce genre son sens primitif d' « accroître[1] ». C'est ce que prouvent celles où il est dit, en termes plus explicites, que le Soma accroît la « force », VI, 44, 3; IX, 8, 1; X, 44, 2, le « corps », IX, 73, 2, d'Indra, « la force du corps d'Indra », II, 36, 5, qu'il est la force mise depuis longtemps dans ses bras, *ibid*. Les torrents de la liqueur sacrée font croître Indra comme la pluie fait croître les moissons, X, 43, 7. Quand il a bu le Soma pressé par les pierres, Indra « s'accroît, s'étend et veut faire œuvre de mâle (ou de héros) », X, 94, 9, cf. IX, 108, 2. S'il dépasse tous les mondes, VIII, 81, 6, c'est grâce à cet accroissement, *ibid*., 5, qui se renouvelle à chaque fois qu'il boit le Soma, III, 36, 1, cf. 2; 3; 4; 6. Dans le dernier passage cité, le poète insiste sur l'idée en répétant deux fois la racine *vridh* sous deux formes différentes. Ailleurs la même idée est exprimée par la racine *vaksh*, *uksh*, IV, 23, 1; VI, 17, 4; VIII, 13, 7. Enfin il est dit encore de diverses autres manières qu'Indra doit sa force au Soma, VI, 41, 4; 43, 4; VIII, 4, 4 et 10; 13, 1; 45, 26; IX, 76, 2; X, 44, 4; 50, 5; 116, 1 et *passim*. La force dont le « ventre » d'Indra est « plein », VIII, 67, 7, est évidemment celle qu'il emprunte au breuvage divin. La comparaison suivante mérite d'être signalée, parce qu'elle rappelle la nature lumineuse et ignée de Soma, I, 84, 1 : « Le Soma a été pressé pour toi ; ô très puissant Indra, viens hardiment ; que la force (*indriya*) te remplisse *comme le soleil remplit l'atmosphère de ses rayons !* » Rappelons encore les passages où les Somas, quoique essentiellement mâles, sont, en tant qu'offrandes, comparés à des vaches dont Indra serait le veau, IX, 13, 7, cf. 8; 68, 1, cf. 12, 2; 24, 2, parce qu'ils lui donnent la force, comme les vaches au veau qu'elles nourrissent. Citons enfin le vers X, 112, 4, d'après lequel Indra, quand il est ivre (de Soma), grandit jusqu'à ne pouvoir plus être contenu par les deux mondes, cf. III, 36, 4.

Naturellement, l'action attribuée au Soma pressé par les

1. Voir plus haut, p. 237.

hommes ne pouvait manquer de l'être aussi au Soma pressé par les dieux, par Trita, par exemple, II, 11, 20, ou par Vish*n*u, VIII, 3, 8, et plus généralement au Soma céleste, au Soma que lui apporte l'aigle, X, 144, 5, cf. 6, à celui qu'il boit chez Çarya*n*âvat, VIII, 39 et 40; IX, 113, 1[1]. Nous avons déjà cité le vers X, 113, 8, cf. 1-2, où il est dit que tous les dieux ont accru sa mâle vigueur « avec une éloquence accompagnée de Soma », c'est-à-dire par le Soma en même temps que par la prière. Mais les *R*ishis n'ont fait qu'étendre au Soma céleste les effets du Soma terrestre, comme ils n'ont conçu l'action fortifiante que celui-ci est supposé exercer sur Indra, que par celle qu'il exerçait réellement sur eux-mêmes, III, 62, 15.

Cette action, on le sait , est celle de l'ivresse[2], mais d'une ivresse salutaire, et de même que les offrandes solides sont considérées comme des aliments qui nourrissent réellement le dieu, l'offrande du Soma passe pour lui communiquer une excitation puissante, qui double son énergie et le dispose au combat. Le Soma l'excite à vaincre, VIII, 15, 13 ; IX, 111, 3. C'est dans l'ivresse du Soma, *somasya made*, selon une expression consacrée, II, 15, 1-9; VI, 27, 1; VIII, 32, 1, et *passim*, qu'il a accompli tous ses exploits[3]. Quand Indra a bu le Soma, nul ne peut triompher de lui dans les combats, VI, 47, 1. C'est en buvant le Soma qu'il aiguise sa foudre, VIII, 65, 9. Le Soma aiguise la « pierre du ciel » pour Indra, VII, 104, 19 ; il fabrique à Indra ses armes, IX, 96, 12, cf. VI, 41, 2 ; IX, 106, 3; il l'aiguise lui-même, X, 28, 1, comme une arme. La coupe aiguise à la fois la force et la foudre d'Indra, VIII, 15, 7 ; elle le fait « frapper », III, 31, 13, et « conquérir », VI, 19, 2, en même temps qu'elle le fait croître en un instant, *ibid*. C'est quand elle l'a excité qu'il tue les ennemis, I, 102, 7. L'ivresse d'Indra est victorieuse dans les combats, VIII, 15, 4 ; elle est conquérante et invincible, VIII, 46, 8, et on lui donne l'épithète d'Indra lui-même, *vritra-hantama*, « grande tueuse d'ennemis », *ibid.*, en même temps que celle de *ojo-dâtama* « grande donneuse de force », VIII, 81, 17.

1. Voir I, p. 206.
2. Voir Grassmann, sous la racine *mad* et les mots qui en sont tirés.
3. Soit seul, soit avec les dieux qu'on lui associe, avec Vish*n*u, VI, 69, 5, et même avec Varu*n*a, VII, 82, 3.

Ces ennemis qu'Indra tue dans l'ivresse du Soma, X, 112, 1 et 5, peuvent être les ennemis particuliers de son suppliant, VI, 44, 17 ; mais ce sont souvent aussi les ennemis communs de l'homme et du dieu, c'est-à-dire les démons. On peut l'affirmer lorsqu'au nom de V*r*itra, I, 4, 8 ; 53, 6 ; VI, 44, 14 et 15; VII, 22, 2 ; VIII, 17, 8 ; 89, 1 et 2; IX, 1, 10 ; 23, 7 ; 109, 14 ; X, 116, 1, et *passim*, est jointe la mention des eaux que le démon avait enveloppées, IX, 61, 22, qu'Indra fait couler en le frappant, I, 56, 6 ; IV, 17, 3, et d'où il le chasse, I, 80, 2, ou le second nom de ce démon, qui ne peut prêter à aucune équivoque, le nom d'Ahi, I, 52, 10. Indra a frappé, dans l'ivresse du Soma, et le serpent Ahi, II, 15, 1 ; V, 29, 3 ; 7 et 8, cf. I, 187, 6, qui avait enveloppé l'océan céleste, II, 19, 2, et les autres démons désignés par les noms de Dânava, II, 11, 10, cf. V, 32, 5-7, de Çambara, VI, 43, 1 ; IX, 61, 1 et 2, cf. VI, 47, 2, de Cumuri, VI, 26, 6, de Vala (1), VIII, 14, 7.

On dit encore que son ivresse procure des vaches, I, 4, 2, cf. X, 48, 4, que lorsqu'il est ivre de Soma, il réunit les vaches à leurs veaux, V, 30, 10, cf. 11. Les vaches dont il s'agit là peuvent être des vaches réelles. Mais c'est aussi dans l'ivresse du Soma qu'il a ouvert les étables, III, 43, 7, fermées, « enveloppées », II, 17, 1, cf. I, 121, 4, apparemment par le démon, ou, selon une formule équivalente, brisé les forteresses, VIII, 33, 7, des Dâsas, IV, 32, 10, et qu'il a fait sortir les vaches de la pierre, VI, 43, 3, ou renversé, pour les délivrer, la montagne qui les tenait enfermées, VI, 17, 5. Ces dernières au moins sont, à n'en pas douter, des vaches mythiques, comme celles qu'il conquiert sur Ahi, V, 29, 3. Elles représentent, soit les eaux, qui figurent aux vers III, 36, 6 ; VIII, 12, 3, cf. 1 et 2, dans des formules du même genre, soit l'aurore, qui figure dans le même vers VI, 17, 5, comme délivrée par Indra, qui la fait briller avec le soleil. L'auteur du vers X, 120, 3, en exprimant le vœu que la liqueur fasse conquérir à Indra la liqueur, résume assez bien l'idée que les trésors célestes sont le prix des victoires qu'il remporte grâce à celui de ces trésors qui est d'avance en la possession des hommes.

Il est clair qu'Indra peut devoir aussi ses triomphes au Soma qu'il boit dans le ciel. Au vers II, 15, 1, c'est « dans les

1. Sur ces derniers noms, voir plus bas, section V.

trois coupes », c'est-à-dire, sans doute, dans les trois mondes qu'il a bu le Soma dont l'ivresse le rend vainqueur d'Ahi. Ailleurs, II, 22, 1, le Soma « des trois coupes », qui enivre Indra pour qu'il accomplisse ses exploits, est expressément donné comme « pressé par Vish*n*u ». Les dieux interviennent encore comme sacrificateurs aux vers V, 29, 7 et 8 où Indra est représenté buvant trois étangs de Soma « pour tuer Vritra ». Enfin, d'après le vers I, 80, 2, c'est après avoir bu le Soma « apporté par l'aigle » qu'Indra a chassé V*r*itra des eaux du ciel.

L'idée que l'ivresse d'Indra est le principe de sa force se retrouve, sous une forme curieuse, dans les formules où, au lieu de demander directement au dieu la victoire, on lui demande son ivresse victorieuse dans les combats, I, 175, 2, cf. 5 ; VI, 19, 7, cf. 33, 1, l'ivresse avec laquelle il frappe le démon et délivre les eaux du ciel, VIII, 12, 1-3.

On connaît déjà[1] les passages qui attribuent au Soma la vertu d'aiguiser la foudre d'Indra, VIII, 15, 7; 65, 9, cf. VI, 41, 2 ; IX, 106, 3. Des formules plus intéressantes encore sont celles qui assimilent le Soma lui-même à la foudre d'Indra, IX, 47, 3; 72, 7; 77, 1, cf. V, 48, 3; VI, 75, 15[2]. Cette conception a été étudiée dans la première partie[3]. Nous l'avons citée à l'appui de l'identification du Soma céleste avec l'éclair, mais en faisant remarquer qu'elle comprend aussi l'idée de l'action exercée sur Indra par le Soma qui lui est offert en sacrifice. L'auteur du vers I, 121, 12 déclare qu'il a forgé pour Indra la foudre, meurtrière de V*r*itra (ou des ennemis), que lui a autrefois donnée Kâvya Uçanâ, et, pour ne pas nous laisser de doute sur la nature de cette foudre liturgique, il l'appelle « enivrante », *mandin*. Au vers X, 144, 2, la foudre qui est chez les hommes, et qui donne l'ivresse[4], ne diffère évidemment pas du Soma apporté par l'aigle dont il est question dans les vers suivants. L'épithète « enivrante » est encore donnée à la foudre au vers VIII, 85, 5. On « présente » à Indra la foudre, V, 32, 7, comme on lui présente le Soma, *ibid.* 5. C'est encore par allusion à la foudre, et en assimilant le Soma à l'arme d'Indra, que l'auteur du vers X, 116, 4, l'invite à faire couler, dans son ventre (cf. I, 104, 9 et *pas-*

1. Voir plus haut, p. 251.
2. Cf. encore la foudre « distribuée en divers lieux », X, 27, 21.
3. I, p. 169.
4. Sur le nom de Kâvya qui lui est attribué, voir plus bas, section V.

sim) « le *marteau* de la liqueur pressée et offerte ». Il explique du reste lui-même sa pensée en ajoutant au vers suivant : « Je te donne la force, à toi qui es déjà fort. » Au lieu d'un marteau, c'est un crochet, *ankuça*, qui représente le Soma-foudre, au vers X, 44, 9. Le chantre déclare qu'il présente à Indra un crochet bien fait, pour que le dieu l'emploie à détruire les démons, et dans le même vers, il l'invite à boire le Soma qu'il lui offre, donnant ainsi lui-même, à côté de la formule mythique, l'explication de cette formule. Le Soma est donc appelé la foudre d'Indra, parce qu'il est l'instrument de ses victoires. Mais il ne faudrait pas réduire cette conception à la valeur d'une simple métaphore. Le Soma terrestre est identique par sa nature au Soma céleste, et celui-ci est réellement la foudre d'Indra quand il représente l'éclair. La foudre qu'au vers V, 48, 3, un personnage anonyme « fait couler au moyen des pierres » sur le démon, est bien la foudre réelle, si, comme il est vraisemblable, ce personnage n'est autre qu'Indra. En tout cas, c'est bien Indra qui « découvre », au vers III, 44, 5, une foudre « pressée par les pierres », laquelle ne peut être que le Soma-éclair[1]. Les vaches compagnes d'Indra, I, 84, 10 et 11, qui « cuisent »[2] pour lui le Soma et lui envoient la foudre, sont les eaux célestes, et le Soma qu'elles cuisent ne diffère pas de la foudre dont elles arment le dieu. Au vers VIII, 89, 9 encore, ce sont, à ce qu'il semble, les eaux du ciel qui présentent « comme une offrande » à Indra la foudre « qui était gisante dans la mer » et « couverte d'eau ». En somme, le breuvage et la foudre d'Indra ne font qu'un. Les *R*ishis ont pu prendre leurs formules à la lettre quand ils se vantaient de mettre la foudre dans les mains d'Indra, cf. I, 63, 2, et il est permis en revanche d'expliquer par une allusion au sacrifice céleste l'application des mêmes formules aux dieux alliés d'Indra, II, 20, 8. La foudre, qu'on appelle Soma, n'est pas d'ailleurs un éclair sans tonnerre : « Soma, le breuvage d'Indra, est devenu la foudre qui acquiert mille biens, *quand son hymne retentit* », IX, 47, 3[3].

De même qu'il met la foudre dans les mains d'Indra, le prêtre attelle aussi ses chevaux, I, 82, 1-6 ; III, 35, 2 ; 50,

1. Cf. la conquête du Soma, plus haut, p. 195.
2. Voir p. 83.
3. Remarquons encore que les « cent nœuds » de la foudre (voir Grassmann, s. v. *çataparvan*), devaient rappeler les nœuds de la plante du Soma (*soma-parvan*).

2; VII, 19, 6. On trouvera plus loin de nombreuses formules qui font de la prière l'instrument principal de cette opération. Mais il est dit aussi de la « coupe », c'est-à-dire de la liqueur sacrée, qu'elle attelle les Haris [1], I, 82, 4, comme il est dit ailleurs [2] qu'elle aiguise la foudre d'Indra, — et des Somas eux-mêmes, qu'ils mettent en mouvement les deux Haris, X, 96, 7, cf. 6. C'est sans doute dans le même sens que Soma est appelé le maître des Haris, IX, 105, 5 (cf. encore IX, 96, 2).

Or nous montrerons de plus que la prière qui attelle, ou qui sert à atteler les chevaux d'Indra, se substitue souvent à ces chevaux, qu'elle devient elle-même la monture, ou encore le véhicule du dieu. Il faut nous attendre à trouver cette conception curieuse de l'action du sacrifice appliquée au Soma comme à la prière.

On sait déjà que le Soma est très fréquemment représenté comme un cheval [3]. Rien n'était plus simple que d'en faire en particulier un cheval d'Indra, puisque c'est « avec le Soma pressé » qu'Indra est amené « de loin » au sacrifice, VII, 33, 2. Et en effet, l'auteur du vers X, 144, 1, présente le Soma à Indra en lui disant : « Ce Soma, ô immortel ! te tient lieu de cheval ». Au vers I, 130, 2, ce sont peut-être les Somas qu'on lui offre qui doivent l'amener comme les Haris amènent le soleil. En tout cas il ne peut y avoir de doute sur le sens des vers VI, 37, 1-3. Les Haris qui sont attelés pour faire descendre Indra (vers 1) ne diffèrent pas de ceux qui « se purifient dans la cuve » (vers 2). Il n'y a pas là un simple rapprochement des deux emplois du mot *hari* comme nom des chevaux d'Indra, et comme épithète consacrée des Somas, cf. X, 96, 6 et 7. Il est dit en effet, au vers 3, des chevaux qui doivent porter le dieu, qu'ils « s'élancent vers lui ». Les chevaux qui vont au devant d'Indra ne peuvent être dans ce passage que les Somas qui lui sont offerts [4]. Ceux qui reçoivent au vers VIII, 4, 14 [5], l'épithète *adhvaraçrî* « faisant l'ornement du sacrifice », appliquée aussi à Agni, I, 44, 3, et à Soma, X, 36, 8, sont

1. *Hâriyojana.* Au vers I, 61, 16, la même épithète est appliquée aux prières, si le mot *hâriyojanâ* doit, comme je le pense, être conservé sous la forme qu'il a dans la samhitâ, et si l'accent doit lui être restitué, cf. I, 62, 13.
2. Voir ci-dessus, p. 251.
3. Voir I, p. 222-223.
4. Nous verrons que dans dans d'autres passages ce sont les prières.
5. Et au vers I, 47, 8, où les dieux qu'ils doivent amener sont les Açvins.

sans doute encore des chevaux liturgiques. Ce caractère ne saurait en tout cas être refusé aux deux chevaux que le prêtre qui les attelle nomme *saparyû* « pieux », et dont Indra, à ce qu'il ajoute, a de tout temps récompensé la piété, III, 50, 2. Les chevaux liturgiques, quand ils ne sont pas autrement désignés, peuvent être d'ailleurs les prières aussi bien que les Somas. Mais quand ils reçoivent le nom de *hari*, ce nom, bien qu'il soit aussi appliqué aux prières, II, 18, 7, éveille plutôt, à défaut d'indication contraire, l'idée du Soma auquel il est si souvent donné. Il se rencontre dans une formule deux fois répétée, dont on n'a encore donné, ce me semble, aucune explication satisfaisantes[1], et qui paraît signifier qu'Indra « goûte » les deux Haris que lui offre le prêtre. Au vers II de l'hymne I, 63, elle est combinée avec une formule déjà citée et très significative : « Lorsque tu as *goûté* les deux Haris, le chantre a mis la foudre dans tes mains. » Les Haris seront encore des chevaux liturgiques au vers IX et dernier du même hymne, si on le traduit ainsi : « L'œuvre a été accomplie pour toi, ô Indra, par les Gotamas; les prières ont été dites, accompagnées de l'hommage *et des deux Haris.* » Si nous passons à l'hymne X, 105, nous y trouvons notre formule suivie de détails encore plus curieux. Dans le vers même où elle figure (2), les deux Haris du sacrificateur[2], les deux chevaux qu'il veut faire « goûter » à Indra, semblent être, avec cette incohérence d'images qui se rencontre si souvent dans les hymnes, et avec une crudité d'expression qui y est plus rare, comparés tour à tour aux parties génitales du mâle[3]

1. M. Grassmann et M. Ludwig ne cherchent pas même à mettre leur traduction du vers X, 105, 2 d'accord avec celle du vers I, 63, 2.

2. Le génitif *yasya* ne paraît pas pouvoir s'appliquer à Indra auquel doit se rapporter le nominatif *patir dan.* Son antécédent sous-entendu est sans doute gouverné par le mot *stotram* du vers précédent. Les deux vers ensemble composent une de ces invitations pressantes qu'on rencontre souvent dans les hymnes. Le poète, comme celui qui souhaite qu'Indra conquière la « liqueur avec la liqueur », X, 120, 3, paraît demander, en retour de son sacrifice, l'épanchement du Soma céleste et de la pluie à laquelle il est mêlé, et cette pluie doit, en tombant, humecter la barbe (*çmaçâ*, de *çmaç* (?), cf *çmaçru*) d'Indra, cf. X, 23, 4, comme le Soma qu'il boit, II, 11, 17. La traduction littérale serait : « Quand la liqueur descendra-t-elle par la barbe, *pour toi acceptant* l'hymne (d'un sacrificateur) dont tu goûteras les deux Haris, etc. » Cette liqueur, quoique désignée par le mot *vâr* « eau », paraît être assimilée par l'épithète *suta* au Soma céleste. Quant à l'épithète *dirgha*, « qui dure » probablement « qui coule *longtemps* », elle se trouve dans une formule analogue, I, 37, 11. Sur *vâtâpya*, voir I, p. 171, note 1.

3. *Çepa*, au duel, parce que le mot *hari* est lui-même au duel. La particule *anu* doit sans doute être ajoutée au verbe *ves.*

et à celles de la femelle[1]. Ces traits bizarres rappellent, le second la comparaison de la prière[2], et même du Soma[3], à une épouse parée pour Indra, IX, 46, 2; le premier, la comparaison déjà signalée d'Indra lui-même à une épouse qu'appellent les désirs du sacrificateur, IV, 20, 5. Mais ce qui est tout à fait caractéristique, c'est l'idée, exprimée au vers suivant (3), qu'Indra s'éloigne effrayé des deux Haris, « comme un mortel fatigué ». Il n'était guère possible d'exprimer d'une façon à la fois plus hardie et plus claire l'idée que le prêtre fait d'Indra son serviteur et lui impose une tâche que le dieu trouve quelquefois trop lourde. Les Haris qu'il fuit sont bien décidément les Somas ou les prières, plus probablement les Somas. Peut-être même faut-il entendre la dernière partie du vers V en ce sens qu'Indra goûte « avec ses joues (ou ses mâchoires? *çipra*) », en un mot qu'il avale les deux Haris qui sont censés le porter[4]. Citons encore le vers X, 23, 2 : « Les deux Haris sont les richesses qu'il trouve dans la cuve. » Ces richesses ne sont autres que le Soma lui-même. Enfin les deux chevaux sur lesquels il monte, quand il s'enivre chez Uçanâ Kâvya, I, 51, 11, cet ancien sacrificateur qui lui a forgé une foudre « enivrante », I, 121, 12, rappellent ceux qu'il a « goûtés » chez le chantre qui met aussi dans ses mains la foudre, I, 63, 2[5].

Mais, dira-t-on, pourquoi deux chevaux pour représenter un élément unique du culte? L'idée pourrait venir de chercher dans les deux Haris liturgiques la représentation d'un couple formé de la prière unie au Soma, et il n'est pas impossible que cette interprétation ait quelquefois été celle des *R*ishis eux-mêmes. Mais la conception des Haris terrestres présuppose celle des Haris célestes. Car, je prie le lecteur de ne pas s'y tromper, je n'ai pas entendu, dans les remarques qui précèdent, expliquer l'origine du mythe des deux

1. J'adopte pour *rajikeçinâ* l'interprétation de M. Grassmann. Cf. IX, 112, 4.
2. Cette comparaison est extrêmement fréquente. Voir plus bas, p. 268.
3. On sait que les Somas, quoique mâles, sont aussi quelquefois, en tant qu'offrandes, comparés à des vaches qui nourriraient Indra comme un veau. Voir ci-dessus, p. 250.
4. L'hymne entier est composé de spéculations sur les éléments du culte. Cf. encore au vers X le nom de Prîçni (la vache céleste) donné à la cuillère du sacrifice.
5. Au vers X, 27, 3, les deux « taureaux » que les sacrificateurs « annoncent à Indra » pourraient bien ne pas différer non plus des deux taureaux du vers X, 105, 4, évidemment identiques aux deux Haris liturgiques célébrés dans le même hymne.

chevaux bais d'Indra. L'attention que je donne dans tout ce livre à une mythologie qui me paraît avoir été trop négligée jusqu'ici, et qu'on pourrait appeler la mythologie liturgique, ne me fait pas méconnaître l'autre. Rien n'était plus naturel que de donner à une divinité guerrière un attelage de deux ou de plusieurs chevaux, et d'attribuer à ces chevaux la couleur brillante des phénomènes auxquels elle préside. Au vers II, 11, 6, les deux Haris d'Indra sont deux rayons du soleil, cf. I, 16, 1. Ailleurs ils sont appelés les Haris, les chevaux « du vent », IV, 16, 11 ; X, 22, 4 et 5, cf. I, 121, 12; VIII, 1, 11[1]. Ce n'est qu'après coup, et par une application particulière de la conception générale du sacrifice et de son action sur Indra, que l'attelage de ce dieu est devenu un attelage liturgique. Le pluriel, dans les formules où nous rencontrons cette conception nouvelle, s'expliquerait aisément par l'emploi fréquent du même nombre pour la prière et pour le Soma. Mais, en réalité, il n'a pas besoin d'une explication particulière, non plus que le nombre deux dont il est quelquefois rapproché dans une même formule, III, 50, 2. Le nombre deux, comme le pluriel, était donné par les formules qui s'appliquent aux Haris célestes, et on a pu dire du Soma seul, comme de la prière seule, II, 18,7, qu'il était « les Haris » ou « les deux Haris » d'Indra.

Je crois pourtant que le *couple* des Haris a quelquefois pris, dans l'ordre d'idées qui nous occupe, une signification propre. Mais j'insisterai moins sur la distinction possible de deux éléments différents du sacrifice terrestre, comme le Soma et la prière, que sur celle de deux éléments appartenant, l'un au sacrifice terrestre, l'autre au sacrifice céleste. C'est ainsi du moins que j'expliquerai l'origine de l'épithète *vivrata* « suivant des lois différentes », donnée aux deux Haris. Elle est appliquée aux deux Haris liturgiques dans les passages déjà cités, I, 63, 2 ; X, 105, 2 et 4, où il semble n'être question à la vérité que du sacrifice terrestre; mais c'est peut-être parce qu'elle est désormais consacrée comme le nombre deux lui-même. Au vers X, 49,2, en revanche, la mention des deux Haris *vivratâ* est précédée de celle des races *de la terre* et *du ciel* (et des eaux) qui honorent Indra. Les Haris *vivratâs* (au pluriel), X, 23, 1, peuvent être les Somas, cf. 2, des sacrifices accomplis dans les différentes

1. Le vers X, 114, 9 paraît leur attribuer une nature plus mystérieuse : « Qui connaît les deux Haris d'Indra ? »

parties de l'univers. C'est ainsi que Soma, considéré comme un être unique, a trente-quatre[1] formes semblables quoique « soumises à des lois différentes », X, 55, 3. Les lois « différentes » que suivent le Hari du ciel et celui de la terre ne sont d'ailleurs qu'une même loi, et, en réalité, comme le dit l'auteur des vers VIII, 12, 15, les deux Haris ne sont pas *vivratâ*.

Demandons-nous maintenant quel peut être le sens précis des formules qui donnent les Somas pour chevaux à Indra, et plus généralement de toutes celles qui attribuent à ce dieu un attelage ou un véhicule liturgique. Ce sens peut être double. Ainsi c'est le sacrifice qui, par une de ces combinaisons de figures différentes auxquelles se complaisent les *Ri*shis, est représenté au vers I de l'hymne II, 18 à Indra, comme un « char »[2] nouveau, attelé dès le matin, et conduit par « dix rames » qui ne sont autres que les dix doigts du sacrificateur. Les quatre jougs de ce char (que ses rames assimilent à un navire, cf, X, 44, 6), ses trois « fouets » et ses sept rênes sont autant d'allusions au sacrifice mythique accompli dans les diverses parties de l'univers ; et, en effet, le vers suivant rappelle les trois formes du sacrificateur par excellence, Agni, engendré par différentes mères et par différents prêtres, et qui n'est que sous sa troisième forme le sacrificateur de Manus (ou de l'homme). Or nous verrons[3] dans la suite du même hymne le suppliant multiplier les prières comme autant de couples de Haris pour lutter contre la concurrence que peuvent lui faire d'autres sacrificateurs, et les empêcher d'arrêter Indra chez eux. C'est là une première destination des attelages et des véhicules liturgiques[4] : ils amènent Indra sur le lieu du sacrifice. Ainsi, au lieu de représenter Indra lui-même comme une roue qu'ils font rou-

1. Voir I, p. 271 et II, p. 147, en note.

2. La figure du « char » est souvent appliquée au sacrifice. Les sages, ayant fait le sacrifice, font rouler ce char avec la *ric* et le *sâman* (comme chevaux), X, 114, 6. Les « rênes » du sacrifice éveillent l'idée d'un char au vers X, 36, 6, et le char dont les prêtres sont invités à adapter l'essieu et à disposer les rênes, au vers X, 53, 7, doit être également le char du sacrifice. Le titre de « cocher de la grande loi », donné à Agni, IV, 10, 2, s'explique dans le même ordre d'idées. Voir encore la note suivante, et la section consacrée à la prière. Le sacrifice est aussi comparé à un cheval, VII, 43, 2.

3. Plus bas, p. 285.

4. Au nombre de ces véhicules est le char de la Dakshi*n*â ou salaire du sacrifice (voir I, p. 128), sur lequel montent tous les dieux, I, 123, 1.

ler [1], ou comme un cheval qu'ils conduisent à l'abreuvoir de Soma, VIII, 17, 15, cf. Vâl. 1, 5, les Rishis assimilent quelquefois les breuvages qui l'attirent à des chevaux qui l'amènent, VI, 37, 1, 2, cf. III, 50, 2; VIII, 4, 14. Mais d'un autre côté, le char du vers II, 18, 1 est aussi appelé un char « vainqueur ». Le sacrifice est un « navire » sur lequel, d'après le vers X, 44, 6, montent les sacrificateurs eux-mêmes. C'est sans doute encore le sacrifice qui est représenté au vers X, 63, 10 comme un navire divin, et au vers X, 63, 14 comme un char « matinal » et « vainqueur », sur lequel les sacrifiants veulent monter pour leur salut. Celui qui pense à la coupe « attelant les Haris », c'est-à-dire sans doute, celui qui n'oublie pas de l'offrir, monte ainsi sur le char qui conquiert les vaches, I, 82, 4. Enfin le vers X, 23, 2 qui mentionne la victoire d'Indra sur Vritra (ou sur les ennemis), en même temps qu'il assimile ses deux Haris « aux richesses qu'il a trouvées dans la cuve », c'est-à-dire au Soma, et le vers I, 63, 2 [2], où on voit le chantre mettre dans les mains d'Indra la foudre qui doit lui servir à frapper l'ennemi, en même temps qu'il lui fait « goûter » les deux Haris, c'est-à-dire encore le Soma, ces deux passages, dis-je, nous montrent que l'attelage liturgique d'Indra n'amène pas seulement le dieu au sacrifice, mais qu'il le conduit encore au combat, comme le sacrifice, pris dans son ensemble, conduit le sacrificateur lui-même au but qu'il poursuit. Au vers VI, 37, 3, les chevaux qui vont chercher Indra, c'est-à-dire les Somas, cf. 1-2, sont invités à le conduire « à la gloire ». Soma est « pour le mâle Indra » un cheval mâle qui conquiert un immense butin, I, 175, 1, dans les combats, cf. 2. C'est ainsi encore que le « char de la loi » sur lequel monte Brihaspati, c'est-à-dire le char du sacrifice, cf. IV, 2, 14, reçoit les épithètes suivantes, II, 23, 3 : « Brillant, terrible, triomphant des ennemis, tueur de Rakshas, fendeur d'étables, conquérant de la lumière. » Citons enfin l'hymne I, 164, où le char dont la course symbolise l'ordre général du monde, dans le temps (vers 11 ; 48, cf. 12), et dans l'espace (vers II ; III ; XII ; XIII) [3], semble bien représenter le sacrifice conçu sous sa forme la plus haute et la plus complète, le sacrifice accom-

1. Voir plus haut, p. 232.
2. Cf. I, 31, 11 (plus haut, p. 256 à 257).
3. Cf. plus haut, p. 129 et 130.

pli à la fois dans toutes les parties de l'univers (vers 2-3, comparés à 14-15 et 6-7[1]).

Ce n'est peut-être pas sans allusion à l'identification du Soma avec l'arme et avec les chevaux d'Indra, que les Rishis emploient une même racine, *miç, myaksh, miksh*[2], proprement « mêler » ou « être mêlé », pour exprimer l'idée d'une relation étroite, d'une union intime du dieu avec le Soma, d'une part, et avec sa foudre et ses Haris de l'autre. Ainsi, nous voyons que le Soma, comme il se « mêle » aux vaches, III, 50, 3 ; IX, 61, 21, c'est-à-dire au lait, se mêle également, VI, 34, 4, ou est mêlé, X, 104, 2, à Indra, cf. IV, 29, 4. On dit aussi, en renversant les termes, qu'Indra est mêlé, c'est-à-

1. Voir particulièrement p. 143 et suiv.

2. La forme forte serait *myaç*; elle est devenue *myaksh* par l'addition d'un *s*. *Miç* et *miksh* sont les formes faibles correspondantes. L'existence d'une forme *meksh* (dans le causal *mekshayati* et dans le mot *mekshana*) n'est pas plus surprenante que celle d'une forme *mard* « frotter » par exemple à côté de *mrad*. Je n'hésite pas à admettre une parenté des mots *â-miç-la, ni-miç-la, sam-miç-la*, avec toutes les formes verbales que M. Roth répartit entre deux racines différentes, *myaksh* et *miksh*, dont la seconde seule se rattacherait à la racine *miç*, la première devant signifier « être solidement établi », et que M. Grassmann rapporte également à deux racines, dont l'une aurait aussi la forme *myaksh*, mais avec un sens tout différent, celui de « briller », tandis que la seconde ne serait autre que la racine *mih* « arroser ». La grande majorité des formes en *miksh* sont unies à l'un des préfixes *â*, *ni* ou *sam*, et il y a une relation évidente entre leurs emplois et ceux des trois mots cités. Les formes unies au préfixe *â* et le mot *âmiçla* ne se recontrent que dans un seul et même hymne, aux vers VI, 29, 2-4. Les emplois des formes unies au préfixe *sam*, I, 87, 6 ; 165, 1 ; V, 58, 5, sont tout à fait semblables à ceux du mot *sammiçla* (cf. particulièrement I, 64, 10 ; III, 26, 4 ; VII, 56, 6). Enfin on ne peut non plus méconnaître un rapport entre les emplois des formes unies au préfixe *ni* et ceux du mot *nimiçla* (cf. particulièrement VII, 20 4 ; VIII, 50, 18; 85, 3). Les emplois des formes en *myaksh*, quoique peu nombreux, suffisent pour nous révéler la parenté de ces formes, tant avec les mots comme *nimiçla* (cf. X, 14, 2 et VIII, 85, 3, d'une part, I, 167, 3 ; VI, 50, 5 et I, 167, 6, cf. 5, de l'autre), qu'avec les formes en *miksh*, (cf. les derniers passages cités et V, 58, 5, Rodasî étant assimilée à la prière des Maruts, voir plus bas, troisième partie ; cf. encore VI, 11, 5 et VI, 34, 4, en rapprochant *ayâmi* de *ni ayâmi*). Or M. Roth a rapproché avec raison les mots *âmiçla, nimiçla, sammiçla* du sanskrit classique *miçra* signifiant « mêlé à ». Ce sens permet de rendre compte de tous leurs emplois, en même temps que de ceux de toutes les formes verbales en *myaksh* et en *miksh*, et des formes nominales *mimiksha* et *mimikshu* (ainsi que du causal *mekshayati* et des mots *mekshana* « cuiller à mêler », cf. *âmikshâ* « mélange »). Le verbe a souvent le sens neutre « être mêlé, être uni », à l'actif, I, 165, 1 ; V, 58, 5 ; VI, 29, 2, cf. I, 167, 4, aussi bien qu'au moyen, I, 87, 6 ; X, 96, 3, et sous la forme *myaksh* (actif aux vers I, 167, 3 ; 169, 3 ; VI, 50, 5 ; X, 44, 2, moyen au vers VI, 11, 5) aussi bien que sous la forme *miksh*. Mais il a aussi le sens transitif, X, 104, 2 et *passim*. Le préfixe *apa* donne à la forme *myaksha*, au vers II, 28, 6, le sens contraire d' « éloigner ». Les préfixes *â, ni, sam*, ne font que préciser avec des nuances diverses la signification du simple

dire intimement uni au Soma[1], VI, 23, 1; VIII, 33, 4, ainsi qu'à la prière, VI, 23, 1. Cette union d'Indra avec le Soma est exprimée par les mêmes termes que l'union d'Indra « avec son héroïsme », VIII, 50, 18, cf. VI, 29, 2; X, 96, 3[2], peut-être parce que le Soma (comme aussi la prière) est la force d'Indra, et que le dieu se l'assimile, en fait une partie intégrante de lui-même. Or, on dit également que la foudre est unie, littéralement « mêlée » aux bras d'Indra, VIII, 85, 3; X, 44, 2, cf. VII, 20, 4; VIII, 50, 18[3] (cf. le Soma passant dans les membres, VIII, 17, 5, dans les bras, III, 51, 12, du dieu), et qu'Indra est « mêlé », uni à ses deux Haris, I, 7, 2. Au vers VIII, 33, 4, les deux Haris et le Soma sont même expressément rapprochés dans une formule du même genre (cf. encore VI, 23, 1). Cet emploi si caractéristique[4] des mots formés de la racine *miç*, *myaksh*, *miksh*, s'expliquerait parfaitement pour une foudre et pour des Haris qui ne seraient que des représentations mythiques du Soma[5].

L'objet auquel le sujet ou le régime direct du verbe est mêlé, uni, est construit, tantôt à l'instrumental, I, 22, 3; 34, 3; 47, 4; 48, 16; 87, 6; 142, 3; 157, 4; 165, 1; V, 58, 5; IX, 107, 6, tantôt au locatif, VI, 29, 2; X 96, 3, (cf. I, 64, 4, en corrigeant avec M. Grassmann *mimrikshur* en *mimikshur*), ou même au datif, X, 104, 2, cf. VI, 29, 3. Le régime des mots *nimiçla*, *sammiçla*, *mimiksha*, *mimikshu*, se construit pareillement soit à l'instrumental, I, 64, 10; II, 36, 2; III, 26, 4; 50, 3; VII, 56, 6; IX, 61, 21; X, 6, 4, soit au locatif, I, 7, 2; 166, 11; VI, 23, 1; VIII, 33, 4; 85, 3, soit au datif, VIII, 50, 18. On trouve même l'accusatif avec des formes verbales accompagnées du préfixe *ni*, pour désigner, non pas l'objet que le sujet « mêle » ou « unit » à un autre, mais celui qu'il unit « à lui-même », bien que le verbe n'ait pas la forme moyenne, VII, 20, 4; VIII, 50, 18 (cf., avec le moyen, II, 3, 11).

1. Cf. le mélange, c'est-à-dire l'étroite union d'Agni avec le beurre, II, 3, 11; cf. X, 6, 4, et celle du sacrifice lui-même avec la liqueur céleste qui en est la récompense, qui l'arrose, I, 22, 3, cf. 13; 34, 3; 47, 4; 142, 3; IX, 107, 6, cf. VIII, 10, 2 et I, 157, 4; VI, 70, 5.

2. Des formules analogues sont appliquées aux Maruts, I, 64, 10; 87, 6; 165, 1; III, 26, 4; V, 58, 5; VII, 56, 6. Au vers V, 58, 5, comparez I, 167, 3 et 6; VI, 50, 5. Voir la note ci-dessus.

3. Remarquez encore dans ce vers le rapprochement de *sammiçla*.

4. Les mêmes mots prennent, il est vrai, un sens plus abstrait aux vers I, 48, 16 et I, 166, 11, où ils expriment l'union de l'homme avec la « richesse » qu'il reçoit des dieux, et celle des Maruts avec le dieu Indra dont ils sont les compagnons. Mais ce sont là des emplois rares, et qui ne diminuent pas l'intérêt du rapprochement que nous avons tenté entre les formules concernant les Haris ou la foudre et celles où figure le Soma.

5. On pourrait croire aussi que c'est en qualité de sacrificateurs célestes, prenant eux-mêmes leur part du Soma qu'ils offrent à Indra, que les Maruts lui disent « Ton arme est mêlée, unie à nous », I, 169, 3. Il est dit aussi des Maruts qu'ils sont « unis » à leurs montures et à leurs armes, cf. I, 4, 4, « par les sacrifices », sans doute par les sacrifices que leur offrent les hommes, II, 36, 2.

On peut citer encore dans le même ordre d'idées les passages qui font de la foudre, I, 33, 10, ou, ce qui revient au même, de la flèche, VIII, 66, 7, d'Indra, un compagnon, un allié, *yuj*, de ce dieu, cf. VI, 21, 7; X, 92, 7. Ces passages permettraient peut-être de prendre au propre le nom de « mâle » également donné à la foudre, VIII, 6, 6, et la personnification[1] de la foudre s'expliquerait bien encore par son identification avec Soma[2].

Quoiqu'il en soit, Soma figure souvent dans les hymnes, sous son propre nom, comme un allié d'Indra dans ses combats. La liqueur qui enivre le dieu guerrier et « par laquelle » il triomphe de ses ennemis, X, 116, 3, est elle-même un dieu. C'est par la force de ce « dieu » que le « dieu » Indra a conquis tous les mondes, VIII, 81, 6, et fait couler les eaux du ciel, II, 22, 4, cf. 1.

On ne dit pas seulement en termes vagues que Soma a « aidé » Indra II, 11, 11, le « briseur de forteresses », VI, 20, 3, à tuer Vritra qui avait enveloppé les grandes eaux, IX, 61, 22, cf, I, 187, 6, mais que le puissant[3] dieu Indu[4] a accompagné le puissant dieu Indra, II, 22, 1-3.

Soma est le compagnon, IX, 14, 4; 65, 12, cf. 88, 1, l'« ami », VIII, 48, 2; 51, 6; IX, 8, 7; 56, 2; 97, 11 et 43; 101, 6; X, 25, 9, du dieu qu'il enivre, I, 4, 7, et monte avec lui sur son char, IX, 87, 9; 96, 2; 103, 5. C'est avec Soma pour «allié», cf. X, 55, 8, c'est grâce à l'« amitié » de Soma, qu'Indra a frappé Ahi, épanché les eaux célestes, accompli ses différents exploits, IV, 28, 1-2. Naturellement, le Soma allié d'Indra pourra être le Soma céleste aussi bien que le Soma terrestre. C'est ainsi qu'au vers X, 124, 6, le Soma en compagnie duquel Indra doit tuer Vritra, est invité par lui à « sortir » du séjour mystérieux[5] où il était caché. C'est

1. Cf. encore l'épithète *uçant* « bien disposée » donnée à la foudre d'Indra, II, 11, 6. La flèche qu'Indra prend pour « alliée », au vers VIII, 66, 7, a mille ailes, ce qui rappelle la flèche « revêtue de l'oiseau », VI, 75, 11, dont nous avons reconnu l'assimilation à l'éclair (p. 182); mais elle a aussi cent chevaux bais (seul sens possible de *bradhna*), ce qui l'assimile à un guerrier.

2. Au vers IX, 111, 3, si le personnage qui forme couple avec la foudre est Indra, nommé dans le même vers, il sera naturel d'identifier la foudre à Soma, puisque c'est à ce dieu que l'hymne est adressé.

3. *Satya*, qui, comme épithète d'un nom de chose, signifie souvent « efficace », paraît signifier ici « puissant ».

4. Nom de Soma. Voir ci-dessus p. 244.

5. Le séjour du père, de Varuna, presque confondu dans cet hymne avec Vritra. (Voir III, p. 145 et suiv.).

aussi le Soma (si ce n'est l'Agni)[1] caché qui est désigné par le nom de « dormeur » au vers I, 51, 3, où nous lisons qu'Indra « en compagnie de ce dormeur, a apporté la richesse à Vimada ». Mais il est permis de croire que le Soma caché, plus naturellement considéré comme une conquête[2] d'Indra, n'est devenu son allié qu'en vertu de la conception qui fait du sacrifice, dans le ciel comme sur la terre, le plus puissant secours qui puisse être apporté au dieu guerrier. Le vers II, 22, 1 nomme le sacrificateur céleste qui a « pressé » le Soma, et donné ainsi à Indra un « compagnon » dans ses combats : ce sacrificateur est Vish*n*u.

L'alliance de Soma avec Indra est un trait essentiel de la religion et de la mythologie védiques qui a trouvé son expression dans le couple *Indrâ-Somâ*[3]. Les *R*ishis ont aimé à apparier leurs dieux[4]. Plusieurs des couples qu'ils ont ainsi formés rappellent l'opposition du ciel et de la terre[5], ou plutôt du monde invisible et du monde visible[6]. Les deux principales divinités liturgiques, Agni et Soma, sont aussi invoquées ensemble, I, 93 (en entier); X, 19, 1; 66, 7[7]. Enfin Indra forme couple avec chacun des dieux du sacrifice. Nous retrouverons plus loin le couple d'Indra et Agni, et celui d'Indra et B*r*ihaspati ou Brahma*n*aspati[8].

1. Voir plus haut, p. 79, et note 1.
2. Voir plus haut, p. 195.
3. Les deux noms sont l'un et l'autre au duel. Il en est de même pour tous les couples. Voir p. 115-116.
4. Quatre couples sont invoqués à la fois au vers VII, 35, 1. Ce sont ceux qu'Indra forme avec Agni, avec Varu*n*a, avec Soma, avec Pûshan.
5. Je n'en vois pas dont on puisse démontrer qu'ils représentent uniquement l'opposition de l'aurore et de la nuit (sur Mitra et Varu*n*a, voir III, p. 110, mais aussi p. 122 et 129), quoique ces phénomènes, sous leurs noms vulgaires, forment eux-mêmes un couple fréquemment invoqué comme celui du ciel et de la terre. Le couple du soleil et de la lune est extrêmement rare (voir I, p. 157).
6. Cf. l'opposition du père et du fils (p. 98 et suiv.). Les deux principaux sont le couple de Mitra et Varu*n*a (voir III, p. 110, et suiv.), auquel on peut comparer ceux de Soma et Rudra (III, p. 32), d'Agni et Parjanya (*Ibid.*, p. 26), peut-être aussi celui de Soma et Pushan (voir plus bas le chapitre de la troisième partie consacré à Pûshan), et le couple d'Indra et Varu*n*a, c'est à-dire du dieu guerrier opposé au dieu souverain (III, p. 139 et suiv.). Nous consacrerons une étude spéciale au couple des Açvins.
7. Comme exemples de couples formés de deux personnages analogues, on peut citer encore celui du vent, *Vâta*, et du nuage, *Parjanya*, VI, 49, 6 ; 50, 12 ; X, 65, 9 ; 66, 10. Indra forme également couple avec les phénomènes sur lesquels s'exerce son action, avec le vent, Vâyu, (voir Grassmann, s. v. *Indrâvâyû*), et le nuage, (*ibid.*, *Indrâparvatâ*).
8. Nous verrons aussi que ceux d'Indra et Vish*n*u, d'Indra et Pûshan peuvent être interprétés de même. Ajoutez le couple d'Indra et d'un sacrifica-

Celui d'Indra et Soma est invoqué dans plusieurs passages, I, 164, 19; II, 30, 6; VII, 35, 1; IX, 19, 2. Il l'est particulièrement aux vers IV et V de l'hymne IV, 28, dont nous avons déjà cité les deux premiers vers, qui rapportent les succès d'Indra à son alliance avec Soma: ils ont triomphé ensemble de l'ennemi, ils ont fendu l'étable de la vache et du cheval. Leurs exploits communs sont célébrés avec plus de détails aux vers I-IV de l'hymne VI, 72 : Indra et Soma ont conquis le soleil et chassé les ténèbres ; ils ont fait briller l'aurore; ils ont étayé le ciel et étendu la terre; ils ont frappé Ahi V*r*itra qui avait enveloppé les eaux, et ont fait couler les torrents des rivières; ils ont mis le « cuit » (le lait cuit)[1] dans les entrailles « crues » des vaches; ils ont saisi le « brillant » (le lait brillant) qu'elles n'ont pas retenu. Indra et Soma sont encore invoqués ensemble dans l'hymne VII, 104, comme tueurs de Raksas. Ils les frappent avec l'arme céleste qu'ils ont eux-mêmes fabriquée, qu'ils ont tirée des montagnes, c'est-à-dire des nuages (vers 4). Le Soma, assimilé ailleurs à la foudre d'Indra, devient ici, avec Indra lui-même, à la fois le forgeron et le porteur de la foudre.

Dans certaines formules, le rôle des deux alliés est interverti. Ce n'est plus Soma qui aide Indra, c'est Indra qui aide Soma, VIII, 85, 13. Soma, avec Indra pour allié, cf. IX, 11, 9, a triomphé du Pa*n*i dès sa naissance et dérobé les armes du méchant père[2], VI, 44, 22. Il a donné aux aurores un bon époux[3]; il a mis la lumière dans le soleil et le (lait) cuit dans les vaches ; il a étayé le ciel et la terre, *ibid.* 23-24 ; enfin, il a trouvé dans les espaces du ciel l'*amrita* caché, *ibid.*, c'est-à-dire que le Soma visible a trouvé le Soma invisible, cf. IX, 96, 18[4]. Les formules qui montrent Indra venant en aide à Soma rappellent celle du vers III, 36, 1, d'après laquelle Indra « rend l'offrande conquérante ». Leur intérêt est dans ce fait que Soma y prend le rôle principal.[5]

Les victoires dues à l'ivresse d'Indra sont ainsi directement

teur mythique, Kutsa, et comparez l'alliance d'Indra avec les A*n*giras, avec les Maruts, avec les *R*ibhus.

1. Voir plus haut, p. 83.

2. Voir plus haut p. 103.

3. Voir plus haut p. 46. Remplacer là le nom d'Indra par celui de Soma.

4. Voir p. 87 et suiv. Quant au char à sept rênes qu'il attelle, c'est sans doute le char du sacrifice universel.

5. Au vers VIII, 85, 21, il est dit qu'Indra accomplit des œuvres héroïques et mérite d'être invoqué « comme le Soma qu'il a bu ».

rapportées au breuvage qui produit cette ivresse. Celui dont Indra aime les libations triomphe de ses ennemis « au moyen des Somas », X, 43, 6. L' « armée » des Somas bus par Indra a conquis la lumière pour Manu (ou pour l'homme), X, 43, 4. Le vers VI, 39, 3[1] est adressé à Indra ; mais c'est Soma qui, sous le nom d'Indu, y est célébré comme l'auteur de la lumière. Les cinq premiers vers de l'hymne VI, 47, à Indra, non seulement célèbrent, au lieu d'Indra, le breuvage qui l'enivre, le rend invincible et le fait triompher des démons V*r*itra et Çambara (1 et 2) ; mais ils attribuent à Soma les œuvres même d'Indra, y compris la conquête de l'océan céleste (5). Ce n'est pas tout. Soma[2] reçoit, au vers 5, l'épithète *marutvant* « accompagné des Maruts », épithète consacrée d'Indra, c'est-à-dire qu'il semble là substitué purement et simplement au dieu guerrier.

Aussi bien le voyons-nous, au vers IX, 63, 9, se décerner à lui-même le nom d'Indra : « Il a attelé les dix Harits du soleil pour qu'elles courent, en disant : Indu est Indra. » L'identification de Soma à Indra est encore formellement exprimée aux vers VII et IX de l'hymne IX, 5. Je crois aussi que le vers IX, 6, 2, doit être entendu en ce sens que le suppliant attend de Soma les biens qu'il lui demande « par la raison qu'Indu est Indra ».

Plus généralement, c'est par la substitution du breuvage au dieu qu'il enivre qu'il faut expliquer les formules où Soma est représenté, non pas seulement engendrant les eaux ou les aurores, faisant couler la pluie ou briller la lumière[3], mais, comme le dieu guerrier, conquérant les aurores et les eaux, IX, 90, 4 et *passim*, « fendant les forteresses » qui les renferment, VIII, 17, 14, cf. IX, 108, 6. C'est à Indra et à l'ivresse qu'il lui communique, I, 175, 5 ; VIII, 46, 8 ; 81, 17, que Soma doit la qualification qu'il reçoit de *vritrahan* « meurtrier de V*r*itra » ou « des V*r*itras », I, 91, 5 ; VI, 17, 11 ; IX, 25, 3 ; 28,3 ; 37,5 ; 89,7, cf. I, 121, 12, et même de *vritrahantama* « le meurtrier par excellence des V*r*itras »,

1. L'hymne entier, quoique donné dans l'Anukrama*n*î comme adressé à Indra, est peut-être un hymne à Soma. La même observation s'applique à l'hymne X, 99 : celui « par la force duquel Trita s'est accru » (vers 6) pourrait bien être le breuvage sacré.

2. C'est bien de Soma qu'il s'agit. La répétition de *ayam* dans chacun des cinq premiers vers ne permet pas de douter qu'ils célèbrent un seul et même personnage.

3. Voir plus haut, p. 30 et suiv.; 42 et suiv.

IX, 1, 3; 24, 6; X, 25, 9. Ses ennemis, comme ceux d'Indra, reçoivent d'ailleurs, non seulement le nom de Vritras, IX, 17, 1; 61, 20; 88, 4; 110, 1, mais encore celui de Dasyus, IX, 88, 4.

SECTION III

LA PRIÈRE

L'élément essentiel du sacrifice, après, ou plutôt avec le Soma, est la prière. Le sacrifice « sans prière » ne plaît pas à Indra, X, 105, 8. Au vers VII, 26, 1, il est dit que le Soma n'enivre pas Indra sans avoir été exprimé, et que, même après avoir été exprimé, il ne l'enivre pas s'il n'est pas accompagné de la prière. Aucun texte ne saurait mieux montrer l'étroite liaison des deux parties essentielles du culte. Le vers suivant porte encore que le Soma enivre Indra « au fur et à mesure de la récitation des hymnes ». La prière et le Soma sont souvent rapprochés dans une même formule d'invocation à Indra, II, 12, 14; VI, 38, 4; VIII, 6, 21; 13, 16, et *passim* [1]. C'est par l'action, ou peut-être même en compagnie [2] de la prière, que Soma pénètre dans les membres d'Indra, III, 51, 12. Le cœur du dieu guerrier est « pris » quand le Soma est exprimé pour lui et que la prière l'appelle, VII, 24, 2. Les deux choses qu'on le prie d'entendre, au vers VIII, 50, 1, sont sans doute aussi la prière et le bruit du Soma coulant à travers le tamis. Le sacrifice céleste ne diffère pas sur ce point du sacrifice terrestre. L'hymne « à sept têtes », rappelant les sept prières, a été chanté en l'honneur d'Indra dans le séjour suprême, Vâl. 3, 4, cf. 4, 7. C'est aussi dans le ciel que l'hymne « est né » en même temps que lui, et pour lui, ainsi que le sacrifice pris dans son ensemble, VIII, 78, 5 et 6, cf. 85, 21. Au vers V, 29, 8, l'hymne chanté par les dieux en l'honneur d'Indra figure à côté du Soma et des autres offrandes, et une expression du vers X, 113, 8, que nous retrouverons plus loin, « l'éloquence accompagnée du Soma », fera mieux ressortir encore

1. Cf. plus haut, p. 24.
2. Voir encore plus bas, p. 271 et 282.

la relation qui existe, dans le sacrifice céleste comme dans le sacrifice terrestre, entre les deux éléments essentiels du culte, le Soma et la prière.

Dans les figures qui concernent les prières, les hymnes de louange adressés à Indra, on ne peut s'attendre à rencontrer des expressions aussi crues que dans celles qui décrivent l'ingurgitation du breuvage sacré. Il en est pourtant qui doivent attirer notre attention. Nous passerons rapidement sur celle qui fait des hymnes de brillants vêtements dont on pare le dieu[1], V. 29, 15, ou un onguent dont il est « oint », VI, 69, 3 (cf. V, 39, 5), ou des liens [2] au moyen desquels on le garde en sa puissance, I, 61, 4. Mais il faut nous arrêter plus longtemps à celle qui assimile les prières à des épouses cherchant à le séduire[3].

Les prières, les chants caressent, embrassent Indra, comme des épouses embrassent leur commun époux, I, 62, 11, cf. 10 ; 186,7 ; X, 43, 1, et lui témoignent un amour qui est payé de retour, *uçatîr uçantam*, I, 62, 11. Les chants s'élancent « insatiables » vers Indra, vers le « taureau » qui est leur époux », I. 9, 4, cf. VI, 17, 2. On souhaite que les chants plaisent à Indra comme une femme à un homme amoureux, III, 52, 3 cf., IV, 32, 16. Les prières se parent pour Indra, leur antique époux, I, 61, 2, cf. III, 39, 1 et 2. Des allusions à la même image se rencontrent dans un grand nombre d'autres passages. Une formule comme celle du vers VIII, 69, 7. « La prière va au *rendez-vous* d'Indra », rappelle celle du vers III, 39, 1 « La prière se dirige vers Indra son époux ». Quand le poète adresse cette invitation au chantre « Eveille l'*amant* Indra », X, 42, 2, il pense évidemment à l'*amante* qui ne saurait être que la prière chantée. Nous avons déjà[4] expliqué dans le même ordre d'idées le

1. L'hymne de louange est aussi la parure des *Ri*bhus, IV, 36, 7. La combinaison de cette figure avec celle qui fait de la prière une arme (voir ci-dessous), a pu donner, dans le style volontiers paradoxal et énigmatique des *R*ishis , la figure étrange : « Indra a frappé les ennemis avec de beaux vêtements », VI, 33,3. Il se peut aussi pourtant que dans ce passage *atkaih* soit une faute pour *arkaih*. Mais, en tout cas ce dernier mot désignerait les prières, et, non, comme le veulent M. Grassmann et M. Ludwig, les éclairs.

2. Sur le sens de *sina*, voir plus haut, p. 201.

3. La prière est également considérée comme l'épouse des autres dieux, des Açvins, VIII, 35, 5 ; X, 39, 14, de Pûshan, III, 62, 8. Indra et Varu*n*a sont deux taureaux qui fécondent la prière comme une vache, IV, 41, 5. Cf. plus haut les sacrificateurs eux-mêmes comparés à des épouses, p. 231, note 2.

4. Plus haut, p. 40, note 2.

nom de *vena* donné à Indra, I, 61, 14; VIII, 52, 1, et celui de *venâ*, figurant dans des vers adressés au même dieu, I, 56, 2; VIII, 89, 5. Le premier signifierait « amant », et le second désignerait les prières considérées comme les amantes d'Indra. En fait, Indra est comparé à un *vena* au vers VIII, 3, 18, en même temps qu'il reçoit l'épithète *girvanas* « qui aime les chants ». Si l'auteur du vers VIII, 2, 20, cf. 19, demande à Indra de ne pas se conduire comme un mauvais « gendre », c'est sans doute parce que la prière, en même temps qu'elle est considérée comme l'épouse du dieu, est conçue comme la fille du sacrificateur [1], cf. VII, 26, 1 ; 31, 11. Je crois encore que les femmes au milieu desquelles Indra est comme un roi, VII, 18, 2, sont les « chants » nommés dans le même vers : il est en effet « le roi des chants », VI, 24, 1. En tout cas l'épouse qui « mugit » après le taureau Indra, en même temps qu'il est « aiguisé » par les pressureurs de Soma, IV, 24, 8, ne peut guère être que la prière. J'en dirai autant de l'épouse chérie qu'on l'invite à visiter en s'enivrant de Soma, I, 82, 5, cf. 6. C'est aussi la prière qui est représentée, au vers III de l'hymne V, 37 à Indra, comme une femme cherchant un mari qui l'épouse, cf. X, 27, 11 et 12. Mais de toutes les formules de ce genre, la plus curieuse sans contredit, et celle aussi pour laquelle notre interprétation paraîtra le moins contestable, se rencontre au vers III de l'hymne X, 32 à Indra. La figure qui fait de la prière une épouse du dieu y est combinée avec une autre figure qui la lui donne pour char ou pour attelage. Nous retrouverons ce passage dans l'étude que nous devons consacrer plus loin à la seconde figure.

En dehors des passages qui viennent d'être cités, il est si rarement question dans les hymnes d'une « épouse d'Indra [2] », qu'on peut se demander si le personnage d'*Indrânî*

1. C'est peut-être aussi le sacrificateur qui reçoit au vers I de l'hymne X, 28 à Indra, le nom de beau-père, si la première moitié de ce vers, comme d'autres passages du même hymne permettraient de le supposer, est mise dans la bouche d'Indra. Cf. le beau-père d'Urvaçi, plus haut, p. 95. Ne serait-ce pas aussi en tant qu'ils adressent à Indra des « chants » que les suppliants de ce dieu se comparent, au vers X, 29, 5, à des donneurs de « femmes», *janidhâh* ?

2. Aux vers III, 53, 4-6, l'épouse d'Indra pourrait bien être encore la prière. Le « va-et-vient » et les « deux buts » dont il s'agit (vers V) pourraient peut-être s'entendre, non de la demeure céleste d'Indra et de la place du sacrifice, mais des deux éléments du sacrifice qui attirent le dieu tour à tour, c'est-à-dire de la prière et du Soma. Cf. X, 32, 1, *asmâkam indr ubhayam jujoshati*, et plus haut, p. 267.

représente autre chose que la prière [1]. Indrâ*n*î ne figure que dans des énumérations de déesses, I, 22, 12 ; II, 32, 8 ; V, 46, 8 [2], et dans un hymne bizarre, le 86e du Xe Ma*nd*ala, qui demanderait une étude approfondie. Nous nous contenterons d'en relever les principaux traits. Mais nous devons d'abord dire quelques mots d'un autre personnage qui y joue un rôle important, celui de V*r*ishâkapi.

Le nom de *vrishâkapi* signifie « singe mâle ». Celui qui le porte, appelé encore au vers 3 un « animal jaune », ami d'Indra (vers 12, cf. 4), qui ne peut goûter de joie sans lui (vers 12), est un sacrificateur mythique (vers 1-2 ; 12 ; 18). Il a pour ennemi un « chien » qui veut le « mordre à l'oreille » (vers 4), c'est-à-dire peut-être lui faire entendre des paroles [3] « mordantes » : « Le singe (*kapi*) a profané en les manifestant les œuvres qui m'étaient chères. Je veux lui briser la tête... [4] » (vers 5). Signalons en passant la ressemblance de ce mythe avec celui de l'hostilité de Tvash*t*ri contre les trois sacrificateurs mythiques appelés *R*ibhus [5]. Lui aussi dit au vers I, 161, 5 : « Tuons-les, ceux qui ont profané [6] la coupe où buvaient les dieux ! » C'est aussi Tvash*t*ri qui paraît être désigné aux vers I, 161, 13 et IV, 18, 13, par le nom de « chien [7] ». Enfin, comme les *R*ibhus qui vont dormir dans la demeure de Savit*r*i [8], V*r*ishâkapi, son œuvre accom-

1. On contestera peut-être que cette pâle figure, analogue à Varu*n*ânî, à Agnâyî, épouses de Varu*n*a, d'Agni, etc., puisse représenter rien de précis, et je crois en effet que le nom est ici antérieur au mythe. Mais il reste permis de chercher si « l'épouse d'Indra », conçue d'abord d'une façon presque abstraite, n'a pas été identifiée après coup à quelque élément, soit des phénomènes, soit du culte.

2. Le rôle d'Indrâ*n*î n'est pas moins effacé dans l'Atharva-Veda. Remarquons seulement qu'au vers XIV, 2, 31, l'épouse est invitée à s'éveiller dès l'aurore « comme Indrâ*n*i ». Y aurait-il là une allusion à l'identité d'Indrâ*n*î avec la prière qui, elle aussi, s'éveille à l'aurore ?

3. L'hymne entier est un dialogue entre Indra, Indrâ*n*î et V*r*ishâkapi. Mais au vers 5, il semble bien que c'est le chien qui parle, ou plutôt que le personnage, quel qu'il soit, auquel devra être attribué le vers 4 (voir plus bas) le fait parler.

4. C'est en réalité V*r*ishâkapi qui triomphe de son ennemi, désigné au vers 18 par le mot obscur *parasvat*, et au vers 22, par les mots *pulvagho mrigah* « animal très malfaisant ».

5. Voir plus bas, troisième partie et III, p. 55.

6. Cette profanation a consisté à partager en quatre la coupe, œuvre de Tvash*t*ri, c'est-à-dire à manifester dans les trois mondes le Soma caché dans le monde invisible, III, p. 54. Remarquons qu'au vers X, 86, 5, les œuvres du chien sont désignées par la racine *taksh*, si souvent employée pour désigner celles de Tvash*t*ri.

7. III, p. 54.

8. *Ibid*, p. 52-53.

plie, « remonte » dans une demeure où il va jouir du sommeil (vers 21 et 22). Quoi qu'on doive penser d'ailleurs de ces rapprochements, il n'est pas douteux que V*r*ishâkapi soit un sacrificateur mythique, et il est vraisemblable *à priori* que, comme la plupart des personnages de ce genre, il représente Agni ou Soma. Je crois qu'il peut être en effet identifié au dernier, et que ses rapports avec Indrâ*n*î, qui nous intéressent seuls ici, trouvent leur meilleure explication dans les rapports de Soma avec la prière.

Soma avait été, aussi bien qu'Indra, quoique à un autre point de vue [1], considéré comme l'époux ou l'amant de la prière. Or, dans notre hymne X, 86, V*r*ishâkapi « recherche » (*abhi man*, cf. IV, 20, 5; X, 27,11). Indrâ*n*î. Indrâ*n*î s'offense de cet amour dont il la poursuit « comme si elle n'avait pas d'époux, alors qu'elle est l'épouse d'Indra »(vers 9). Mais Indra, lui, n'est pas jaloux. Il reproche à Indrâ*n*î de tourmenter son ami V*r*ishâkapi (vers 8) sans lequel il ne saurait goûter de joie (vers 12), et aussitôt après, au vers 13, nous rencontrons le nom de *vrishâkapâyî*, épouse de « V*r*ishâkapi », qui paraît désigner le même personnage qu'Indrâ*n*î [2]. Le partage s'accomplit, du consentement, ou plutôt par la volonté d'Indra. Ce mythe bizarre symboliserait l'idée souvent exprimée qu'Indra n'aime, ni le breuvage sacré sans la prière, ni la prière sans le breuvage sacré, cf. VII, 26, 1 : il veut donc que son union avec la prière soit accompagnée de l'union de la prière avec le Soma. Tant que cette union des deux éléments essentiels du culte n'est pas consommée, il néglige le sacrifice. C'est ce qui permet peut-être d'expliquer les premiers vers de l'hymne. Ils nous montrent Indra négligeant V*r*ishâkapi, bien que le dieu ne doive pas trouver ailleurs de Soma à boire (vers 2), et que rien ne semble justifier sa colère [3] contre celui qui fut son protégé

1. Voir plus haut, p. 24 et 25.

2. Le nom d'Indrâ*n*î ne reparaît plus dans la suite de l'hymne. Quant à V*r*ishâkapayî, elle offre il est vrai des sacrifices à Indra ; mais l' « épouse d'Indra » n'est-elle pas appelée aussi au vers 10 *vedhâ ritasya* « l'ordonnatrice du sacrifice » ?

3. Je ne crois pas que le vers 3 puisse être mis dans la bouche d'Indra, et interprété comme un premier reproche du dieu à Indrâ*n*î. Le dernier pâda en effet paraît signifier : « (Pourquoi) l'impie est-il prospère ? » C'est V*r*ishâkapi, (ou le poète parlant en son propre nom), qui reproche à Indra son abandon, et se plaint au vers suivant (ou plaint V*r*ishâkapi) d'être menacé par le « chien ». Au vers 1, c'est, à ce qu'il semble, Indra lui-même, l'ami de V*r*ishâkapi, qui rappelle les succès anciens remportés sur l'impie.

(vers 3, cf. 4). Mais quand Indrânî est devenue Vrishâkapâyî, quand la prière qui refusait de s'unir à Soma est devenue son épouse en même temps que celle d'Indra, Vrishâkapi triomphe de l'ennemi[1], et tous les trois[2] remontent ensemble dans leur séjour céleste (vers 22).

Nous trouverons dans l'étude que nous devons consacrer à Kutsa, ancien sacrificateur et ami d'Indra comme Vrishâkapi, et représentant comme lui Soma ou Agni, une allusion malheureusement bien vague à un mythe qui n'était peut-être pas sans ressemblance avec celui de Vrishâkapi et d'Indrânî. La femme « connaissant la loi » qui cherche à distinguer Indra et Kutsa dans la commune demeure où ils se sont établis « sous des formes semblables », IV, 16, 10, pourrait bien être leur commune épouse [3], et représenter également la prière.

Il va sans dire qu'Indrânî, et plus généralement la prière épouse d'Indra peut être une prière céleste. Au vers IV, 24, 8, l'épouse qui mugit après le taureau Indra au moment du combat sera, s'il s'agit d'un combat céleste, la prière qui se fait entendre dans l'orage, c'est-à-dire qu'elle représentera le bruit du tonnerre, comme ces épouses qui, au vers I, 103, 7, où se trouve la mention expresse d'un combat contre le démon Ahi, acclament Indra en compagnie des dieux, cf. I, 61, 8. Même sur la terre, la prière qui va trouver Indra comme un époux et se pare pour lui de ses plus beaux vêtements, III, 39, 1-2, cette prière transmise aux sacrifiants actuels par les ancêtres, a une origine céleste, *ibid.*

La figure qui fait de la prière une épouse du dieu qu'elle séduit, et qui la rend féconde, est curieuse. Elle méritait d'attirer notre attention comme un nouveau témoignage de la familiarité des rapports que la terre, selon les idées védiques, entretient avec le ciel. Mais nous ne devons pas oublier que la conception essentielle du sacrifice est celle qui lui attribue la propriété « d'accroître » les forces des dieux, et particulièrement d'Indra, de porter secours au dieu guerrier dans les combats qu'il livre au démon. C'est cette conception que

1. Voir plus haut, p. 270, note 4.

2. Le pluriel *ajagantana* nous oblige à joindre à Indra et à Vrishâkapi, seuls nommés au vers 22, un troisième personnage qui ne peut être que leur commune épouse.

3. Le vers X, 38, 5 ne renfermerait-il pas aussi une allusion obscène à l'idée que l'épouse d'Indra habite avec Kutsa, c'est-à-dire qu'il la partage avec cet ami ?

nous avons à étudier maintenant, dans l'application particulière qui en est faite à la prière.

De même que le Soma, le chant, l'hymne, la prière sous toutes ses formes « accroît », c'est-à-dire « fortifie[1] » tous les dieux, les Açvins, I, 117, 11; II, 39, 8; V, 73, 10; VIII, 8, 8; 15; 19 et 22, cf. 76, 4, Vish*n*u, VII, 99, 6 et 7, Rudra, I, 114, 6; VI, 49, 10, une divinité de l'ordre purement naturaliste, comme l'aurore, VII, 77, 6, cf. I, 124, 13, un dieu du culte[2], comme B*r*ihaspati, I, 190, 1; X, 64, 4; 67, 9, cf. 10, et même les personnages augustes auxquels les *R*ishis donnent le nom d'*A*dityas, VI, 67, 1; VII, 12, 3[3]. Mais les formules de ce genre sont appliquées surtout à Indra, invoqué, soit avec un autre dieu, III, 53, 1, soit seul, comme c'est le cas le plus ordinaire.

Indra grandit quand on le loue, I, 130, 10; 173, 1; IV, 21, 1. Il a été accru par les chants des anciens *R*ishis comme il l'est par ceux des nouveaux, VI, 44, 13, ou, selon l'expression du vers III, 32, 13, par les hymnes anciens, par les « intermédiaires » et par les nouveaux. Les chants, les hymnes qui l'accroissent sont désignés, tantôt par le mot *gir*, VI, 17, 3; 18, 1; 44, 5; VIII, 3, 3; 13, 16 et 18, tantôt par le mot *stoma*, V, 29, 11; VI, 38, 3; VIII, 6, 1; 14, 11, tantôt par le mot *uktha*, I, 10, 5; II, 11, 2; VIII, 6, 35; 14, 11; 84, 7, ou encore par deux de ces mots, VIII, 84, 6, ou par les trois à la fois, I, 5, 8. Ils le sont aussi ailleurs par les mots *çamsa*, X, 73, 2, *suvrikti*, I, 61, 3; III, 51, 1, *ângusha*, I, 61, 3, *arka*, V, 31, 4, ou à la fois par les mots *arka*, *sâman* et *gâyatra*, VIII, 16, 9. Au vers VIII, 13, 25, les hymnes qui doivent fortifier Indra sont appelés par une figure hardie, des « secours chantés[4] par les *R*ishis ». Mais celui des noms de la prière que les *R*hisis semblent rapprocher le plus volontiers de la racine *vridh* « accroître », employée dans la plupart des formules de ce genre, est le mot *brahman* (paroxyton), formé d'une racine de sens analogue (*brih*), et qui doit probablement son origine à la conception même qui fait de la prière un moyen d' « accroître », de « fortifier » le dieu. Le

1. Voir plus haut, p. 237 et 250.

2. Nous avons relevé ailleurs les formules qui expriment l' « accroissement » d'Agni et de Soma par les prières, à propos de la conception qui fait des prières les mères de Soma et d'Agni, p. 10 et 26.

3 Ce sont peut-être aussi les prières qui sont représentées au vers I, 71, 3, allant vers les dieux et les « accroissant ».

4. Cf. VI, 50, 14; VII, 56, 15, et surtout VIII, 85, 12.

rapprochement paraît surtout intentionnel dans les passages où figure, au lieu d'une forme verbale de la racine *vridh*, V, 31, 10; VI, 20, 3; 38, 4; VIII, 87, 8, le substantif *vardhana*, dont le sens « moyen d'accroissement » paraît être identique à la signification étymologique du mot *brahman* lui-même. C'est en ces termes qu'aux vers I, 52, 7; II, 12, 14; VI, 23, 5; VII, 22, 7; VIII, 1, 3; 51, 4, la prière est présentée comme un moyen d'accroissement pour Indra [1], et qu'il est dit ailleurs, VI, 23, 6; X, 49, 1, que ce dieu se fait de la prière un moyen d'accroissement.

La racine *vridh*, qui figure elle-même quelquefois sous deux formes différentes dans les formules relatives à l'accroissement d'Indra par la prière, VI, 37, 5; VIII, 2, 29; 13, 18; 87, 8, me paraît y conserver toujours son sens propre, aussi bien que la racine *vaksh*, par exemple, employée aux vers VIII, 12, 4; 82, 9, ou la racine *vaj* qui se rencontre aux vers IV, 41, 8; VI, 24, 6. Je ne crois pas qu'il y ait lieu d'atténuer ce sens en celui de « réjouir, contenter [2] », même dans un passage comme le suivant, VIII, 6, 12 : « Quels que soient, ô Indra, les *Ri*shis qui t'ont loué ou qui ne t'ont pas loué, sois fortifié quand c'est moi qui te loue. » Le prêtre ne demande pas simplement que son hymne soit préféré d'Indra ; il souhaite que cet hymne exerce sur lui, mieux que tout autre, l'action à laquelle sont attachés les avantages qu'il attend du sacrifice. Et, ce qui prouve bien que la racine *vridh* garde là son sens ordinaire, c'est que, au vers précédent, nous voyons exprimée déjà, et en termes qui ne laissent place à aucun doute, l'idée qu'Indra emprunte sa « force » aux chants qui lui sont adressés. Ailleurs encore il est dit expressément que les hymnes accroissent la force d'Indra, VIII, 51, 1; qu'ils lui donnent la force, VIII, 2, 30, cf. VII, 33, 4; X, 100, 5; qu'ils retentissent pour lui donner la force, VIII, 12, 22 et 23; qu'ils sont une force, *indriya*, que le sacrificateur lui donne; VIII, 82, 27, que le dieu croît « de corps, *tanvâ* », par l'effet des chants, III, 34, 1; VII, 19, 11; VIII, 1, 18 [3]. C'est lorsqu'il s'est ainsi « accru » qu'il remplit les deux mondes, III, 34, 1. Indra, comme on sait, est un dieu qui « naît » et qui « grandit », VI, 38, 5, et cette « crois-

1. Les mêmes formules sont appliquées aux Açvins, II, 39, 8; V, 73, 10, cf. I, 117, 11, et à d'autres divinités, X, 4, 7, cf. I, 93, 6; 124, 13.

2. Voir plus haut, p. 237 et 250.

3. Le rapprochement de ces trois passages montre bien que M. Grassmann s'est trompé en faisant de *tanvâ*, dans le dernier, une épithète de *girâ*.

sance », qui ne s'arrête jamais, est due, au moins en partie, aux hymnes qui lui sont adressés, cf. *ibid.*, 4. Il est devenu grand par la prière, X, 50, 4, cf. VI, 44, 8. Sa grandeur s'accroît quand la prière est faite en son honneur, VI, 20, 3. Tout « adulte » qu'il est, les hymnes peuvent toujours faire grandir son « corps », VI, 24, 7, cf. I, 10, 12.

Quelle est l'origine de cette conception, qui attribue à la prière la vertu d'accroître la force et la grandeur d'Indra ? Elle s'expliquerait, au besoin, par la conception parallèle qui attribuait très naturellement cette action au breuvage sacré, et par l'étroite liaison des deux éléments essentiels du culte, le Soma et la prière. En fait, les mêmes formules mentionnent souvent à la fois l' « accroissement » d'Indra par le Soma et par les prières, II, 12, 14; VI, 38, 4; VII, 22, 7; VIII, 6, 21; 13, 16 ; 84, 7. Ce n'est pas tout. Les prières, les chants qui accroissent ou fortifient Indra sont comparés à des flots, I, 52, 7; VIII, 87, 8, qui le remplissent comme un lac, I, 52, 7, ou comme une mer, I, 11, 1, cf. VIII, 12, 4 et 5. Les hymnes l'accroissent comme les rivières accroissent la mer, VIII, 6, 35. Ces dernières formules semblent calquées sur celles qui expriment les effets du breuvage sacré. Ajoutons que l'hymne qui fait croître Indra « en force » est aussi comparé à l'offrande du beurre, VIII, 12, 4[1]. Aux vers IV, 42, 6 et X, 89, 16, il est dit à la fois, des libations de Soma et des prières, qu'elles « enivrent » Indra. Cette expression, appliquée ailleurs encore aux prières, VIII, 53, 1, peut être expliquée directement, en ce sens qu'elles « excitent » Indra, III, 34, 1 et 2, ou, selon l'expression des vers VIII, 40, 10 et 11, qu'elles l' « aiguisent ». Elle suggère l'idée que les prières exercent sur Indra une action morale, analogue à l'action matérielle du Soma.

Mais ces explications, bien qu'elles renferment sans doute une part de vérité, paraissent insuffisantes pour rendre compte d'une conception aussi essentielle, aussi profondément enracinée dans l'esprit des Aryas védiques, que celle de la toute-puissance de la prière en général, et particulièrement de son action sur le dieu guerrier. Il faut avant tout la regarder, ainsi que nous l'avons fait à l'avance[2], comme une des formes de l'idée védique de la toute-puissance du sacrifice. Mais il est permis aussi d'en rapprocher la croyance,

1. Cf. I, p. 283 et 312.
2. Plus haut, p. 235.

générale chez les peuples primitifs, à une vertu magique de la parole, des formules consacrées. C'est bien à cette croyance que l'auteur de l'hymne VI, 34 fait allusion quand il dit au vers III : « Les prières, les chants ne sauraient nuire à Indra; ceux-là seuls qui l'accroissent arrivent jusqu'à lui. » Les chants des *R*ishis sont en effet quelquefois des incantations redoutables. Indra n'a rien à craindre de ces incantations qui tuent le démon, ou, plus généralement, l'ennemi. Sa puissance le soustrait à l'action des formules quand cette action doit être pernicieuse ; mais elle n'est pas telle qu'elle ne puisse s'augmenter encore par l'influence des formules qui conspirent avec elle.

On sait d'avance l'usage que le dieu guerrier doit faire des forces nouvelles dont la source est pour lui dans les prières qui lui sont adressées, comme dans le breuvage qui lui est offert. Les hymnes l'excitent à vaincre, IX, 111, 3. Les chants le font triompher, VII, 31, 12. Ce ne sont pas seulement ses forces que le sacrificateur « aiguise » ; ce sont aussi ses armes qu'il met en mouvement par des paroles, X, 120, 5. C'est pour qu'il tue Ahi que les prêtres l'ont « accru » avec leurs hymnes, V, 31, 4, cf. VIII, 85, 5. Indra, « aiguisé », « accru » par les hymnes, conquiert les eaux célestes, VIII, 40, 10, frappe le Dâsa qui se croyait immortel et délivre les eaux qu'Ahi retenait prisonnières, II, 11, 2, cf. 17, 3. Les exploits ordinaires d'Indra, l'ouverture de l'étable des vaches, la victoire sur le Dâsa et la délivrance du soleil et de la vache, sont encore aux vers VI, 17, 1 et V, 33, 4, quoique en termes moins précis, rapportés à l'action des hymnes chantés en l'honneur du dieu.

Tout ce que nous avons dit des prières des hommes s'applique naturellement aux prières des dieux. Indra avait été célébré par les dieux quand il a tué Ahi, V, 29, 8, cf. VI, 18, 14. Tous les dieux l'avaient « accru, fortifié » pour ce combat « avec une éloquence accompagnée de Soma », X, 113, 8. Au premier rang des prêtres célestes qui accroissent la force d'Indra par leurs chants, il faut placer les Maruts, III, 32, 3, cf. I, 52, 15 ; V, 31, 10 et *passim*, auxquels nous consacrerons une étude particulière. Les hymnes qui aident Indra à délivrer les eaux se confondent naturellement dans le ciel avec la voix des eaux elles-mêmes, IV, 22, 7, ou, dans le langage mythologique, avec la voix

des vaches et des montagnes, VIII, 85, 5, c'est-à-dire avec le bruit du tonnerre.

Les formules qui célèbrent les victoires remportées, et plus généralement les œuvres accomplies par Indra « au moyen des hymnes », II, 11, 15; III, 34, 1; VI, 39, 2, cf. VIII, 1, 8, « de la parole », X, 23, 5, ou, ce qui revient sans doute au même, « au moyen de la vache[1] », V, 30, 7, peuvent donc s'entendre des hymnes célestes aussi bien que des hymnes terrestres. Enfin la prière, considérée comme l'instrument des victoires d'Indra, n'a pas été seulement transportée de la terre au ciel : elle a été mise quelquefois dans la bouche d'Indra lui-même. Indra chante des hymnes, X, 44, 8; 112, 9, cf. I, 62, 1; 80, 1-16; IV, 16, 3; X, 105, 6, et en chantant il ouvre[2] « les portes », VI, 35, 5, sans doute les portes de l'étable des vaches. C'est pour cela qu'on l'appelle le plus *vipra*, c'est-à-dire, d'après le sens étymologique, le plus inspiré des poètes, X, 112, 9. C'est sans doute aussi pour la même raison qu'il reçoit, en divers passages, plusieurs des noms qui désignent les prêtres, et particulièrement, outre le même nom de *vipra*, I, 51, 1; VIII, 2, 36; 6, 28; 87, 1, celui de *brahman*, VI, 45, 7; VIII, 16, 7, et le titre par excellence des auteurs des hymnes, celui de *rishi*, V, 29, 1; VIII, 6, 41; 16, 7. Il faut considérer comme relativement tardives des formules telles que celle des vers X, 159,4 et 174, 4, cf. *ibid.* 1, et X, 173, 3, où il est question de l'offrande qu'Indra a sacrifiée pour acquérir sa haute dignité, et surtout celle du vers X, 167, 1, portant qu'il a conquis le ciel en pratiquant l'ascétisme[3]. Mais le mythe des sacrificateurs célestes prenant part aux combats d'Indra et venant à son secours avec leurs hymnes, ce mythe, dont nous reparlerons dans l'étude particulière que nous devons faire des rapports d'Indra avec les A*n*giras et, plus tard, dans le chapitre de la troisième partie qui sera consacré aux Maruts, paraît remonter à une haute antiquité, et nous n'avons aucune raison de croire qu'Indra ait beaucoup tardé à faire *chorus* avec ses compagnons, I, 100, 4; 173, 2, etc.

On sait que la prière est souvent représentée comme une vache. Cette figure a naturellement été appliquée à la prière

1. Voir ci-dessous, p. 278.
2. *Vi grinishe*, voir I, p. V (en note). Cf. *ni ghoshayas*, Vâl. 2, 8 et 3, 8.
3. Il faut avoir l'esprit prévenu pour chercher, comme l'ont fait M. Grassmann et M. Ludwig, une interprétation naturaliste d'une expression aussi connue que *tapas paritapya*.

adressée à Indra, IV, 41, 8; VIII, 24, 6; X, 104, 3, cf. 10[1]. Combinée avec l'idée que la prière « fortifie » Indra, elle a donné les formules où le dieu est comparé à un veau et les prières à des vaches mères, VI, 45, 28, qui le lèchent, I, 186, 7; III, 41, 5, ou mugissent après lui, VI, 45, 25; VIII, 84, 1, cf. 77, 1. Les mères qui « avec la bouche » ont fait d'Indra leur « fœtus », VIII, 6, 20, sont apparemment les prières. La mère qui l' « annonce » au sage, II, 30, 2 doit avoir la même signification.

Il va sans dire que la prière, mère d'Indra, peut être une prière céleste. Nous lisons au vers VIII, 6, 28, qu'Indra est né « par la prière » sur le penchant des montagnes, au confluent des rivières. Les prières terrestres elles-mêmes rappellent ces vaches qui ont mugi à la naissance d'Indra, VIII, 59, 4, ces mères avec lesquelles il mugit lui-même dans ses combats célestes, II, 11, 8, cf. VIII, 85, 5, c'est-à-dire les eaux de la nuée dont la voix, prototype de la parole humaine, et particulièrement de la prière, n'est autre que le bruit du tonnerre.

En tant qu'instrument des victoires d'Indra, X, 23, 5; 42, 1, la parole, la prière devient une arme[2] que le dieu aiguise comme le tranchant du fer, VI, 47, 10[3], une flèche que lui apportent ses suppliants, cf. X, 42, 1, et qu'il doit diriger contre leurs ennemis. De là les « taureaux » du vers I, 84, 16, qui ont « des flèches dans la bouche » : ils ne peuvent représenter que des prêtres réels, ou mythiques. Au vers VIII, 6, 3, ce sont les Kanvas qui, en faisant entendre leurs hymnes de louange, « *disent* une *arme* sœur », cf. X, 8, 7; sœur peut-être de la foudre[4], comme ailleurs les prières semblent être dites sœurs des aurores, VII, 72, 3. En tout cas, la foudre qu'Indra aiguise et porte dans ses mains est, au vers X, 153,

1. La vache qui « invoque » Indra ne peut être que la prière. Au vers VIII, 88, 1, l' « étable » vers laquelle on prie Indra de se diriger en écoutant les hymnes paraît bien être l'étable des prières. On peut identifier soit aux prières, soit aux offrandes, les vaches dont il est question aux vers I, 173, 8; III, 31, 11; VIII, 4, 8; 6, 19; 32, 22; X, 43, 6. Quand la vache « mugit », I, 173, 3, elle ne peut guère représenter que la prière.

2. Cf. I, p. 310 et 311. Au vers X, 120, 5, le poète se vante seulement d' « aiguiser » par sa prière les armes en même temps que la « force » d'Indra. Nous verrons aussi Trita frapper le sanglier avec une prière à pointe de fer, X, 99, 6.

3. Une formule analogue est appliquée aux Açvins, II, 39, 7.

4. Ou simplement « sœur des dieux », cf. VII, 23, 2, cf. VIII, 12, 31. Cf. encore « l'arc frère » qu'Agni fait « brûler », c'est-à-dire à qui il fait brûler les ennemis, VIII, 61, 4.

4, expressément appelée un hymne, *arka*[1]. La « foudre », que les « chantres » mettent dans les mains d'Indra, I, 63, 2, ou qu'ils prennent en main eux-mêmes, II, 11, 4, peut donc représenter la prière, aussi bien que le Soma[2].

Nous avons vu que le Soma sert à Indra, non seulement d'arme, mais encore de monture. Des figures analogues expriment l'action de la prière sur le dieu.

Tout d'abord, Indra est « mis en mouvement » par la prière, I, 3, 5; III, 60, 5[3], et reçoit pour cette raison l'épithète *brahma-jûta*[4], VII, 19, 11, développée dans l'hymne III, 34, où elle se rencontre au vers I, dans la formule équivalente du vers suivant: ... *te... pra jûtim iyarmi vâcam*. Les hymnes, les prières, les désirs des hommes ne sont pas seulement des « messagers » qui vont trouver Indra, X, 47, 7, ce sont des « cochers », I, 55, 7[5]; VIII, 84, 1, qui le conduisent, cf. VI, 23, 8; VIII, 32, 23. Le dieu est quelquefois comparé à une « roue[6] » que font rouler les prières[7], IV, 31, 4, cf. VII, 32, 20 et VIII, 86, 12, à un « navire » que ses suppliants espèrent attacher « au joug » de leur hymne, I, 131, 2, ou à la fois à un char[8], cf. VI, 34, 2; VIII, 57, 1, qui roule au gré de l'invocation, et à un cheval, cf. II, 32, 3; Vâl. 1, 5; 2, 5, que dirigent les prières, I, 52, 1. Au vers VII, 104, 6, Soma et lui sont comparés à deux chevaux que la prière serre comme une sangle.

Plus souvent ce sont, par une figure moins hardie, les chevaux, les deux Haris d'Indra, qui sont attelés par la prière à son char, I, 84, 3; VII, 23, 3, cf. I, 186, 7; V, 33, 2 et 3. Le poète se vante d'exécuter lui-même cette opération, cf. III, 35, 2; 50, 2, avec sa prière, I, 82, 6, cf. VII, 19, 6, avec son hymne nouveau, II, 18, 3. De là l'épithète *vaco-yuj* « attelés par la parole », donnée aux deux Haris, I, 20, 2; VI, 20, 9, cf. I, 7, 2. Elle ne signifie pas « qui s'attellent d'eux-mêmes sur un mot de leur maître », mais bien « attelés par

1. Voir I, p. 279, en note.
2. Voir plus haut, p. 253.
3. La même chose est dite d'Indra et Agni, III, 12, 1, des Açvins, VIII, 9, 9; 42, 4.
4. Cf. *vipra-jûta*, autre épithète d'Indra, I, 3, 5.
5. Voir plus haut, p. 228.
6. La même comparaison est appliquée à d'autres dieux, IV, 1, 3; VIII, 64, 5.
7. Désignées par le terme d' « attelages des hommes ». Voir, p. 283.
8. Pûshan est aussi attelé comme un char à la prière, VI, 53, 1. Le prêtre attelle les Açvins à son invocation, VI, 63, 4.

la prière [1]», comme une autre épithète qu'ils reçoivent également, *brahma-yuj*, VIII, 2, 27 ; 17, 2, cf. I, 177, 2 ; VIII, 1, 24, où le mot signifiant « parole » est remplacé par un terme plus précis signifiant « prière ». L'auteur du vers III, 35, 4, insiste sur le sens de cette épithète en disant : « J'attelle avec la prière tes deux Haris qu'attelle la prière, » cf. VII, 23, 3, et l'épithète *vaco-yuj* est aussi développée au vers VIII, 87, 9, dans cette formule : « Ils attellent *avec le chant* au char d'Indra... les deux Haris qu'attelle la parole ». Ailleurs, VIII, 45, 39, le prêtre se vante de « saisir » et, par conséquent, de diriger à son gré les deux Haris attelés par la parole. Au vers I, 61, 16, les prières elles-mêmes reçoivent l'épithète *hâriyojana*[2], « servant à atteler les Haris », rappelant le nom de *yojana*, « instrument pour atteler », qui leur est donné au vers VIII, 79, 3, et la formule du vers I, 26, 13 : « Gotama, ô Indra, t'a fait cette prière nouvelle, à toi le dieu ancien, pour atteler tes Haris, *hariyojanâya.* »

La figure qui fait de la prière « un cocher » d'Indra me semble combinée avec celle qui en fait une arme du dieu dans l'hymne X, 102.

M. Grassmann a complètement méconnu le caractère mythique et le style intentionnellement énigmatique de ce curieux morceau. Il en fait un « chant de triomphe après le combat ». Un guerrier nommé Mudgala aurait remporté une victoire en compagnie de son épouse Mudgalânî, sur un char traîné par un taureau. Voilà déjà des détails assez inattendus. Mais que dire de ces traits du vers V : « Ils ont fait *uriner* le taureau au milieu du combat, » et du vers X : « On ne lui donne ni herbe à manger ni eau à boire », et « Il dirige » ? Ce n'est pas tout encore. Si, au vers VI, nous laissons au mot *nishpad* son seul sens connu, nous trouverons que les *excréments* de l'animal attelé au char « tombent sur Mudgalânî », cette femme de Mudgala qui aurait accompagné son époux au combat. Mais le passage décisif est le vers X, dont nous n'avons encore cité qu'une partie, celle dont M. Grassmann lui-même n'a pas essayé d'atténuer la

1. J'interprète de même l'épithète *mano-yuj* « attelé par la pensée », appliquée aux chevaux d'Agni, I, 14, 6, de Vâyu, IV, 48, 4, cf. I, 51, 10, des Açvins, V, 75, 6, et au char de ces derniers dieux, VIII, 5, 2 (cf. VIII, 13, 26 ; IX, 100, 3). Il est dit encore du même char, aux vers VI, 49, 5 ; VII, 69, 2, qu'il est attelé par la pensée, et l'auteur du vers VIII, 5, 34 lui donne l'épithète *anugâyas*, « qui obéit aux chants ».

2. Si on admet la correction dont il a été déjà question plus haut, p. 255.

bizarrerie. Ici, nous n'avons pas seulement à signaler un langage énigmatique : nous trouvons une énigme, formellement proposée comme telle : « Qui a vu cela ? » Et quel est le paradoxe, faisant le fond de toute énigme, que le poète annonce ainsi : « Celui qu'ils attellent, ils le mettent dessus » (sur le char)[1] ; ils ne lui apportent ni herbe ni eau ; placé au-dessus du joug, il traîne en dirigeant » ? Ainsi, voilà un être qui ne mange, ni ne boit, et qui est tout ensemble attelé au char et monté sur ce char, attelage et cocher. Le paradoxe, d'ailleurs, n'est pas nouveau pour nous. Nous avons eu déjà l'occasion de citer cette formule[2], de la rapprocher d'une formule analogue, I, 164, 3[3] et de l'expliquer par une de ces combinaisons, chères aux *Ri*shis, de deux figures différentes appliquées à un même personnage mythique. C'est ainsi encore que, au vers VI de notre hymne X, 102, le cocher d'Indra[4] reçoit l'épithète *keçin*, éveillant l'idée d'un cheval « à la longue crinière ». C'est ainsi enfin que, au vers VIII, le taureau qui s'attelle lui-même au joug est représenté « portant l'aiguillon[5] ». Agni, Soma, et les prêtres auxquels Agni et Soma servent de modèles, sont tour à tour des chevaux, des taureaux, ou, plus généralement, des attelages qui traînent le char du sacrifice[6], et des cochers qui le conduisent.

1. Cf. V, 56, 8; 60, 2, et I, 35, 4; 183, 3; II, 12, 8; 23, 3.
2. I, p. 229.
3. I, p. 148.
4. C'est sans doute Indra qui est désigné par le mot obscur *kakardu* : car c'est *pour* Indra que le taureau est attelé en même temps que pour son favori Mudgala. C'est sans doute aussi Indra qui est célébré au vers IV, et non le taureau qui traîne le char. L'épithète *mushkabhâra* convient très bien à Indra qui est *sahasramushka*, VI, 46, 3, et il n'y aurait pas dans le *Ri*g-Veda d'autre exemple du mot *bâhu* dans le sens de « pied de devant ». Je fais de *kûtam*, non le sujet de *eti*, mais le régime de *trimhat* : ce n'est pas une « corne » qui brise, c'est un « sommet » qui est brisé. L' « étang » que boit Indra est, naturellement, un étang céleste.
5. *Ashtrâvin*. Il ne semble pas que ce mot puisse signifier, comme le veut M. Grassmann, « obéissant à l'aiguillon ». M. Ludwig paraît chercher dans la forme *ashtrâvî* un composé de *vî* « goûter » ; mais cette interprétation semble peu satisfaisante. Nous devons, dans un hymne d'un tour aussi évidemment énigmatique, chercher les paradoxes, au lieu de les fuir.
6. C'est ce char qui reçoit, au vers I de notre hymne, l'épithète *mithûkrita* « fait de travers » (ou *mithûkrit* « qui fait de travers (?) »), cf. I, 162, 20, T. Br., III, 7, 11, 5. Indra est prié d'aider le char du suppliant, même s'il est défectueux, c'est-à-dire d'exaucer son sacrifice, même si quelque faute a été commise dans l'accomplissement des rites. Le vers XII, d'après lequel Indra triomphe, soit avec un allié mâle, soit avec un allié eunuque, fait peut-être allusion à la même idée. Cf. encore la « mauvaise roue » du vers XI.

En combinant les deux figures, les poètes védiques en font des chevaux ou des taureaux montés sur le char, ou des cochers attelés eux-mêmes au char qu'ils conduisent, et ils tirent de cette combinaison une énigme qu'ils proposent comme une merveille à expliquer : « Qui a vu cela ? » Ici, l'animal dont il s'agit, puisqu'il ne mange ni ne boit, doit représenter Soma. Le trait du vers VIII, d'après lequel cet « époux des vaches » (vers VII) « a pris des forces en voyant les vaches », convient aussi très bien au breuvage sacré : on se rappelle les nombreuses formules concernant les rapports de Soma avec les vaches. Dans le même vers, les épithètes *kapardin*[1], cf. VI, 55, 2, et *ashtrâvin*, [2], cf. VI, 53, 9, et 58, 2, données au taureau qui s'attelle lui-même, font songer à Pûshan, dont nous constaterons plus tard l'identification à Soma. Enfin, l'étroite relation du breuvage sacré avec la prière explique celle que notre hymne établit entre le taureau et Mudgalânî.

C'est en effet cette Mudgalânî qui me paraît y représenter la prière. Déjà dans l'hymne X, 86, nous avons cru reconnaître la prière dans le personnage d'Indrâ*n*î, qui recevait, outre ce nom, celui de V*r*ishâkapâyî[3]. Epouse d'Indra, elle était aussi l'épouse de l'ami d'Indra, du sacrificateur V*r*ishâkapi représentant Soma. Or, le Mudgala de l'hymne X, 102[4] a tout l'air de n'être qu'une doublure de V*r*ishâkapi. Son nom, probablement identique au mot *mudgara* « marteau », désignerait le Soma comme arme d'Indra, en sorte que, au vers IX, le Soma serait représenté trois fois : par le taureau dont il a été question tout à l'heure, par la massue « compagnon de ce taureau », et par Mudgala lui-même qui, avec cette massue, a conquis dans le combat des milliers de vaches : les trois figures, au lieu d'être réunies dans une combinaison monstrueuse, auraient là donné naissance à trois êtres ou objets distincts, quoique représentant un seul et même être mythique. Mudgalânî serait donc elle-même une doublure de V*r*ishâkapâyî et représenterait, comme elle, la

1. Cette épithète ne saurait, en tout cas, convenir à un taureau réel. Le *kapardin* est nécessairement un prêtre portant la tresse de cheveux nommée *kaparda*, cf. VII, 83, 8, ou une divinité liturgique, ayant comme telle les attributs des prêtres.

2. Voir ci-dessus, p. 281, note 5.

3. Voir ci-dessus, p. 271 et note 2.

4. Il figure encore dans l'Atharva-Veda, IV, 29, 6, comme un favori d'Indra et de Varu*n*a.

prière à Indra dans son union avec Soma. Or c'est, selon toute vraisemblance, cette même Mudgalânî qui est appelée au vers II « le trait d'Indra, *indra-senâ*[1] », en même temps qu'elle y figure comme « cocher », cf. vers II. C'est la combinaison que nous avions annoncée. L' « abandonnée » qui a trouvé un époux, au vers II, est sans doute encore Mudgalânî, la prière épousée par Indra[2]. Mais le détail étrange que nous avons relevé au vers VI me paraît impliquer encore une quatrième figure pour la prière. Les « excréments » du taureau attelé et courant avec le char, de ce taureau que nous avons vu aussi « uriner[3] » au milieu du combat, tombent sur Mudgalânî : le poète, ou plutôt le faiseur d'énigmes, veut sans doute donner à entendre, par ce trait bizarre, que Mudgalânî est placée au-dessous du taureau, c'est-à-dire, d'une part, comme au vers X, que le taureau attelé est en même temps sur le char où il fait fonction de cocher (et en effet le *keçin*, cocher d'Indra dans le même passage, doit être notre taureau, gratifié d'une épithète du cheval[4] par une nouvelle combinaison d'images) ; d'autre part, que la prière est descendue du rôle de cocher à celui d'attelage d'Indra.

Ainsi que Soma, en effet, les prières ne sont pas toujours considérées comme dirigeant le char et les chevaux d'Indra. Elles sont souvent confondues avec le char ou l'attelage même. Le poète envoie l'hymne à Indra[5] comme un char, I, 61, 4 ; il est l'artisan qui le lui « charpente[6] », *ibid.*, V, 29, 15, cf. II, 20, 1. C'est ainsi qu'autrefois les *A*yus ont fabriqué pour lui comme un char la prière qu'on lui adresse encore, I, 130, 6, que les Anus, en le célébrant dans leurs hymnes, ont fabriqué un char pour son cheval, V, 31, 4. « Nous avons », dit l'auteur du vers IV, 16, 20, « comme les Bh*r*igus,

1. Remarquez que l'arme d'Indra, Senâ, est devenue son épouse comme la prière, Ait-Br. III, 22, et a été identifiée à Indrâ*n*î, T. S. II, 2, 8, 1.

2. Au vers II, il est aussi question du vêtement de Mudgalânî, rappelant les parures que prend la prière pour plaire à son époux Indra. Voir p. 268.

3. A moins qu'il ne s'agisse là du nuage, cf. I, 64, 6 et V, 83, 6. Si le taureau est toujours Soma, son « urine » peut représenter, avec la pluie, tous les dons qu'il « répand » sur la terre. La suite du vers confirme cette interprétation : c'est « par lui » que Mudgala a conquis des milliers de vaches.

4. Voir ci-dessus, p. 281.

5. Et à Agni, I, 94, 1.

6. On « charpente » aussi des prières comme des chars pour Agni, V, 2, 11, pour les Açvins, V, 73, 10, et le char de ces divinités paraît être identifié avec l'hymne au vers V, 74, 8, cf. III, 58, 5. La prière est encore comparée à un char au vers VII, 34, 1, cf. X, 119, 5. On invite Agni à s'atteler lui-même à la prière comme à un char, X, 4, 6.

fait de la prière un char pour Indra [1] ». C'est par allusion à la même figure qu'on dit « charpenter des prières pour Indra [2] », VI, 32, 1 [3]. Ailleurs, la figure du navire remplace celle du char : le poète envoie à Indra et Agni son hymne comme une barque pour passer une rivière, X, 116, 9.

D'autre part, l'hymne est comparé à un cheval que le prêtre rend pour lui poli et luisant (littéralement, *oint*) « avec la cuiller », c'est-à-dire avec l'offrande qui l'accompagne, I, 61, 5. La même comparaison est impliquée dans les passages qui nous montrent la prière « caracolant » en sortant du cœur, III, 39, 1 [4], cf. X, 47, 7, le prêtre envoyant à Indra une prière « attelée par l'esprit », VIII, 13, 26, cf. IX, 100, 3 et IV, 23, 5, les prêtres invoquant Indra pour qu'il attelle les prières qui les sauvent, VII, 27, 1. Les chevaux qui, selon l'étrange expression du vers V, 31, 9, doivent « traîner » Indra et Kutsa « par l'oreille [5] », ne peuvent représenter aussi que la prière [6], comme la roue de char que les prêtres tournent (fabriquent) « à l'oreille d'Indra », cf. VIII, 86, 12. Les deux Haris d'Indra, que nous avons déjà vus identifiés aux Somas, le sont également aux prières [7]. C'est « avec la pensée » que les *R*ibhus [8] ont fait les deux Haris [9], III, 60, 2, qui sont attelés par la parole, I, 20, 2.

1. Le nom d'Indra est remplacé par celui des Açvins dans une formule semblable au vers X, 39, 14.

2. Et pour d'autres dieux, cf. II, 35, 2 ; III, 38, 1.

3. Et qu'on prie Agni de « prêter attention à celui qui a un bon char », III, 14, 7, qu'on attribue aux Açvins un char « éloquent » I, 112, 2 (cf. le navire éloquent, II, 16, 7, et le navire des prières, I, 46, 7), et d'Agni qu'il « attelle » l'hommage et qu'il le « traîne », I, 65, 1.

4. Dans le même passage, elle est considérée comme l'épouse d'Indra ; mais ces combinaisons de figures disparates sont très fréquentes.

5. Littéralement « à l'oreille ». Mais le locatif peut ici indiquer la « partie », à moins que le poète ait simplement combiné les idées de « traîner » et « parler à l'oreille », cf. VI, 48, 16.

6. C'est encore en ce sens qu'on dit d'Agni qu'il aide à atteler les prières, I, 18, 7, cf. X, 13, 1, ou qu'il attelle les chevaux qui « appellent » le mieux les dieux, VIII, 64, 1, qu'il est le « conducteur » (*yantri*, cf. I, 162, 19 ; X 22, 5), des prières, III, 3, 8, ainsi que Brahma*n*aspati, II, 23, 19. Au vers X, 14, 4, est exprimé le vœu que les formules « traînent » Yama sur le lieu du sacrifice. Le char des Açvins est traîné par la prière, X, 40, 1.

7. Cependant, au vers I, 54, 3, les Haris semblent opposés, en qualité de chevaux célestes au char de l'hymne chanté en l'honneur d'Indra, char qui est placé « devant eux » et non derrière, parce que c'est la prière qui « agit » sur les Haris, et non les Haris sur la prière. Ce serait là un de ces paradoxes auxquels se plaisent les *R*ishis.

8. Voir plus bas, troisième partie.

9. Ils ont fait aussi un char « de leur pensée », *manasas pari*, IV, 36, 2. La même chose est dite du *kumdra* du vers X, 135, 3, et le char de celui-ci « part de chez les prêtres », *ibid*, 4.

Le vers IV, 33, 10 paraît plus explicite : « Les *R*ibhus, avec leur sagesse, ont fait de leurs hymnes deux Haris pour Indra. » Si l'on garde quelque doute sur la construction à adopter pour l'interprétation de ce dernier passage, on n'en peut conserver, selon moi, sur celle du vers II, 18, 7 : « Accours à mes prières, ô Indra ; *prends-les toutes* [1] *pour tes deux Haris* (et attache-les) au joug de ton char. » L'hymne II, 18, serait d'ailleurs à citer en entier. Il débute par le vers déjà relevé [2] où le sacrifice est représenté comme un char attelé dès le matin. C'est au vers III que se rencontre la formule également citée où le poète souhaite d'atteler les deux Haris au char d'Indra avec son hymne nouveau. Nous y trouvons aussi les traces d'une préoccupation ordinaire chez les sacrificateurs : « Que d'autres prêtres, que d'autres sacrifiants ne te retiennent pas ! » C'est cette préoccupation qui explique les vers suivants où Indra est invité à se rendre au sacrifice, traîné par 2, par 4, par 6, par 8, par 10, par 20, 30, 40, 50, 60, 70, 80, 90, 100 chevaux. Cette gradation est une *surenchère*. C'est le poète qui augmente successivement le nombre des chevaux du dieu, parce que ces chevaux, que tout à l'heure il se flattait seulement d'atteler avec son hymne, sont maintenant identifiés aux prières elles-mêmes. On connaît déjà la conclusion : « Prends toutes mes prières pour tes deux Haris, et attache-les au joug de ton char. » Et l'auteur ajoute encore, pour ne nous laisser aucun doute sur sa pensée : « Car tu es [3] appelé en beaucoup de lieux ; mais que notre libation, ô héros ! soit celle que tu goûtes ! » Peut-être faut-il encore interpréter de même d'autres passages qui invitent aussi Indra à venir, traîné par des dizaines, des centaines, des milliers de chevaux, IV, 29, 4 ; VI, 47, 18 ; VIII, 1, 9. Citons encore le vers III, 45, 2, d'après lequel Indra monte sur son char « à l'appel de ses deux Haris [4] ». On comprend maintenant ce que nous avions

1. Je rapporte *viçvâ*, comme pluriel neutre, aux prières, *brahmâ*. Un duel de *viçva* serait bien étrange. Mais le meilleur argument en faveur de mon interprétation est, ce me semble, le jour qu'elle jette sur l'hymne entier. Voir la suite.

2. Plus haut, p. 259.

3. Littéralement « tu dois » et, par conséquent, « tu peux être appelé ».

4. La variante de S. V. II, 3, 1, 14, 2, comparé à R. V., VIII, 86, 12, confirme l'assimilation des expressions *abhisvare* (oxyton) et *abhisvarâ* (paroxyton). Dans l'énigme du vers X, 117, 8, le mot *abhisvare* a encore le même sens. « Celui qui a quatre pieds va à l'appel de celui qui n'a que deux pieds », c'est-à-dire « la bête obéit à l'homme ».

annoncé en traitant de l'identification des chevaux d'Indra aux Somas, à savoir que l'attelage liturgique du dieu, quand il n'est pas autrement désigné, peut représenter la prière aussi bien que le breuvage sacré.

Le nom qui désigne le plus souvent les prières, en tant qu'elles sont considérées comme les attelages du dieu, est le mot *niyut*, et l'emploi métaphorique de ce mot est si fréquent que les lexicographes lui donnent deux sens, celui d' « attelage » et celui de « prière ». En réalité, il n'a que le premier sens, et n'est appliqué aux prières qu'en vertu de la figure même que nous étudions [1]. Cette observation faite, il suffit de renvoyer aux lexiques pour l'énumération des passages où les prières sont ainsi nommées [2]. Nous nous contenterons de citer les plus curieux. Au vers VI, 47, 14, le terme métaphorique *niyut* est joint aux termes propres *gir* et *brahman*, pour désigner les prières qui courent [3] vers Indra comme des flots qui suivent leur pente. Ailleurs, III, 35, 1, c'est Indra qui est prié de venir « vers les attelages ». On souhaite que les attelages des hommes le fassent rouler lui-même comme une roue, IV, 31, 4. Enfin, la figure qui assimile les prières à des attelages est si familière aux *R*ishis, que, par un procédé de style auquel j'ai donné le nom de « comparaison retournée [4] », on demande à Indra d' « atteler [5] ses attelages comme des prières », VI, 35, 3.

Il faut expliquer dans le même ordre d'idées les épithètes *uktha-vâhas*, VIII, 85, 11 ; X. 104, 2, *gir-vâhas*, I, 30, 5; 61, 4; 139, 6 ; VI, 21, 2 ; 24, 6 ; VIII, 2, 30; 85, 10, *brahma-vâhas*, I, 101, 9 ; III, 41, 3; V, 34, 1; 39, 5; VI, 21, 6; 45, 4; 7 et 19, *stoma-vâhas*, VI, 23, 4, données à Indra [6]. Le second terme de ces composés, *vâhas*, ne signifie ni « of-

1. C'est ce que reconnaît M. Grassmann. Il faut seulement ajouter que les prières ne sont pas seulement des attelages qui vont trouver le dieu, mais qu'elles le conduisent au sacrifice ou au combat. Voir ci-dessous.

2. Il va sans dire que le même mot peut désigner les Somas, qui jouent, comme les prières, le rôle de chevaux d'Indra. Même observation sur le mot *prayuj*, désignant au vers X, 96, 12, les « attelages des hommes » qui doivent traîner Indra.

3. Les mêmes attelages « poursuivent » les Açvins, VII, 72, 1. C'est ainsi que les « chants », qualifiés de Haris, poursuivent Agni, VII, 5, 5.

4. *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 98 et 99.

5. Sur l'emploi de la racine *yu*, avec ou sans *ni*, pour éveiller l'idée qui est exprimée par le mot *niyut*, cf. VIII, 5, 13 et 19, 33 (voir I, p. VI, en note).

6. Et à Agni, I, 127, 8, à Indra et Agni, VI, 59, 10. Cf. encore l'épithète *yajna-vâhas*, donnée à Indra, VIII, 12, 20, à Indra et Vâyu, IV, 47, 4, aux Açvins, I, 15, 11, aux Maruts, I, 86, 2.

frande », comme l'entendent MM. Roth et Grassmann, ni directement « hymne de louange », comme le veut le Nirukta, mais bien « attelage [1] ». Les composés signifient donc « qui a pour attelage l'hymne, le chant, la prière ». Cette interprétation me paraît mise hors de doute par les rapprochements suivants. D'une part, on trouve à côté des composés déjà cités le composé *sindhu-vâhas*, appliqué aux Açvins, V, 75, 2, et dont le premier terme signifie « rivières ». De l'autre, nous voyons le superlatif *vâhistha* « qui traîne » ou « qui charrie le mieux » appliqué tour à tour au char des *Ri*bhus, VII, 37, 1, ou des Açvins, VIII, 26, 4, à l'hymne considéré comme un char ou un attelage qui doit charrier ou traîner soit Indra, VI, 45, 30, soit Agni, V, 25, 7, soit les Açvins, VIII, 5, 18 ; 26, 16, enfin à la « rivière » qui porte les Açvins, *ibid.* 18. J'en conclus que, dans le composé *sindhu-vâhas*, la rivière qui porte ces mêmes dieux est appelée leur attelage et que, dans les autres composés de *vâhas* [2], la même figure est appliquée aux prières, ou, plus généralement, aux éléments du culte. Ces composés sont aussi des épithètes des prêtres, I, 5, 1 ; IV, 32, 12 ; VIII, 12, 13 ; 88, 1, qui font de leurs prières un attelage pour Indra, et au vers VIII, 4, 2, on dit en même temps de ces prêtres qu'ils « amènent » Indra « avec leurs prières ». Les auteurs des vers I, 139, 6 ; VI, 59, 10, insistent également sur le sens des composés *girvâhas*, *uktha-vâhas* appliqués à Indra, à Indra et Agni, en exprimant le vœu que ces dieux descendent « par l'effet des prières ». Au vers I, 101, 9, l'épithète *brahma-vâhas* est rapprochée de *niyutvant* « qui a un attelage » et semble la préciser. Ailleurs, ce sont les prêtres eux-mêmes qui sont comparés à des chevaux, VI, 24, 6, en même temps qu'Indra reçoit l'épithète *gir-vâhas* « qui a pour attelage les prières », ou bien la figure du char et celle de l'attelage sont combinées dans cette formule, I, 61, 4 : « Je t'envoie cet éloge comme un charron enverrait un char, — et des chants, à toi qui as pour attelage les

1. Je préfère maintenant ce sens à celui de « char » auquel je m'étais précédemment arrêté (*Mémoires de la Société de linguistique*, IV, 104, et note 6) surtout à cause du vers IV, 44, 1, où l'épithète *girvâhas* est donnée au char des Açvins, et à cause des composés *vipra-vâhas* et *nri-vâhas*, dont l'un, possessif, est appliqué aux Açvins, V, 74, 7, « qui ont pour attelages les prêtres » (cf. I, 147), et l'autre, simple composé de dépendance, est appliqué aux chevaux d'Indra eux-mêmes, I, 6, 2, « qui sont l'attelage du héros ».

2. Y compris *yajna-vâhas*, III, 8, 3 ; 24, 1. Citons encore le composé *mrikta-vâhas* dans le passage obscur V, 18, 2 : on en peut au moins rapprocher le vers VII, 37, 1, où l'épithète *amrikta* est appliquée à un char.

chants. » Le mot *vâhas* est aussi employé en dehors des composés. Le *vâhas* avec lequel le mortel pieux « atteint » les biens qu'il désire, III, 11, 7, est évidemment le *vâhas* de la loi, c'est-à-dire du sacrifice, VIII, 6, 2. Il ne diffère pas du *vâhas* que les Kuçikas ont fait pour Indra « avec leurs prières », III, 30, 20, c'est-à-dire des prières elles-mêmes. On dit en célébrant Indra « Puissions-nous faire un *vâhas* qui lui plaise ! » III, 53, 3, comme on dit : « Puisse notre hymne être celui qui le traîne le mieux ! *vâhistha*, » VI, 45, 30. Enfin, l'auteur du vers X, 29, 3 se demande comment sa prière pourra être un *vâhas* qui le fasse descendre. Dans tous ces passages, le mot *vâhas* exprime la même idée qui est exprimée au vers VII, 24, 5 par l'infinitif *vâhe*, de la même racine *vah* : « Cet hymne a été attaché au joug comme un cheval pour traîner le puissant Indra[1]. »

Il nous reste à citer la curieuse formule, déjà annoncée plus haut[2], où la figure qui fait de la prière un char ou un attelage d'Indra est combinée avec celle qui en fait une épouse du dieu. L'hymne X, 32, à Indra, où elle se rencontre, renferme plusieurs énigmes, et le vers III, à lui seul, en contient deux dont la seconde seulement doit nous occuper ici. « Ceci », dit d'abord le poète, « me semble la merveille des merveilles, que le fils *connaisse la naissance* de ses parents ». Sa pensée est évidemment que pour « connaître la naissance » de ses parents, il faut que le fils y ait assisté, c'est-à-dire qu'il soit né avant eux. C'est là un de ces paradoxes qui nous sont familiers. Il rappelle le mâle, Agni ou Soma, à la fois fils et père des deux mondes[3]. Nous ne le relevons que comme une sorte d'introduction au paradoxe suivant : « La femme emmène son époux avec des chants ; c'est pour le mari que le beau cortège nuptial est préparé. » Pour bien comprendre cette formule, il faut songer que le verbe *vahati* et le substantif *vahatuh* désignent l'acte du mari emmenant sa nouvelle épouse. Ici, c'est, au contraire, la nouvelle épouse qui emmène son mari. La traduction latine exacte serait : *Uxor ducit maritum*. Et quel est ce mariage à rebours ?

1. Il se pourrait bien que le mot *oha* eût la même étymologie et le même sens que *vâhas*. On envoie les prières comme *oha* à Indra, I, 61, 1, et l'épithète *oha-brahman*, appliquée aux prêtres, X, 71, 8, rappelle l'épithète *brahma-vâhas* : ce serait grâce à cet attelage ou à ce char de la prière que les prêtres ainsi qualifiés devanceraient tous les autres.

2. P. 269.

3. Plus haut, p. 5 et 22.

Nous avons donné d'avance le mot de l'énigme. Le paradoxe résulte de la combinaison de deux figures distinctes, la prière-épouse et la prière-char ou attelage d'Indra. Cette combinaison est favorisée par un jeu de mots sur *vahati*, dont le sens propre est *vehit*, et sur la signification étymologique de *vahatuh*. Cette interprétation qui me paraît avoir pour elle, non pas des vraisemblances plus ou moins grandes, mais l'évidence même[1], pourra servir de confirmation aux interprétations analogues qui ont été proposées pour Indrânî et pour Mudgalânî.

Quand les prières attellent les chevaux d'Indra, ou quand elles jouent elles-mêmes le rôle de chars ou d'attelages, ce n'est pas seulement pour amener le dieu au sacrifice[2], I, 82, 6; 177, 2; II, 18 (en entier); III, 35, 2; IV, 31, 4; VIII, 2, 27; 17, 2, et *passim*, c'est aussi pour le conduire au combat, pour lui faire conquérir des richesses, I, 130, 6, pour le rendre triomphant, lui et son protégé. C'est ce que nous avons vu dans le mythe de Mudgalânî, à la fois cocher, cavale et arme d'Indra. Au vers VI, 20, 9, les chevaux d'Indra « attelés par la parole » le conduisent, armé de la foudre, contre ses ennemis. Citons encore le vers VII, 27, 1, dans lequel on demande à Indra de prendre pour attelages les prières « qui sauvent », VII, 27, 1. Les hommes eux-mêmes comptent sur leurs prières comme sur des cavales avec lesquelles ils pourront, en compagnie d'Indra, conquérir tous les biens, VI, 45, 12[3]. » Au vers VIII, 3, 15, les chants adressés à Indra sont comparés à des chars toujours victorieux.

1. Ajoutons encore que le vers 1 dont M. Grassmann méconnait la liaison avec le vers 3 (en rejetant ce vers 3 comme interpolé) renferme une figure appartenant au même ordre d'idées : les chevaux d'Indra viennent avec des paranymphes, *varaih* (oxyton), trouver d'autres paranymphes, *varân*, que le participe *abhi prasidatah* désigne comme des prêtres occupés au sacrifice, cf. IV, 1, 1 3. C'est qu'il y a un double mariage, celui du dieu avec la prière, et celui des hommes avec les faveurs du dieu (voir plus haut, p. 231, note 2). On prie en même temps Indra de goûter deux choses, dont une seule est nommée : le breuvage sacré. L'autre est évidemment la prière à laquelle il va s'unir. C'est encore ce dernier mariage qu' « enseignent » les vaches, c'est-à-dire toujours les prières (vers 4).

2. Au vers X, 114, 6, le sacrifice lui-même est le char qu'on fait rouler au moyen de la *ric* et du *sâman*, c'est-à-dire de la prière récitée et de la prière chantée, considérées sans doute comme deux chevaux (ou comme deux roues ?)

3. L'auteur du vers VIII, 19, 33 se vante, en honorant Agni, « d'atteler les richesses des hommes comme ses hymnes », c'est-à-dire de les conduire où il veut, comme ses hymnes eux-mêmes. (Voir sur ce passage I, p. VII, en note.) Au vers X, 101, 2, le « navire » fait par les prêtres, qui « avec ses rames fait traverser » les dangers, paraît être aussi la prière. Les incantations des impies ont pu être, dans le même ordre d'idées, appelées des chevaux mal attelés, X, 44, 7.

Après les formules et les mythes qui font de la prière une arme entre les mains d'Indra ou un attelage qui le porte, on pourrait citer encore un grand nombre de passages qui lui rapportent plus ou moins directement l'honneur des victoires qu'elle fait gagner au dieu guerrier, ou aux hommes, ses alliés. Contentons-nous d'en signaler quelques-uns comme exemples. Les suppliants d'Indra espèrent vaincre par la *ric*, c'est-à-dire par le vers de l'hymne sacré, ceux qui ne récitent pas de *ric*, X, 105, 8, et ils lui demandent de rendre le chantre vainqueur, I, 102, 9. Ce sont en effet les invocations, aussi bien que les offrandes qu'on lui adresse, qui assurent la victoire, Vâl. 5, 7, cf. 6. La prière que Viçvâmitra adresse à Indra protège la race des Bharatas, III, 53, 12. D'après le vers 2 de l'hymne X, 138 à Indra, c'est le chant conforme à la loi qui a fait briller le soleil. On dit au même dieu, X, 112, 8 : « Tu as ouvert la montagne, tu as fait que la prière a aisément trouvé la vache. » Nous verrons que le chant des Maruts en son honneur reçoit l'épithète *vritrahantama* « grand tueur de V*r*itras », et que c'est par lui que ces dieux ont fait apparaître la lumière, VIII, 78, 1. C'est sans doute aussi comme représentant la prière que Sarasvatî[1], reçoit, au vers VI, 61, 7, l'épithète *vritra-ghni* « meurtrière des V*r*itras ». Beaucoup de formules analogues sont réservées pour l'étude que nous consacrerons à chacun des prêtres ou des groupes de prêtres mythiques d'Indra.

Ce qui prouve bien que les *R*ishis attribuent une puissance propre à la prière, c'est qu'ils la demandent à Indra en même temps que la richesse, VIII, 6, 9, cf. 4, 6 et VI, 34, 1[2], comme une sorte de moyen magique d'acquérir tous les biens[3]. L'auteur du vers X, 47, 3, demande pareillement à Indra une richesse composée de bonnes prières et de *R*ishis illustres[4], cf. 4 et 5.

Le Soma qui enivre Indra est devenu un allié du dieu. Le secours que la prière porte au dieu guerrier, III, 30, 10, cf. VI, 47, 15 ; VIII, 3, 15 ; Vâl. 6, 1, comme celui-ci porte lui-même secours à la prière dans les combats, VIII, 37, 1, ce secours consistant en hymnes de louanges chantés par les

1. Voir I, p. 327 et suivantes.
2. Cf. encore l'expression *arka-sâti*, I, p. 279, en note.
3. Cf. plus haut, p. 253, les formules qui demandent à l'Indra « l'ivresse ».
4. Elle doit comprendre aussi les dieux (*deva-vant*, cf. *go-mant*, etc.) qui sont, en effet, la « richesse » de leurs protégés. (Cf. p. 233 et note 2.)

*R*ishis[1], VIII, 13, 25, cf. 17, secours « ancien », *ibid.*, 24, parce que la prière vient des ancêtres, « nouveau », III, 51, 6, parce qu'elle est renouvelée par les prêtres actuels, est symbolisé par l'alliance d'Indra avec B*r*ihaspati ou Brahma*n*as pati « le maître de la prière ».

Indra est l'ami de B*r*ihaspati, et c'est sans doute lui qui, sans être nommé, est déjà désigné par ce titre au vers II, 24, 1. On dit tantôt qu'Indra, avec B*r*ihaspati pour compagnon, a triomphé de races impies, VIII, 85, 15, tantôt que B*r*ihaspati, avec Indra pour compagnon, a fait jaillir le torrent des eaux, ou, dans le langage mythique, a vidé l'étable des vaches, II, 23, 18. Dans les hymnes I, 62 (vers 3) et X, 108 (vers 6 et 11), B*r*ihaspati prend part à la conquête des vaches célestes avec Indra et avec ces compagnons d'Indra, qui, nous le verrons [2], représentent comme lui la part du sacrifice, et surtout de la prière, dans les exploits du dieu guerrier. Enfin, B*r*ihaspati ou Brahma*n*as pati, comme Soma, forme avec Indra un couple invoqué dans tout l'hymne IV, 49, et dans diverses formules, II, 30, 4 ; IV, 50, 10 et 11 ; VI, 47, 20 ; VII, 97, 9 et 10 ; 98, 7 ; X, 100, 5 ; 164, 4, et on dit de ce couple que les eaux ne violent pas ses lois, II, 24, 12.

Comme Soma aussi, Brahma*n*as pati semble quelquefois purement et simplement substitué à Indra, en ce sens qu'il reçoit, dans des hymnes ou dans des formules où il figure seul, les attributs essentiels du dieu guerrier. Il est vainqueur, IV, 40, 1, non seulement de ses adversaires naturels, les ennemis de la prière, II, 23, 4 ; V, 42, 9 ; X, 182, 3, des impies, II, 23, 8, et généralement des ennemis propres des dieux liturgiques, tels que les Rakshas[3], mais des ennemis de ses suppliants, qu'il secourt dans les combats, II, 30, 9 et 10 ; X, 103, 4, cf. II, 23, 11 ; 24, 9 ; 25, 4, et aussi des ennemis propres d'Indra. Il frappe les V*r*itras, cf. II, 26, 2 ; X, 65, 10, et brise leurs forteresses, VI, 73, 2 ; il fend la montagne, VI, 73, 1, et son char, le « char de la loi », reçoit les épithètes *gotrabhid* et *svarvid* « fendant l'étable » et « conquérant la lumière », II, 23, 3. Il conquiert lui-même les eaux et la lumière, VI, 73, 3 ; il brise les Çambaras[4], entre dans

1. Littéralement « secours *chantés* par les *R*ishis ». (Voir p. 273, note 4.)
2. Plus bas, p. 307 et suiv.
3. Voir plus haut, p. 218.
4. Voir plus bas, p. 342.

la montagne pleine de trésors, en fait sortir les vaches, fend Vala[1] « avec la prière », cache l'obscurité, fait briller la lumière et jaillir la source où se désaltèrent tous les dieux, II, 24, 2-4 et 14.

Dans ces exploits, on lui associe comme à Indra une troupe de chantres, avec lesquels il brise le réservoir des eaux, IV, 50, 5, et qui s'emparent du trésor caché des Pa*n*is, 2, 24, 6, cf. I, 190, 6. Mais en somme, le personnage de B*r*ihaspati n'exprime toujours, comme le rôle attribué à ces chantres mêmes, que l'action de la prière sur Indra. Dans l'hymne X, 67, le B*r*ihaspati qui, en compagnie des A*n*giras (cf. vers 2), « détache les liens de pierre », fait sortir les vaches des ténèbres où il cherchait la lumière (qu'elles représentent en même temps que les eaux), brise la forteresse céleste, tire de l'océan l'aurore, le soleil, la vache, etc. (vers 3-5 et 7), ce vainqueur qui semble substitué à Indra n'est, d'après le vers 1[2], que le prêtre divin qui chante un hymne au dieu guerrier, et c'est celui-ci qui, au vers 6, brise, en prenant l'hymne pour arme, Vala[3], le gardien des vaches, et fait pleurer le Pa*n*i[4] en lui volant son troupeau.

SECTION IV

LE FEU DU SACRIFICE, AGNI

Les offrandes et les prières ne sont que la matière du sacrifice offert à Indra. L'instrument de ce sacrifice, Agni, ne doit pas être oublié dans l'étude consacrée à l'action que les éléments du culte exercent sur le dieu guerrier.

Il n'y a pas de sacrifice sans Agni[5]. Le sacrifice qu'Agni « embrasse », c'est-à-dire sans doute, surveille, protège de

1. Plus bas, p. 319 et suiv.
2. Je ne crois pas que le personnage appelé dans ce vers « notre père », et donné comme l'inventeur de la prière septuple qualifiée de *brihati*, puisse être autre que B*r*ihaspati. Le mot *ayâsya* n'y est pas un nom propre, mais une épithète. Cette épithète, appliquée d'ordinaire à Indra (Grassmann, *s. v.*) désignerait ici, et probablement aussi au vers X, 108, 8, cf. 11, le maître de la prière.
3. Plus bas, p. 320.
4. Plus bas, p. 319.
5. Cf. I, p. 39 et suivantes.

toutes parts, arrive seul jusqu'aux dieux, I, 1, 4. C'est dans le feu en effet que toute offrande est sacrifiée, I, 36, 6, quel que soit le dieu invoqué, I, 26, 6, cf. III, 59, 5. Agni est le maître du sacrifice et de toutes les offrandes ; il a reçu des dieux la charge de porteur d'offrandes, VII, 11, 4, cf. X, 51 et 52 (en entier). Les dieux ne s'enivrent pas sans lui, VII, 11, 1 ; c'est en lui qu'ils mangent l'offrande sacrifiée, I, 94, 3 ; II, 1, 13 et 14. Agni reçoit directement les offrandes dans sa bouche, VII, 15, 1, qu'elles parfument, VIII, 19, 24. Il a la cuiller à la bouche, I, 12, 6 ; mais il est lui-même comme une coupe sur les lèvres des dieux, VI, 7, 1, ou, selon une figure plus commune, il est celui qui « fait boire les dieux avec sa langue », III, 57, 5, cf, I, 14, 8 ; V, 26, 1 ; il devient la bouche et la langue des dieux, II, 1, 13, d'où l'épithète *agni-jihva* « ayant Agni pour langue », souvent donnée aux troupes divines, I, 44, 14 ; 89, 7 ; III, 54, 10; VI, 21, 11 ; 50, 2 ; 52, 13 ; VII, 66, 10 ; X, 65, 7.

Agni est en particulier l'instrument nécessaire du sacrifice du Soma, célébré en l'honneur d'Indra. Pour que les chevaux d'Indra l'amènent sur le lieu du sacrifice, il faut d'abord, non seulement que le Soma soit pressé, mais encore que le feu soit allumé, VI, 40, 3. « Toutes les fois », dit en s'adressant à Indra l'auteur du vers III, 53, 4, « que nous presserons le Soma, Agni te sera envoyé comme messager ». Et Agni n'annonce pas seulement à Indra l'offrande qui lui est présentée : c'est par sa langue que le dieu boit le Soma, III, 35, 9 et 10[1]; c'est dans le feu qu'Indra reçoit le breuvage sacré qui descend dans son ventre, III, 22, 1. Enfin, le sacrifice céleste est, à cet égard encore, semblable au sacrifice terrestre ; ainsi s'explique la formule où les dieux qui assiègent l'étable des vaches sont représentés à la fois « attisant Agni » et « fortifiant Indra », IV, 2, 17. Ajoutons que, d'après les vers V, 29, 7 et 8, Agni a, dans le sacrifice des dieux, cuit trois cents buffles pour Indra.

Comme intermédiaire de l'action exercée sur Indra par le breuvage sacré, Agni était naturellement appelé à jouer auprès du dieu guerrier un rôle analogue à celui de Soma lui-même. Plus généralement, comme ministre du culte[2], en qualité de *hotri* de toutes les offrandes, X, 91, 1, il pouvait

1. Dans le second vers, le poète suppose pourtant qu'Indra peut boire aussi « par lui-même ».
2. Voir I, p. 38 et suivantes.

symboliser l'action de l'ensemble du sacrifice sur les dieux, et particulièrement sur Indra.

C'est sans doute par un emprunt fait à ce dernier qu'il faut expliquer les attributs guerriers d'Agni, le secours qu'il prête dans les combats, soit aux hommes, III, 52, 22; VIII, 91, 3; X, 69, 9 et 12; 128, 1, soit aux dieux, I, 59, 5, cf. V, 4, 6, VII, 13, 2; X, 52, 5, qui marchent à sa suite, III, 20, 4, comme à la suite d'Indra, et surtout les victoires qu'il remporte ou fait remporter, non seulement sur les Rakshas[1], mais sur les ennemis ordinaires d'Indra, Vritras, III, 16, 1; VI, 13, 1 et 3; 16, 34; VII, 1, 10; VIII, 19, 20; 63, 9 et 12, et Dasyus, I, 78, 4; VII, 5, 6, et qui lui font attribuer les épithètes *vritrahan*, I, 59, 6; 74, 3; III, 20, 4; VI, 16, 14 et 19, *vritrahantama*, I, 78, 4; VI, 16, 48; VIII, 63, 4, et *dasyuhantama*, VI, 16, 15; VIII, 39, 8. Ces Vritras et ces Dasyus peuvent être dans certaines formules, et les premiers sont certainement au vers X, 69, 6, cf. 12, des ennemis humains. Mais le Dasyu Çambara, I, 59, 6, est bien l'ennemi particulier d'Indra et de ses protégés Divodâsa et Atithigva[2]. Le Dasyu dont la perte fait le salut des dieux, V, 4, 6, ne peut être aussi qu'un démon. Enfin, la formule qui nous montre Agni frappant les Dasyus à sa naissance, et en même temps chassant les ténèbres et conquérant les vaches, les eaux, la lumière, V, 14, 4, est tout à fait calquée sur celles qui célèbrent les exploits célestes d'Indra. L'auteur des vers VII, 6, 1 et 2, compare lui-même les exploits d'Agni « briseur de forteresses », cf. I, 149, 3; VII, 5, 3; X, 45, 6, à ceux du dieu guerrier par excellence. Le vers IV, 28, 3, en nommant à la fois Agni, Indra et Soma, laisse entrevoir la relation conçue entre le mythe d'Agni tueur de Dasyus et celui d'Indra : « Indra a frappé; Agni, ô Soma, a brûlé les Dasyus avant le milieu du jour. » Dans un autre passage, X, 80, 2, où Agni est représenté triomphant des Vritras, celui qu'il excite au combat pourrait bien n'être autre qu'Indra lui-même. Enfin, au vers X, 52, 5, Agni, prenant lui-même la parole, se vante seulement de mettre la foudre dans les mains d'Indra pour qu'il triomphe dans tous les combats. Nous avons vu que le prêtre réel a la même prétention, et que la foudre présentée à Indra se confond souvent avec le Soma qui l'enivre et le rend victorieux.

1. Voir plus haut, p. 217.
2. Voir plus bas, p. 341.

Agni, comme Soma, est un ami d'Indra, V, 29, 7, et forme avec lui un couple auquel sont adressés plusieurs hymnes entiers, I, 21 ; 108; 109; III, 12 ; V, 86; VI, 59; 60; VII, 93; 94; VIII, 38; 40, et nombre d'invocations détachées, V, 45, 4; 46, 3; VII, 35, 1; X, 116, 9; 128, 9 ; 161, 4 et *passim*[1]. Ce couple, dont la grandeur est célébrée en termes magnifiques, I, 109, 6; V, 86, 2; VI, 59, 9; VIII, 40, 4, doit exprimer principalement la coopération du sacrifice avec la force divine. Sans doute Agni représente le soleil et l'éclair aussi bien que le feu du sacrifice, et certains textes attribuent expressément aux deux personnages du couple Indra-Agni le même séjour, X, 65, 2, ou les représentent ensemble dans le ciel, ainsi que dans les autres parties de l'univers, I, 108, 7-12. Mais les formes célestes du feu elles-mêmes jouent, dans un sacrifice mythique, un rôle analogue à celui du feu terrestre dans le sacrifice réel, et, en tant qu'elles sont désignées par le nom d'Agni, leur participation aux exploits d'Indra trouve son explication la plus naturelle dans l'ordre des idées liturgiques. Agni garde d'ailleurs si bien, dans son union avec Indra, son caractère du feu sacré, qu'en prenant sa part des attributs guerriers de son allié, il lui communique lui-même, comme on le verra tout à l'heure, ses attributs sacerdotaux.

En effet, Indra et Agni, confondus par le prêtre dans un même hymne de louange, VIII, 38, 4, sont souvent considérés comme n'ayant plus qu'une seule et même nature, I, 108, 3. Les traits de leur commun caractère sont alors empruntés pour la plupart au personnage d'Indra. Ils reçoivent ensemble les épithètes *vritrahan*, I, 108, 3; III, 12, 4; VI, 60, 3; VII, 93, 1 et 4; VIII, 38, 2, et *vritrahantama*, VII. 94, 11. On célèbre leurs exploits dans les *vritrahatya*, I, 109, 5; X, 65, 2. Vainqueurs ensemble et tous deux invincibles, III, 12, 4; VIII, 38, 2, dans les combats, I, 109, 6; V, 86, 2-3, ils sont invoqués par ceux qui ont des guerres à soutenir, VI, 59, 7 et 8; VII, 93, 5; VII, 40, 7; car celui qui les honore triomphe de son ennemi, VI, 60, 1. Ils frappent les ennemis Aryas et les ennemis Dâsas, VI, 60, 6. Tous deux sont des « briseurs de forteresses », I, 109, 8, et tous deux portent à la main l'arme par excellence d'Indra, c'est-à-dire la foudre, *ibid.*; VI, 59, 3; VII, 93, 4. Ils ont ébranlé les quatre-vingt-dix forteresses du Dâsa, III, 12, 6, qui doit être ici le démon. Au vers VI, 60, 2, ils s'emparent de vive force de la lumière,

1. Voir les citations qui suivent.

des eaux, des aurores et des vaches qui peuvent représenter à la fois les aurores et les eaux. Ailleurs encore, nous les voyons ouvrir (pour qu'il s'écoule) l'océan à sept fonds, VII, 40, 5, délivrer les rivières célestes prisonnières, *ibid.*, 8, frapper avec un marteau, représentant la foudre, le réservoir des eaux, VII, 74, 12, toujours pour en faire tomber la pluie.

Quelquefois, c'est au contraire Agni qui prête au couple ses attributs propres, et, c'est là le point important, ceux qui lui appartiennent en qualité de feu domestique et de feu sacré. Indra et Agni reçoivent ainsi en commun les titres, non seulement de maîtres de la demeure, I, 21, 5, cf. 18, 6, mais de « prêtres du sacrifice », VIII, 38, 1. Il n'y a donc pas lieu, au vers I, 108, 4, où l'épithète *yastaruc* leur est appliquée, de changer, comme le fait M. Grassmann, la valeur ordinaire de ce terme, qui s'applique aux prêtres[1] et signifie « présentant la cuiller ». Le même passage attribue à Indra et Agni cette autre fonction sacerdotale qui consiste à étendre le barhis ou gazon sacré[2]. C'est vraisemblablement comme représentant la prière que Sarasvatî les accompagne, VIII, 38, 10, et l'auteur du vers VI, 59, 6 entend sans doute aussi leur associer cette femelle qui, sans avoir de pieds, devance celles qui ont des pieds, et qui « sort de la tête parlant au moyen de la langue », c'est-à-dire encore la prière[3].

Les deux personnages du couple ne sont cependant pas toujours confondus. Dans les deux derniers vers de l'hymne VII, 93, à Indra et Agni, Agni est invoqué à part comme un intercesseur auprès d'Indra et des autres dieux, cf. VII, 30, 3. Aux vers 10 et 11 de l'hymne VI, 60, adressé au même

1. Il est appliqué aussi aux poteaux du sacrifice, III, 8, 7, mais dans un hymne où ces poteaux sont appelés des dieux (vers 6), et par conséquent personnifiés. C'est encore en qualité de dieux liturgiques qu'ils reçoivent une épithète réservée aux prêtres.

2. En distinguant d'ailleurs de l'Agni qui figure dans le couple, personnifié en un prêtre, les « feux allumés ».

3. Peut-être en fait-il leur mère. Cf. la mère des jumeaux, placée sur l'extrémité mobile de la langue, III, 39, 3, et la parole sacrée, mère d'Indra et Agni, X, 125, 1. (Voir plus bas.) C'est à tort que j'ai voulu ailleurs (*Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 110, note 1) faire de *vâvadat* une forme personnelle (quoiqu'il y ait peut-être des exemples du passage de l'intensif à la conjugaison en *a*. (Cf. *avdvaçanta*, Whitney, *A Sanskrit grammar*, § 1,015.) Mais je crois toujours que *carat* en est une. Je ne vois pas bien ce que serait la « tête qui marche », et il semble plus naturel de construire *carat* parallèlement à *agât* et à *akramît*. L'accentuation de *carat* (et non plus, comme je l'avais proposé, celle de *vâvadat*) exprimerait une sorte de subordination au verbe suivant. Peut-être est-ce une faute du texte tout simplement.

couple, Agni et Indra sont distingués, l'un comme celui qui entoure le bois de sa flamme et noircit tout avec sa langue, l'autre comme celui qui fait heureusement traverser les eaux au mortel qui l'invoque « en allumant le feu ». Même en les représentant montés sur un même char, I, 108, 1, cf. VIII, 38, 2, on paraît leur faire suivre à chacun une direction différente : tel semble être le sens de cette formule paradoxale, présentée du reste sous forme d'énigme, VI, 59, 5 : « O Indra et Agni, quel mortel, ô dieux ! peut comprendre ce prodige que vous accomplissez ? Sur un seul et même char, l'un va attelant des chevaux dirigés dans le sens opposé (à ceux de l'autre). » Agni va de la terre au ciel chercher Indra ; Indra vient du ciel sur la terre à l'appel d'Agni : c'est sans doute l'étroite relation de ces deux voyages qui est exprimée sous la forme bizarre qu'on vient de voir. D'autre part, quoique Indra et Agni aient « grandi ensemble », VII, 93, 2, quoiqu'ils soient frères jumeaux, on leur attribue deux mères différentes. C'est le sujet d'un autre paradoxe renfermé dans le même hymne que le précédent, VI, 59, 2 : « Votre grandeur, ô Indra et Agni, est vraiment merveilleuse ; vous avez le même père, vous êtes des frères jumeaux, et vous avez deux mères, dont l'une est ici, l'autre là, *yamâv ihehamâtarâ* ». Ces deux mères dont l'une est ici, l'autre là, rappellent les deux mères d'Agni, l'une cachée, l'autre toujours présente [1]. Il est vrai que ce rapprochement même suggère l'idée que deux mères ont pu être attribuées en commun à Indra et à Agni. Mais, en dernière analyse, c'est parce qu'il a deux formes qu'Agni a aussi deux mères, et il est permis de croire que les deux jumeaux, fils de deux mères, étaient, au moins primitivement, chacun le fils d'une mère différente. En fait, Indra a une mère qui paraît se confondre avec la mère cachée d'Agni [2]. Cette mère a pu lui être attribuée à l'exclusion d'Agni, qui, par opposition à Indra, n'aurait plus été que le fils de la mère toujours présente, de la prière par exemple, ce qui n'empêchait pas qu'ailleurs Indra et Agni fussent considérés tous les deux comme les fils de cette seconde mère, et rangés au nombre des couples de jumeaux qu'enfante la parole sacrée, X, 125, 1, cf. III, 39, 3.

Nous réservons d'autres traits du couple formé par Indra et Agni pour la comparaison que nous aurons à établir entre

1. Plus haut, p. 71 et suivantes, particulièrement 73 et note 2.
2. III, p. 105-106.

eux et les Açvins. Ceux que nous avons cités suffisent pour montrer que l'alliance d'Agni avec Indra, comme celle de Soma avec le même dieu, symbolise surtout l'action du sacrifice. La conception qui a présidé à la formation du couple apparaît nettement dans la formule déjà citée où nous voyons les dieux mêmes, ou les ancêtres divinisés, pour accomplir leurs exploits mythiques, « attiser » Agni et « fortifier » Indra, IV, 2, 17.

SECTION V

Les sacrificateurs alliés d'Indra et leurs ennemis

§ 1er. — Considérations générales. — Noms divers

Pour considérer sous tous ses aspects l'idée de l'action exercée par le sacrifice sur Indra, et, par l'intermédiaire d'Indra, sur les phénomènes célestes, il nous reste, après avoir examiné les formules qui concernent le sacrifice ou les sacrificateurs en général, et les divers éléments du sacrifice, tels que le Soma, la prière et le feu sacré, à étudier un certain nombre de personnages ou de familles qui passent pour avoir reçu du dieu des faveurs spéciales, souvent aussi pour lui avoir prêté dans ses combats un secours particulièrement efficace. Les favoris d'Indra sont, d'après la légende, soit les rois ou les chefs puissants qui ont fait célébrer des sacrifices en son honneur, soit les ministres mêmes de ces sacrifices, les prêtres, les chantres, les poètes. Au lieu de dire en termes généraux qu'Indra frappe les ennemis de celui qui presse pour lui le Soma, X, 42, 5, qu'il « a le premier trouvé les vaches pour le prêtre », I, 101, 5, qu'il a « brisé la montagne pour les chantres », VIII, 53, 5, enfin qu'il « a pour les prêtres fendu le Gandharva[1], dans les espaces sans fond », VIII, 66, 5, les *r*ishis désignent assez souvent par des noms propres les personnages qui ont joui de la protection spéciale du guerrier divin. Ce sont ces noms propres que nous allons successivement passer en revue.

Un bon nombre d'entre eux peuvent désigner des person-

1. Voir III, p. 66.

nages réels. Que le favori d'Indra devienne souvent son allié, ou pour parler le langage de la grammaire, que le datif de son nom soit souvent, dans les formules que nous aurons à citer, remplacé par l'instrumental, il n'y a rien là qui puisse étonner dans des hymnes dont les auteurs mêmes proposent souvent, comme nous l'avons vu [1], leur alliance au dieu qu'ils invoquent.

Cependant il ne faut pas oublier non plus qu'Agni et Soma ont été conçus eux-mêmes, tantôt comme des prêtres [2], tantôt comme des alliés [3] du dieu dont l'un est le breuvage favori et l'autre l'échanson habituel ; que, même sous leurs formes célestes, ils ne sont pas toujours considérés comme le butin des combats livrés par Indra, mais qu'ils gardent souvent, et leurs fonctions sacerdotales, et leurs attributs guerriers, en un mot qu'ils contribuent, et contribuent par le sacrifice, aux victoires dont le résultat est leur propre délivrance en même temps que celle des eaux ou des aurores [4]. Il paraît donc possible que les prétendus favoris ou alliés d'Indra ne soient souvent que des représentants mythiques d'Agni et de Soma, et l'analyse des légendes qui les concernent changera pour un bon nombre d'entre eux cette possibilité en certitude.

Les ennemis qu'Indra combat pour ses protégés, et avec eux, sont souvent aussi désignés par des noms propres. Beaucoup d'entre eux sont certainement des démons que nous aurions pu ranger à la suite de ceux qui ont été étudiés dans la dernière section du précédent chapitre, s'il n'y avait pas eu avantage à les rapprocher des personnages auxquels la légende a coutume de les opposer.

Ces derniers d'ailleurs peuvent combattre des personnages mythiques sans qu'il y ait là toujours une raison suffisante de mettre en doute leur réalité historique, et de les ramener à de simples représentations du feu ou du breuvage sacré. Les premiers des dons que les hommes attendent d'Indra sont, nous l'avons vu, la lumière et la pluie. Ces trésors célestes sont le prix des victoires que le dieu guerrier remporte sur les démons. Mais les hommes, et surtout les prêtres, concourent à ces victoires par leurs sacrifices, et si l'on se rappelle

1. Plus haut, p. 240.
2. I, p. 38 et suiv., 184 et suiv.
3. Plus haut, p. 263 et suiv., 293 et suiv.
4. Voir p. 265.

en outre que le culte védique est un culte essentiellement individuel, on comprendra facilement qu'un démon ait pu être considéré comme l'ennemi particulier d'un sacrifiant ou d'un prêtre.

Enfin, il est permis de croire, parlons mieux, il semble probable *à priori* qu'un certain nombre au moins des légendes dont nous entreprenons l'étude conservent le souvenir de guerres réelles, que non seulement les favoris d'Indra, mais encore leurs ennemis sont quelquefois des hommes. Cependant, même alors, et ce ne sera pas la conclusion la moins intéressante de notre étude, il faut reconnaître que les détails de la légende, toutes les fois du moins qu'ils sont suffisamment circonstanciés, suggèrent l'idée de combats célestes plutôt que de combats terrestres, c'est-à-dire que les événements supposés réels sont en tout cas décrits avec les formules consacrées de la mythologie. Ce sera un exemple à ajouter à tous ceux que nous avons donnés déjà de l'assimilation des choses de la terre à celles du ciel, et ce sera aussi la raison qui nous interdira, tout en admettant d'une façon générale qu'un certain nombre de nos légendes doivent avoir un fondement historique, d'attribuer décidément ce caractère à aucune d'elles en particulier.

Tous les protégés d'Indra n'offrent pas le même intérêt pour notre étude. Il en est dont nous ne connaissons guère que le nom. Tels sont Çâryâta[1], I, 51, 12 ; III, 51, 7, Ruma, VIII, 4, 2, P*r*ithî[2], X, 148, 5, Tuji, VI, 26, 4 ; X, 49, 4, Dîrghanîtha, Vâl. 2, 10, Push*t*igu, Çrush*t*igu, Vâl. 3, 1, P*r*ishadhra, Daçaçipra, Vâl. 4, 2, etc. On invite Indra à boire le Soma comme il l'a bu autrefois chez eux, et à récompenser ses nouveaux suppliants comme il les a récompensés. Nous n'en savons pas plus long sur Adhrigu[3] ; Indra l'a secouru, VIII, 12, 2[4]. Paktha[5], Vâl. 1, 10, est peut-être le chef de la race des Pakthas, VII, 18, 7, qui sont mentionnés dans la description du combat de Sudâs[6]. Ikshvâku

1. Caryâta, dont Câryâta descend peut-être, est un protégé des Açvins, , 112, 17.
2. Qui est aussi un protégé des Açvins, VIII, 9, 10, cf. I, 112, 15.
3. Le mot *adhrigu*, dont le sens paraît être « irrésistible », est une épithète appliquée, tantôt aux hommes, tantôt aux dieux (voir Grassmann, *Wœrterbuch*, s. v.).
4. Ainsi que les Açvins, I, 112, 20 ; VIII, 22, 10.
5. Egalement protégé par les Açvins, VIII, 22, 10, cf. X, 61, 1.
6. Voir p. 364.

est resté célèbre comme chef d'une dynastie, et l'épithète *revat* « riche » qu'il reçoit au vers X, 60, 4, suffit déjà pour le distinguer comme sacrifiant, *yajamâna*, des ministres du sacrifice. Daçavraja, Vâl. 1, 10, est peut-être aussi un roi ou un chef puissant qui n'aurait reçu les faveurs d'Indra que par l'intermédiaire de Vaça, Vâl. 2, 9[1]. Ce dernier, dont le nom est ordinairement accompagné du patronymique Açvya, est en tout cas un prêtre qui a offert à Indra[2] d'autres sacrifices pour un patron nommé P*r*ithuçravas Kânîta, VIII, 46, 21 et 33. Ce sont encore des prêtres que ce Gaurivîti « dont les hymnes ont fortifié Indra », V, 29, 11, que ce Sâ*m*vara*n*i chez qui Indra a bu le Soma, Vâl. 3, 1, et dont le père ou l'ancêtre, Sa*m*vara*n*a, était lui-même un *r*ishi, V, 33, 10, que ce Nodhas enfin, dont la prière, adressée à Indra[3], I, 62, 13, a été assez efficace, cf. I, 61, 14, a procuré d'assez grands biens à ses patrons, pour que l'auteur du vers I, 124, 4, croie louer suffisamment la munificence de l'aurore en disant: « Elle a fait apparaître tous les trésors *comme Nodhas.* » Le caractère de Nîpâtithi, chez qui Indra a bu le Soma, et qui a été protégé par lui, ne diffère sans doute pas de celui de Medhyâtithi, dont le nom semble inséparable du sien, Vâl. 1, 9; 3, 1. Or Medhyâtithi est certainement encore un prêtre, *vipra*, IX, 43, 3, de la famille de Ka*n*va[4], VIII, 2, 40, qui a accompli les rites du feu, I, 36, 10 et 11, cf. 17, et du Soma, IX, 43, 3, en l'honneur d'Indra, Vâl., 3, 1, cf. VIII, 1, 30; 2, 40; 33, 4, et a été favorisé par lui, Vâl., 1, 9. Le nom de Goçarya, autre protégé d'Indra[5], Vâl. 1, 10; 2, 10, s'il signifie comme nous l'avons supposé déjà[6] « qui a pour flèche la *vache* », c'est-à-dire « la prière », doit aussi appartenir à un prêtre. J'en dirai autant du nom de V*r*ishâgir « qui a un chant mâle[7] », dont le dérivé patronymique désigne d'ailleurs au vers I, 100, 17 des chantres

1. Cf. VIII, 8, 20, où le secours lui vient, non plus d'Indra, mais des Açvins.
2. Et aux Açvins, I, 116, 21, cf. 112, 10; X, 40, 7.
3. Et aux Maruts, I, 64, 1.
4. Nous réservons Ka*n*va pour le chapitre de la troisième partie qui sera consacré aux Açvins.
5. Et des Açvins, VIII, 8, 20.
6. I, p. 311.
7. Le mot « chant » *(gir)* étant féminin en sanskrit, le nom de V*r*ishâgir nous donne peut-être le mot de l'énigme du vers I, 164, 16 : « Celles qui sont des femmes, on m'a dit que ce sont des mâles. »

d'Indra dont les noms particuliers sont *R*ijrâçva[1], Ambarîsha, Sahadeva, Bhayamâna, Surâdhas.

Parmi ces personnages et d'autres du même genre, ceux dont la réalité historique est le plus vraisemblable[2] sont les rois ou chefs qui figurent dans les hymnes comme les patrons de certains prêtres, et ces prêtres eux-mêmes, par exemple P*r*ithuçravas (peut-être aussi Daçavraja) et Vaça Açvya. Plusieurs de ceux dans lesquels nous avons reconnu des prêtres paraissent même être, ou les auteurs des hymnes où ils figurent, comme Sa*m*vara*n*a de l'hymne V, 33, ou les officiants qui y sont invités (ou qui s'invitent eux-mêmes) à remplir leur ministère, comme Nodhas au vers I, 64, 1 et Medhyâtithi au vers VIII, 33, 4, cf. 2, 40.

Toutefois, il faut se garder en général de confondre avec l'ancêtre de la race les prétendus descendants de cet ancêtre qui sont souvent désignés par le même nom. L'ancêtre des Vasish*t*has est certainement un représentant du feu[3]. Les chefs des autres familles auxquelles est attribuée la composition des hymnes védiques, G*r*itsamadas, Viçvâmitras, Bharadvâjas, etc., ou au moins quelques-uns d'entre eux[4], pourraient bien être aussi des personnages mythiques. Les Gotamas, par exemple, sont une famille de *r*ishis dont le nom est construit, dans plusieurs hymnes, à la première personne, I, 60, 5; 78, 1, ou à la seconde, I, 79, 10, et qui ont honoré les différents dieux, *ibid.;* I, 77, 5; 88, 5; 92, 7; 183, 5, particulièrement Indra, IV, 32, 9. Les expressions telles que « Les Gotamas ont attelé les Haris d'Indra avec leurs prières », I, 61, 16; 62, 13, cf. 63, 9; IV, 32, 12; VIII, 77, 4, sont d'un usage courant pour les prêtres réels. La hardiesse même de cette formule d'un hymne aux Maruts « Les Gotamas ont, avec leurs hymnes, retourné sens dessus dessous l'urne céleste pour boire », I, 88, 4, cf. 85, 11[5], ne

1. Si celui-là est identique à un protégé des Açvins qui porte le même nom, c'est, comme on le verra (III, p. 5 et suiv.), un personnage mythique.

2. Nous disons « vraisemblable » parce que les *dâna-stuti*, comme on les appelle, les louanges des rois ou plus généralement des riches qui ont généreusement rétribué leurs prêtres, pourraient bien dans certains cas n'être pas un remercîment de l'auteur de l'hymne à son patron, mais une invitation qu'il lui adresse d'imiter la générosité des héros de la légende.

3. Voir I, p. 50 et suiv.

4. La chose paraît certaine pour Atri, pour Ka*n*va. Voir le chapitre consacré aux Açvins.

5. Cf. aussi le vers I, 116, 9, où les Açvins font couler les eaux pour Gotama altéré.

trahit pas nécessairement des ancêtres mythiques. Mais il serait tout aussi imprudent d'affirmer que le *père* Gotama, dont la prière est répétée par ses descendants, IV, 4, 11, et particulièrement par Vâmadeva, auquel sont attribués les hymnes du IVe Ma*nd*ala, cf. IV, 16, 18, a plus de réalité que Vasish*th*a, ou, si c'est ainsi que la légende de ce dernier doit être expliquée[1], n'a pas été confondu comme lui avec Agni. Sur l'ancêtre des Priyamedhas, autres chantres d'Indra, VIII, 2, 37; 3, 16; 4, 20; 6, 45; 32, 30; 58, 8 et 18; X, 73, 11[2], nous avons une donnée de plus : il est compris au vers I, 139, 9, avec les personnages incontestablement mythiques de Dadhya*n*c[3], d'A*n*giras, de Ka*n*va[4], d'Atri[5] et de Manu, dans une énumération de *R*ishis qui rattachent la race humaine à la race divine, parce que, pères des hommes, ils sont eux-mêmes fils des dieux.

Ce qui est vrai des familles sacerdotales peut l'être aussi des familles royales. L'auteur de l'hymne V, 30, ou au moins de la *dânastuti* qui le termine (vers 12-15, cf. A. V. XX, 127, 1) énumère les présents qu'il a reçus d'une famille de Ruçamas, et de son chef, le roi *R*ina*m*caya. Voilà bien des personnages dont nous n'avons aucune raison de mettre en doute la réalité historique. Cependant le nom de Ruçama, désignant sans doute l'ancêtre de cette famille, et dont le sens étymologique est « brillant », se rencontre deux fois à côté de celui de Cyâvaka, signifiant « noir », VIII, 3, 12 et 4, 2, et une autre fois, Vâl. 3, 9, à côté de celui de Pavîru qui est un nom de l'éclair[6]. Il semble bien naturel de supposer que Ruçama et Çyâvaka représentaient primitivement Agni ou

1. Voir I, p. 45.
2. Et des Açvins, VIII, 8, 18, 76, 3, cf. 5, 25, d'Agni, I, 45, 3 et 4.
3. Voir dans la troisième partie le chapitre consacré aux Açvins.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. Cf. le dérivé *pâvîrava*. Il ne faudrait pas sans doute abuser de la signification des noms, ni des applications qui ont pu en être faites à un être divin. Cyâvâçva, dont le nom signifiant « qui a un cheval noir » s'explique fort bien dans un ordre d'idées dont traitera le chapitre consacré aux Açvins, est un prêtre actuel de ces dieux, VIII, 35, 19 ; 38, 8, aussi bien que d'Indra, VIII, 36, 7 ; 37, 7, des Maruts, V, 52, 1 ; 61, 5 et de Savit*r*i, V, 81, 5. Venya, protégé d'Indra, X, 148, 5, dont un descendant désigné par le patronymique *vainya*, figure au vers 10 de l'hymne VIII, 9 aux Açvins, porte un nom qui est donné comme épithète à Soma, VI, 44, 8, et à B*r*ihaspati, II, 24, 10, et n'en est pas moins un « mortel », X, 171, 3. Mais pour les personnages qui nous occupent, ce ne sont pas les noms seuls, c'est le rapprochement de ces noms dans les mêmes formules qui suggère l'interprétation mythique

Soma, sous leur forme d'éclair ou de soleil, tour à tour « noirs », c'est-à-dire cachés, et « brillants », manifestés dans l'espace visible. Ils sont devenus, dans la légende, des protégés d'Indra, VIII, 3, 12. Mais la formule du vers VIII, 4, 2, cf. Vâl. 3, 9, où Indra est prié de quitter, pour le sacrifice qui lui est offert, Ruçama et Çyâvaka chez lesquels il s'enivre, aurait pu garder le même sens que celles qui l'invitent à venir du ciel ou de l'atmosphère, et à fausser compagnie aux préparateurs célestes du Soma, tels que Çaryâ*n*avat, *A*rjîka, Svar*n*ara [1], et d'autres que nous retrouverons plus loin. Svar*n*ara est précisément rapproché de Ruçama et de Çyâvaka au vers VIII, 3, 12, dans une énumération des protégés d'Indra.

Les ennemis qu'Indra combat au profit de ses protégés peuvent être purement mythiques, même lorsque ceux-ci sont des personnages réels. Il n'y a rien à dire du Varaçikha, nommé dans l'hyme VI, 27, dont la race est détruite par Indra (vers 4 et 5) dans l'intérêt d'un Câyamâna (vers 5), que l'auteur célèbre comme son patron (vers 8). Mais on peut remarquer, par exemple, que le nom de M*r*igaya donné à l'ennemi qu'Indra soumet à Çrutarvan, X, 49, 5, probablement au même Çrutarvan *A*rksha que l'auteur de l'hymne VIII, 63 (vers 4 et 13) paraît célébrer comme son patron, n'est ailleurs employé que comme une épithète des démons Pipru, IV, 16, 13, et Arbuda, VIII, 3, 19. Raji, tué par Indra pour un Pi*th*înas qui doit être plutôt un *R*ishi (à en juger par le patronymique *paithînasi* qui figure dans la littérature postérieure comme nom d'un ancien maître), est rapproché dans le *R*ig-Veda du démon Cumuri [2], VI, 26, 6, et dans l'Atharva-Veda des démons Rauhina et V*r*itra, XX, 128, 13. Nous avons déjà reconnu un démon dans Padg*r*ibhi [3] qu'Indra soumet à Savya, X, 49, 5.

Quelquefois, à défaut du nom de l'ennemi, c'est la nature de l'exploit accompli par Indra qui trahit le mythe. Ce n'est certainement pas sur la terre que le dieu a fendu une vaste montagne pour en faire sortir des vaches, VIII, 45, 30 : il est d'ailleurs vraisemblable que le Triçoka pour qui il a fait ce prodige [4], et dont le nom signifie « qui a un triple

1. Voir plus haut, p. 249 et I, p. 176 et 206-207.
2. Voir ci-dessous, p. 350.
3. P. 223.
4. Et que les Açvins ont pareillement aidé à faire sortir les vaches. I, 112, 12.

éclat »[1] n'est autre qu'Agni ou Soma. — Le nom de *vritra* peut, comme on sait, désigner l'ennemi réel aussi bien que l'ennemi mythique : mais c'est bien Ahi-V*r*itra qu'Indra a soumis à Purukutsa, puisque le résultat de la victoire a été l'épanchement des eaux, I, 174, 2, et la destruction de *sept* forteresses, I, 63, 7, qui reçoivent, aux vers I, 174, 2; VI, 20, 10, l'épithète *çâradî*, explicable seulement dans l'ordre des phénomènes naturels[2]. Quant à Purukutsa lui-même, c'est sans doute un personnage réel. Il a eu un fils, désigné par le patronymique *paurukutsya*, V, 33, 8 ; VIII, 19, 36, ou *paurukutsi*, VII, 19, 3, et portant le nom de Trasadasyu, qui a lui-même donné un patronymique *trâsadasyava*. Le fils ou descendant de Trasadasyu est, aux vers X, 33, 4 et 5, un roi dont l'auteur vante la libéralité. Trasadasyu lui-même, protégé d'Indra, VII, 19, 3 ; VIII, 36, 7 ; Val. 1, 10, et d'autres dieux[3], est un roi, cf. IV, 38, 1, héros des *dânastuti* des vers V, 33, 8, cf. 27, 3, et VIII, 19, 36, cf. 32. Mais la naissance de ce personnage est célébrée dans une formule qui semble empruntée à un ordre de mythes dont nous traiterons plus tard : Indra et Varu*n*a donnant à la femme de Purukutsa, comme prix d'un sacrifice accompli par les « sept *R*ishis », ce héros qualifié de tueur de V*r*itras et de « demi-dieu », IV, 42, 8 et 9, rappellent les Açvins donnant à une mère qui représente la prière un fils qui représente lui-même Agni ou Soma[4].

Les vers VI, 26, 4 ; X, 49, 3; 99, 9, nous font assister, en quelque sorte, à la naissance d'une formule mythique pareille aux formules définitivement fixées dont nous tentons l'interprétation. Un personnage désigné par le nom commun de « poète » *kavi*, y figure à côté d'autres protégés d'Indra, si bien que M. Roth et M. Grassmann se sont demandé si le mot *kavi* n'était pas là un nom propre. Les mêmes interprètes n'hésitent pas à faire un nom propre du mot *atka* qui semble désigner, dans les deux derniers passages, l'ennemi du *kavi*. Les trois passages s'expliquent pourtant très bien par le sens étymologique des mots. Indra a aidé le poète à conquérir l'hymne ; il a frappé, conquis pour lui et pour

1. Le même mot est appliqué comme épithète au char de Kutsa, X, 29, 2. Voir ci-dessous, p. 333 et suiv.

2. Voir plus haut, p. 211.

3. D'Agni, X, 150, 5, des Açvins, I, 112, 14; VIII, 8, 21, ainsi que son fils ou descendant, VIII, 22, 7.

4. Voir la troisième partie, p. 476.

les hommes, l' « enveloppe » des trésors célestes, disons mieux, l'enveloppe qui retenait le poète lui-même : car ce poète qui ne chante pas seulement, mais qui « est chanté[1] », X, 99, 9, et qu'Indra « emmène » avec lui, ne peut être qu'un poète céleste, Agni ou Soma sortant du monde invisible.

Tel personnage qui figure dans certaines formules comme le protégé d'Indra est quelquefois soumis, livré par lui à d'autres. On pourrait croire que cette diversité de traitements de la part du dieu est incompatible avec le caractère d'une légende mythique et ne peut s'expliquer que par les alternatives de succès et de revers d'un personnage réel. Il n'en est rien pourtant. Agni et Soma, alliés d'Indra dans ses combats, sont aussi le prix de ses victoires. Au vers VI, 26, 4, Indra frappe Tugra « pour Vetasu », et au vers X, 49, 4, il livre les Vetasus à Kutsa? C'est que, dans le premier cas, Vetasu est Agni ou Soma sous la figure d'un prêtre, et que dans le second, les Vetasus sont les feux ou les Somas conquis. On verra que Kutsa lui-même, dont le caractère mythique ne peut faire l'objet d'un doute, est traité de la même manière que Vetasu et les Vetasus[2]. Ce dernier nom figure d'ailleurs dans une troisième formule qui paraît décisive, VI, 20, 8 : il y est compris dans une énumération de personnages qu'Indra fait sortir « comme de leur mère », et qui ne peuvent être, ce semble, que des représentants d'Agni ou de Soma naissant du sein de la mère céleste[3]. Un autre de ces personnages, Daçoni[4], est aussi donné ailleurs comme un poète, VI, 20, 4, qui a offert le Soma à Indra, X, 96, 12 (cf. *daçonya*, Vâl. 4, 2), et pour qui celui-ci a mis en déroute les démons nommés Pa*n*is[5], VI, 20, 4.

Les personnages cités jusqu'ici étaient ceux sur lesquels les hymnes nous offrent le moins de données. Il est temps d'aborder des légendes plus riches en détails significatifs[6].

1. Cf. L'aveugle, le boiteux et l'exilé qui sont, grâce à Indra, célébrés dans des hymnes de louange, II, 13, 12 ; IV, 30, 16. Ces mythes sont réservés pour la comparaison d'Indra et des Açvins. Voir plus bas, dans la troisième partie, le chapitre consacré aux Açvins, p. 495.

2. Plus bas, p. 337.

3. Voir p. 85 et suiv. Rapprochez en outre le nom de Vetasu des emplois du mot *vetasa* « roseau » relevés à la page 95.

4. Sur Tugra, voir III, p. 46 et note 1. Le mot *ibha* n'est peut-être pas nom propre.

5. Ci-dessous, p. 319.

6. Nous réservons pour le chapitre de la troisième partie qui sera con-

Pour aller, comme il convient, du connu à l'inconnu, nous placerons en tête de notre énumération quelques personnages dans lesquels nous avons déjà reconnu des représentants d'Agni. Le premier que nous ayons signalé[1] est A*n*giras. Nous commencerons donc par l'étude des rapports d'A*n*giras, ou plutôt des A*n*giras, avec Indra.

II. — Les A*N*giras et les Pit*R*is en général. — Saram*A*. Les Pa*N*is et Vala, leurs ennemis.

Les formules qui célèbrent les alliances d'Indra, non avec des personnages isolés, mais avec des groupes, avec d'anciennes familles de prêtres, offrent toutes entre elles la plus grande analogie. Celles qui concernent particulièrement les A*n*giras pourraient presque passer pour le modèle sur lequel ont été calquées les autres. Il y aurait eu peut-être avantage à ne pas séparer ces différents exemplaires d'un même type. Cependant, afin de garder, dans la revue des noms déjà reconnus pour des appellations d'Agni, la distinction suivie une première fois, nous réserverons les Vasish*t*has, les Bh*r*igus, les Ucij, les *A*yus, et nous ne comprendrons dans l'étude consacrée aux A*n*giras que les passages mentionnant les pères et les anciens prêtres en général, en y joignant seulement ceux où figurent les Navagvas et les Daçagvas.

Les mots *navagva* et *daçagva*, en effet, sont à peine des noms propres. Nous avons reconnu[2] qu'ils désignent des groupes de neuf et de dix prêtres analogues à celui des sept prêtres ou *R*ishis anciens. D'autre part, ils ne sont pas seulement rapprochés du nom des A*n*giras, IV, 51, 4; X, 14, 6, et cela dans des passages où se rencontrent les détails les plus caractéristiques de la légende fixée sous ce nom, comme le mythe de Saramâ[3], I, 62, 3 et 4 (et l'hymne entier); V, 45, 7; X, 108, 8: au vers X, 62, 6, ils paraissent n'être que des désignations particulières des A*n*giras eux-mêmes[4].

sacré aux Açvins, les légendes où ces divinités paraissent occuper une place plus importante qu'Indra, et quelques autres même où Indra intervient seul, mais pour jouer un rôle plus conforme au caractère des Açvins qu'au sien propre.

1. I, p. 47.
2. P. 145.
3. Voir plus bas, p. 313.
4. Le nom de Virûpa est aussi dans une relation étroite avec celui d'A*n*

Ces Navagvas et ces Daçagvas, ancêtres, VI, 22, 2; X, 14, 6, et *R*ishis, X, 108, 8, instituteurs du sacrifice, II, 34, 12, peuvent passer pour des personnifications du feu. Le nom de Navagvas est donné une fois aux flammes d'Agni, VI, 6, 3, et nous l'avons expliqué[1], ainsi que celui de Daçagvas, par la conception de neuf et de dix séjours du prêtre mythique représentant Agni ou Soma.

Quant aux A*n*giras, leur origine ignée a été suffisamment établie. Ajoutons seulement que le nom d'A*n*giras par excellence, *angirastama*, est donné à Soma, IX, 107, 6, comme à Agni, et qu'au vers X, 70, 9, les A*n*giras sont les compagnons de Tvash*t*ri, c'est-à-dire qu'ils ont pour chef un personnage qui a été quelquefois identifié, comme A*n*giras, à l'Agni ou au Soma céleste[2].

Eux aussi sont des ancêtres, I, 62, 2; 71, 2; X, 62, 2, et des prêtres, VII, 42, 1, qui ont connu la première loi du sacrifice, X, 67, 2, et ce double caractère s'explique parfaitement par des emprunts au personnage d'Agni ou de Soma. Ils sont d'ailleurs appelés les fils du ciel, III, 53, 7; X, 67, 2, cf. 62, 6, et figurent dans des énumérations à côté des Adityas et des Vasus, VII, 44, 4, des Maruts et de Vish*n*u, VIII, 35, 14. On leur offre le Soma, IX, 62, 9, et ils sont célébrés comme des dieux au vers III, 53, 7, et dans tout l'hymne X, 62. Il est vrai que, d'après le premier vers de cet hymne, c'est par le sacrifice qu'ils ont acquis l'immortalité, X, 62, 1. Mais ne dit-on pas des dieux mêmes que c'est par le sacrifice qu'ils ont acquis leurs droits au sacrifice, I, 164, 50; X, 90, 16 ?

Plus généralement, les « anciens pères », les Pit*r*is, pour les appeler de leur nom sanskrit, s'ils n'ont pas toujours été des dieux, se sont du moins élevés au rang de convives des dieux, VII, 76, 4, cf. 5. C'est trop peu dire encore. Ce ciel qui devenait leur dernier séjour avait été leur berceau, ou tout au moins le berceau de leur race[3]. A la racine de leur arbre généalogique nous devons toujours supposer quelque personnage analogue à A*n*giras, à Vasish*t*ha et

giras, I, 45, 3; III, 53, 7, cf. VIII, 64, 5 et 6 et X, 14, 5. Il n'était sans doute à l'origine qu'une épithète des sacrificateurs mythiques, et particulièrement des A*n*giras, X, 62, 6, considérés comme changeant de formes, cf. III, 38, 7 et 9; X, 78, 5, ainsi qu'Agni lui-même, VIII, 64, 5 et 6.

1. P. 145.

2. Voir III, p. 47 et 49.

3. Voir I, p. 31 et suiv.

aux autres représentants du feu ou du Soma, comme, inversement, dans les derniers rameaux des races qui portent les noms d'A*n*giras, de Vasish*t*ha, etc., nous sommes forcés de reconnaître des familles réelles. Sans doute, le caractère surnaturel des œuvres qui sont souvent attribuées aux Pit*r*is n'est pas à lui seul une raison suffisante de regarder les personnages désignés par ce nom générique comme des êtres purement mythiques ; car les Rishis védiques vantent parfois en termes tout aussi hardis l'efficacité de leurs propres sacrifices, et les Pit*r*is dont ils célèbrent les prodiges sont au moins une fois expressément appelés des Pit*r*is « humains », IV, 1, 13. Disons mieux. Les formules mêmes où figurent des noms d'origine aussi évidemment mythique que celui d'A*n*giras, pouvaient, dans la pensée des poètes qui les répétaient, exprimer l'efficacité d'un sacrifice terrestre semblable à ceux que célébraient encore les familles réelles qui portaient ces noms. Il n'en reste pas moins établi que les premiers A*n*giras étaient des représentants du feu, et que les formules concernant les Pit*r*is en général semblent modelées sur celles qui conservaient le souvenir de ce mythe primitif. Dans les unes comme dans les autres, la croyance à l'efficacité propre et absolue du sacrifice paraît se confondre avec la conception qui fait du feu, sous ses différentes formes, le père et le prototype de tous les sacrificateurs terrestres et célestes.

Nous avons déjà cité [1] un bon nombre de passages constatant l'action que les pères en général, et les A*n*giras en particulier ont exercée par le sacrifice sur les phénomènes célestes. Ils ont, par exemple, délivré les vaches aurores. Or l'aurore a aussi brillé pour le Navagva et le Daçagva, IV, 51, 4, et les Navagvas ont, par le sacrifice, conquis l'amitié de cette fille, X, 61, 10, cf. 11, qui est en même temps l'amante de son père, ibid. 7, et dans laquelle nous avons reconnu une forme de la femelle céleste cachée, aurore ou nuée [2].

D'après le vers IX, 86, 23, c'est Soma qui a « ouvert l'étable » pour les A*n*giras. C'est par lui que les pères anciens ont accompli leurs œuvres, IX, 96, 11, et fait sortir les vaches de la montagne en la brûlant, IX, 97, 39. Enfin, il

1. I, p. 133 et suiv.
2. Plus haut, p. 112.

est dit aussi dans une formule encore plus brève, que c'est par Soma que le Navagva « ouvre », IX, 108, 4.

Mais ce Soma auquel les Navagvas et les Daçagvas ont dû leurs succès est celui qu'ils ont offert à Indra en y joignant des hymnes de louange, V, 29, 12, cf. I, 62, 4. C'est en rendant ces honneurs au dieu guerrier, cf. VI, 22, 2, qu'ils ont ouvert l'étable fermée des vaches, V, 29, 12. Ils forment son armée et mettent en fuite les démons, I, 33,6. Ils sont les amis avec lesquels Indra a été à la recherche des vaches, a trouvé le soleil qui séjournait dans les ténèbres, III, 39, 5, cf. 4, a brisé la montagne céleste, I, 62, 4. Un écho affaibli de ce mythe se retrouve encore dans la formule du vers VIII, 12, 2 : Indra, grâce à l'ivresse produite par le Soma, a aidé le Daçagva. Comme les Navagvas et les Daçagvas, c'est-à-dire comme les *neuf* et les *dix* prêtres, les *sept* prêtres, associés aux Navagvas au vers VI, 22, 2, ont accompli leurs exploits en compagnie d'Indra. C'est dans un hymne à Indra qu'ils sont célébrés pour avoir fait sortir de la forteresse où elles étaient prisonnières les vaches aurores, III, 31, 5, cf. 4. Ils sont eux mêmes sortis du ciel, « engendrés par Indra », IV, 16, 3, comme la lumière que leurs chants ont fait briller, *ibid.*, 4 : car ils se confondent, en qualité de représentants du feu ou du Soma céleste, avec les phénomènes lumineux dont ils déterminent l'apparition [1].

Dans d'autres formules, les alliés anciens d'Indra, VI, 21, 8, cf. 5, ceux qui ont « trouvé en lui » tous les biens, VII, 18, 1, reçoivent seulement le nom générique de Pitris. Ou bien la désignation est plus vague encore, en sorte qu'on ne voit plus même si les « compagnons », X, 22, 11, les « amis », X, 73, 5 et 6, avec lesquels il a accompli ses exploits sont conçus comme des ancêtres des hommes. Le nom *nri* donné aux personnages avec lesquels il a conquis, VIII, 46, 8, ou selon l'expression du vers III, 31, 15, « engendré » la lumière, le soleil, l'aurore et Agni, signifie, non pas « homme », mais « héros », et pourrait très bien s'appliquer à des dieux. Les amis « mugissants » avec lesquels Indra a gagné des richesses, I, 30, 16, les amis « blancs » ou « brillants » avec lesquels il a conquis le soleil et les eaux, I, 100, 18, paraissent bien représenter des phénomènes cé-

1. Les *R*ishis en compagnie desquels Indra est invoqué au vers I, 23, 24, sont sans doute aussi les *sept* *R*ishis. Même observation sur les *R*ishis « dans le séjour desquels » Indra est célébré, X, 22, 1.

lestes. Peu nous importe du reste; car c'est aussi par le sacrifice que les dieux concourent aux œuvres d'Indra [1]. De même que les ancêtres réels se confondent avec les ancêtres mythiques, les ancêtres mythiques semblent n'être, dans un grand nombre de formules, distingués que par le nom de ceux des alliés du dieu guerrier dans lesquels domine le caractère divin. Les rapports que nous aurons à constater entre Indra et les Maruts, par exemple, ressembleront singulièrement à ceux que nous allons reconnaître entre le même dieu et les A*n*giras.

Il est temps, en effet, d'en venir au sujet principal de ce paragraphe et d'étudier dans ses détails le mythe de l'alliance des A*n*giras avec Indra. Remarquons d'abord qu'Indra est lui-même appelé l'A*n*giras par excellence, I, 100, 4; 130, 3 [2]. Il reçoit ce nom, non pas comme Agni en qualité de père et de prototype, mais en qualité de chef et de patron de la troupe des A*n*giras. C'est lui, en effet, qui ouvre pour eux l'étable, I, 51, 3; 132, 4, qui fend la caverne et fait sortir pour eux les vaches cachées, VIII, 14, 7-8, cf. VIII, 52, 3. Bien entendu, les A*n*giras n'ont pas été seulement les bénéficiaires, ils ont été aussi les compagnons des exploits d'Indra. Le dieu guerrier a fendu la caverne, ouvert les portes aux vaches pour les faire sortir de leur solide étable, « accompagné des A*n*giras », II, 11, 20; VI, 17, 6. « Les jeunes gens » avec lesquels, d'après le vers III, 31, 7, a triomphé un A*n*giras qui paraît n'être autre qu'Indra, sont sans doute la troupe même des A*n*giras qui a ici abandonné son nom à son chef. Et comment les A*n*giras ont-ils coopéré aux exploits d'Indra? C'est ce que plusieurs formules nous disent expressément. Indra a fendu la caverne et ouvert les forteresses de la montagne, II, 15, 8, brisé les étables, IV, 16, 8, violé les lois [3] de la grande mer, X, 111, 4, délivré la plante (le Soma) avec le soleil, l'aurore et les vaches, I, 62, 5, lorsqu'il a été « chanté par les A*n*giras ». « Après avoir goûté leurs hymnes », il a « volé » les aurores avec le soleil,

1. Voir p. 234, 238, etc. Il faut rapprocher particulièrement des formules étudiées dans ce paragraphe les vers X, 74, 1-4 sur le chant des dieux immortels qui, en invoquant Indra, ont fendu l'étable des vaches, et le vers IV, 2, 17 où les dieux, après les pères, cf. 16, sont représentés assiégeant l'étable des vaches en « attisant Agni et fortifiant Indra. »

2. Peut-être est-ce lui qui est désigné, aux vers III, 31, 7; V, 45, 7, par le nom d'A*n*giras.

3. Voir III, p. 249.

II, 20, 5. Il a ouvert les portes des forteresses « avec les A*n*giras qui chantaient », VI, 18, 5. L'hymne X, 62 attribue directement les exploits d'Indra aux A*n*giras, mais en leur donnant Indra pour compagnon (vers 7), et en ajoutant que c'est par le sacrifice qu'ils ont mérité son amitié (vers 1). Ils ont ainsi fait apparaître le trésor des vaches en fendant la caverne (vers 2) ; ils ont fait monter le soleil dans le ciel et ont étendu la terre (vers 3) ; ils ont fait sortir les vaches de l'étable (vers 7).

Comme on vient de le voir, c'est avec leurs chants que les A*n*giras ont aidé Indra dans l'accomplissement de ses œuvres divines. Si je comprends bien le vers 3 de l'hymne I, 121, dont le premier vers mentionne déjà les chants des A*n*giras, c'est l'invocation « ancienne » de ces mêmes sacrificateurs qui a fait apparaître la splendeur[1] rouge (de l'aurore), et c'est aussi cette invocation « puissante »[2] qui a fait la foudre, et l'attelage d'Indra, et qui a étayé le ciel.

Indra lui-même imite ses compagnons. Nous avons supposé déjà que le nom d'A*n*giras désignait, au vers III, 31, 7, le chef ordinaire des A*n*giras dans leurs exploits guerriers, c'est-à-dire Indra. Or, cet A*n*giras est représenté chantant. En tout cas, c'est bien d'Indra qu'il s'agit au vers VI, 35, 5, où sont nommés, sinon les A*n*giras eux-mêmes, du moins leurs descendants, les *An*girasas, et c'est par allusion à l'exploit des A*n*giras, mais en substituant le chant du dieu à celui de ses compagnons, que le poète lui dit « Tu fends les portes par le chant », *littéralement* « Tu dis-chantes les portes »[3].

Le chant des A*n*giras, qui, en raison du caractère mythique de ces sacrificateurs, peut se confondre avec le mugissement du nuage[4], VII, 42, 1, c'est à dire avec le bruit du tonnerre, est le trait le plus caractéristique de leur légende. C'est à eux que les Maruts sont comparés pour les chants qu'ils font entendre, X, 78, 5. C'est avec les chants des A*n*giras que les hommes continuent à invoquer les dieux, I, 107, 2, cf.

1. *Râj*. Cf. la splendeur des Açvins, V, 46, 8, et Agni, splendeur du *barhis*, VI, 12, 1. *Littéralement* « La splendeur rouge s'est dirigée vers (*nakshat*, cf. VI, 49, 3 et Grassmann, *s. v.*) l'invocation ». Cf. la vache rouge venant à l'appel des pères, IV, 1, 16.

2. Je sous-entends *havah* avec *turah*, cf. *turam vacah*, VIII, 53, 5. Pour l'idée, voir plus haut, p. 278 et suiv.

3. Voir I, p. V, en note.

4. Le mot *nabhanya* paraît dérivé d'un mot *nabhan* synonyme de *nabhas*.

127, 2. L'hymne que les prêtres actuels adressent à Indra n'est qu'une reproduction de celui des A*n*giras, I, 62, 1 et 2; II, 17, 1; III, 31, 19, et on en attend les mêmes effets que les A*n*giras ont obtenu du leur, cf. I, 132, 4.

Brahma*n*as pati, le « maître de la prière », reçoit le nom d'*An*girasa, X, 47, 6, cf. 164, 4, particulièrement dans des passages qui célèbrent ses victoires, IV, 40, 1. Brahma*n*as pati *An*girasa a fendu la montagne, VI, 73, 1, et s'est emparé des vaches, X, 68, 2. Ce sont là des allusions évidentes a l'exploit que les A*n*giras accomplissent par la prière. Dans l'hymne X, 67, le « maître de la prière » joue à la tête des A*n*giras un rôle analogue à celui d'Indra, fendant les forteresses de pierre avec ces amis dont les chants retentissent, (vers 3, cf. 2; 7 et 8). Au vers II, 23, 18, il est lui-même appelé A*n*giras, et symbolise peut-être la coopération de la troupe entière avec Indra, qui est dans ce passage l'allié avec lequel B*r*ihaspati a fait sortir les vaches de l'étable, et jaillir l'océan des eaux enveloppé dans les ténèbres. Enfin il figure à la fois avec Indra et avec les A*n*giras dans l'hymne X, 108 (vers 6; 8; 10 et 11). Cette étroite relation du « maître de la prière » avec les A*n*giras est un nouveau témoignage de l'efficacité attribuée à leurs chants.

Donc, lorsqu'on lit au vers I, 139, 7, que les dieux ont donné une vache aux A*n*giras, et que ceux-ci l'ont traite, il paraîtra naturel de chercher dans cette vache une représentation de la prière que les anciens prêtres ont en effet reçue des dieux mêmes[1]. Enfin la même interprétation se présentera aussi d'elle-même pour un personnage femelle qui figure souvent dans la légende des A*n*giras comme coopérant à leurs œuvres, et qui se nomme Saramâ.

Saramâ a été identifiée, tantôt à l'aurore, tantôt à la nuée. Il paraît certain qu'elle représente en effet la femelle céleste, sans qu'il soit possible ni utile de choisir entre les deux formes principales de cette femelle. Mais elle ne la représente que grâce à un dédoublement analogue à celui que nous avons plusieurs fois constaté et que nous constaterons encore pour Agni et Soma; elle la représente, non pas en tant que cette femelle est conquise par Indra avec les trésors qu'elle renferme dans son sein, mais en tant qu'elle concourt elle-même à la victoire du dieu et l'aide à découvrir ces trésors cachés.

1. Voir I, p. 293.

Saramâ a, sur le désir d'Indra et des A*n*giras, trouvé la nourriture pour « la descendance », I, 62, 3, apparemment pour la descendance de ces A*n*giras, premiers ancêtres des hommes, *ibid.*, 2. C'est, en effet, d'après le vers I, 72, 8, la race humaine qui doit sa nourriture à la découverte que fait Saramâ. Cette nourriture est le lait des vaches trouvées, grâce à Saramâ, par les A*n*giras, I, 62, 2, ou par Brihaspati, *ibid.*, 3, ou dont l'étable fermée a été trouvée par Saramâ elle-même, I, 72, 8. Nous lisons encore aux vers V, 45, 7 et 8, que Saramâ a trouvé les vaches « en suivant la loi », qu'elle a trouvé « par le chemin de la loi » les vaches dont la « source » est dans la demeure suprême, c'est-à-dire dans le monde invisible. Aux vers 1-3 de l'hymne X, 108, elle est appelée la messagère d'Indra, ce qui nous donne le sens du vers IV, 16, 8, adressé au même dieu : « Lorsque tu as fait sortir les eaux de la montagne en la brisant, Saramâ a paru en avant de toi ». Et en effet, tout l'hymne X, 108 n'est qu'un dialogue entre les démons voleurs de vaches, appelés ici Pa*n*is, et notre Saramâ qui vient, de la part d'Indra, leur réclamer les vaches qu'ils ont dérobées. Elle a fait pour cela un long chemin, en traversant les flots de la rivière céleste appelée Rasâ (vers 1). Ainsi, que les vaches en question soient les eaux, qui sont en effet expressément mentionnées au vers IV, 16, 8, ou, comme on pourrait tout aussi bien le supposer, les aurores, Saramâ est distinguée des unes et des autres, puisque c'est elle qui vient les réclamer, ou, selon d'autres formules, qui les découvre.

Dans les phénomènes de l'orage, cette distinction pourrait s'expliquer par celle de la nuée, ou des eaux qu'elle renferme, et du bruit qui en sort. La voix du tonnerre est aussi une forme de la femelle céleste, et, en tant qu'elle précède la chute des eaux, elle pouvait s'incarner dans un personnage qui découvre leur retraite, ou qui les réclame à leurs ravisseurs. En fait, Saramâ s'avançait à la tête des paroles sacrées quand elle a trouvé la fente de la montagne, III, 31, 6, et le prototype des paroles sacrées est la voix du tonnerre. Il est vrai que dans le même passage, il est question d'un bruit que Saramâ a reconnu la première, dans la direction duquel elle a marché, et qui ne peut être aussi que le bruit de la foudre. C'est que ce bruit, conçu d'une part comme une sorte de formule magique, modèle de la prière humaine, capable de découvrir et de conquérir les vaches prison-

nières, l'a été aussi de l'autre comme un mugissement de ces vaches elle-mêmes. Saramâ ne peut le représenter que sous la première forme. Ses « beaux pieds », *ibid.*, symbolisent peut-être le rythme de la prière, et le chemin « antique » qu'elle a suivi, *ibid.*, cf. X, 108, 1, appelé ailleurs, V, 45, 8, le chemin « de la loi », doit être le chemin du sacrifice. On sait que le titre de messagère, qu'elle prend aux vers X, 108, 2 et 3, a été aussi donné à la prière des hommes [1].

La prière représentée par Saramâ ne sera d'ailleurs la voix du tonnerre que dans la mesure où les A*n*giras seront eux-mêmes considérés comme opérant dans le ciel, et où les vaches qu'ils délivrent passeront pour des représentations des eaux de la nuée. Or, même en qualité de représentants du feu, la mythologie védique pouvait très bien placer les A*n*giras sur la terre [2], où le feu est descendu, et on a vu que les phénomènes sur lesquels s'exerce leur action sont souvent les phénomènes lumineux du matin. Nous dirons donc que Saramâ symbolise d'une façon générale la prière des A*n*giras dans les œuvres qu'ils accomplissent avec Indra. Le seul hymne où son nom figure sans être rapproché de ceux des A*n*giras et d'Indra est l'hymne I, 72 [3], tout entier consacré aux anciens sacrificateurs dont la troupe des A*n*giras est le modèle, et cette liaison étroite du mythe des A*n*giras avec celui de Saramâ doit paraître à elle seule un puissant argument en faveur de l'interprétation que nous donnons du second, si l'on se rappelle que le trait le plus caractéristique du premier est précisément l'efficacité d'un chant qui assure la victoire d'Indra.

Ajoutons que la même interprétation est encore naturellement suggérée par le contexte *même* [4] de la plupart des hymnes où figure Saramâ. Presque tous renferment quelques formules attribuant à la parole sacrée un rôle analogue à celui que nous y voyons rempli par ce personnage, et il semble que les auteurs, ayant encore conscience de la signification du mythe, aient voulu en donner eux-mêmes

1. Voir I, p. 290-291.
2. Dans l'hymne IV, 16, où Saramâ figure avec les A*n*giras au vers 8, nous lisons au vers 7 que « la terre » a aidé la foudre d'Indra.
3. Elle y est nommée au vers 8.
4. Il va sans dire qu'en dehors de ces hymnes on trouverait bien d'autres formules à citer à l'appui de notre interprétation. Contentons-nous du vers X, 112, 8, d'après lequel la prière a facilement « trouvé la vache » dans la montagne ouverte par Indra.

l'explication. L'hymne III, 31, renferme dans son premier vers une mention de la prière sous la dénomination de « fille de la fille »[1], et chacun des cinq vers qui suivent le sixième, consacré à Saramâ « s'avançant en tête des paroles », rapporte à l'efficacité des prières ou des chants les victoires remportées par Indra, désigné lui-même, à ce qu'il semble, par le nom d'A*n*giras. Dans l'hymne IV, 16, on lit au vers 3 que les sept prêtres nés du ciel ont accompli les rites en chantant, au vers 4 que la lumière a été trouvée au moyen des hymnes, au vers 6 que les Uçij ont fendu l'étable des vaches avec des paroles, et dans le vers même consacré à Saramâ (8), en même temps que la manifestation de Saramâ en avant d'Indra, quand il fend la montagne, on trouve mentionné le chant des A*n*giras. Dans l'hymne I, 62, c'est encore aux hymnes de louange (vers 4 et 7), et particulièrement à celui des A*n*giras (vers 2, cf. 5), dont l'hymne actuel n'est qu'une reproduction, un rajeunissement (vers 1 et 2, cf. III, 31, 19), que sont dues les victoires d'Indra, fendant la caverne (vers 4), séparant la terre et le ciel (vers 7), et la découverte des vaches par les A*n*giras eux-mêmes (vers 2). Au vers 3, qui associe à Saramâ, aux A*n*giras et à Indra, B*r*ihaspati, « le maître de la prière », le mugissement des hommes (des A*n*giras) mêlé à celui des vaches, cf. IV, 3, 11, rappelle l'opposition des paroles que conduit Saramâ au bruit dans la direction duquel elle marche, III, 31, 6. La même formule se retrouve au vers 8 (cf. 7), également consacré à Saramâ, de l'hymne V, 45, et nous lisons encore aux vers 1 et 3 de cet hymne que la montagne a été fendue par les hymnes. La prière, reproduite par les prêtres actuels, avec laquelle Manu et d'autres ont vaincu leurs ennemis (vers 6), cette prière qui s'est fait entendre dans les eaux, et avec laquelle les Navagvas ont triomphé (vers 11, cf. 7), y est appelée (vers 6, cf. 1), « la mère qui a ouvert l'étable de la vache ». C'est elle aussi sans doute qu'avait reconnue la mère des vaches quand elle est sortie de l'étable (vers 2); c'est elle enfin qu'avaient entendue les eaux quand elles se sont approchées (vers 10), c'est-à-dire quand elles ont coulé. Ou si ce n'est elle, c'est Saramâ, qu'on voit aussi aux vers 7 et 8 trouver les vaches « par le chemin de la loi ». Mais il paraît définitivement prouvé par ces

1. Voir plus haut, p. 111.

rapprochements que Saramâ n'est elle-même qu'une représentation mythique de la prière [1].

Une nouvelle confirmation de l'interprétation proposée pour Saramâ nous est fournie par la ressemblance de ce personnage avec celui de Sarasvatî qui représente incontestablement la prière [2]. Nous verrons tout à l'heure que les principaux ennemis des A*n*giras et de Saramâ sont les Pa*n*is. Or, Sarasvatî triomphe pareillement du Pa*n*i, VI, 61, 1; comme Saramâ trouve la nourriture, Sarasvatî trouve les rivières pour la race humaine, *ibid.*, 3; enfin, comme Saramâ est la compagne des A*n*giras, Sarasvatî est la compagne des ancêtres désignés par le nom générique de Pit*r*is et monte avec eux sur un même char, X, 17, 8, cf. 7 et 9. Il y a d'ailleurs un rapport étymologique entre les deux noms, le mot *saras*, d'où est dérivé celui de Sarasvatî, ayant la même racine que celui de Saramâ.

Cette racine, dont le sens « aller, couler » ne semble pas par lui-même bien caractéristique, a donné encore un mot *saranyu* [3] qui paraît avoir été employé dans le même ordre d'idées mythiques. Au masculin, il est appliqué, ainsi que le verbe dénominatif *sarany*, à Agni, III, 1, 19, cf. X, 61, 23 et 24, ou à Indra assimilé à Agni, III, 31, 18, et aux anciens sacrificateurs, I, 62, 4, cf. III, 32, 5; IV, 21, 6. Au féminin, il désigne une femelle mythique que nous ne pouvons nous dispenser de comparer à Saramâ. Sara*n*yû est mère de deux jumeaux, tantôt des Açvins, X, 17, 2, tantôt de Yama, *ibid.*, 1, d'où l'on peut conclure qu'elle est aussi mère de la sœur jumelle de Yama, Yamî. Or, Saramâ est pareillement mère de deux jumeaux, désignés par le métronymique *sârameya*, représentés comme des chiens, X, 14, 10, ce qui a fait plus tard considérer Saramâ elle-même comme une chienne, et comme des messagers de Yama, *ibid.*, 12. Or, les deux ministres jumeaux d'un personnage dont le nom signifie jumeau [4] se confondraient sans doute, si l'on pouvait

1. Comparez encore le vers 5 de l'hymne I, 104 à Indra. Je crois que le mot *nîthâ*, féminin, dont il n'y a pas d'autre exemple, a le même sens que *nîtha*, neutre, et qu'il désigne l'hymne sacré. Nous obtenons ainsi une formule tout à fait analogue à celles où figure Saramâ : « L'hymne, dès qu'il a paru, reconnaissant la demeure du Dasyu, s'est avancé dans cette direction. »

2. Cf. I, p. 328.

3. Cf. aussi l'épithète *sasarpari* (de la racine *srip*), de la femelle mugissante donnée par Jamadagni, III, 53, 15 et 16, qui ne peut être que la prière de cet ancien prêtre.

4. Voir I, p. 89.

remonter à l'origine du mythe, avec ce personnage lui-même, ou plutôt avec le couple dont il faisait partie.

Nous n'entendons pas pourtant identifier Saramâ à Saranyû, mais plutôt les opposer l'une à l'autre. Les deux jumeaux, représentant peut-être à l'origine les deux formes, céleste et terrestre, ou mieux encore la forme cachée et la forme visible du feu, pouvaient avoir deux mères comme le feu représenté par un personnage unique[1]. En fait, nous voyons aux vers X, 17, 1-2, que Saranyû, mère de Yama et épouse de Vivasvat[2], a une « pareille », ou, si j'ose le dire, une « doublure » que les dieux ont créée et donnée à Vivasvat, en même temps qu'ils la cachaient elle-même aux mortels. Nous y voyons encore qu'elle a abandonné ses enfants jumeaux. En un mot Sara*n*yû est une forme de cette mère cachée que différents textes opposent à la mère toujours présente, représentant l'offrande ou la prière. J'ajouterai qu'elle est en même temps une forme de la fille, identique en somme à la mère cachée, qui contracte une union incestueuse avec son père : car la formule *tvashtâ duhitre vahatum krinoti*, signifie très vraisemblablement, non pas « Tvash*t*ri marie sa fille », mais « Tvash*t*ri épouse sa fille[3] ». Tvash*t*ri, le feu caché, se substitue à Vivasvat, le feu manifesté, comme époux de la femelle céleste, c'est-à-dire qu'il la retient dans le monde invisible. Saramâ, représentant la prière, serait donc tout au plus, si l'on voulait insister sur ses rapports avec Sara*n*yû, cette « pareille » qui la remplace comme épouse de Vivasvat.

En tout cas, comme mère de deux jumeaux, elle rappelle encore la femelle *yamasû* « enfantant des jumeaux » qui « se place sur l'extrémité mobile de la langue, III, 39, 3, c'est-à-dire toujours la prière[4], la prière ancienne des pères, originaire du ciel, et qu'on continue à réciter dans l'assemblée du sacrifice, *ibid.*, 2. Ce dernier rapprochement est d'autant plus frappant que les vers suivants du même hymne célèbrent les exploits accomplis par Indra en compagnie des Pit*r*is, et particulièrement avec l'aide des Navagvas et des

1. Voir plus haut, p. 71 et suiv.
2. Voir p. 98.
3. Cette formule devrait donc être ajoutée à celles qui ont été citées p. 109 et suiv.
4. Cf. le vers 4 de l'hymne X, 125, où la parole sacrée se déclare la mère de différents couples de dieux.

Daçagvas dont nous avons constaté l'étroite relation avec les A*n*giras, et même avec Saramâ.

Les ennemis particuliers des A*n*giras et de Saramâ sont les Pa*n*is. Le mot *pani* signifie proprement « avare » et désigne l'homme qui ne fait pas de dons aux prêtres, VI, 53, 3; 5-7, cf. VI, 45, 31 et 33, ou qui n'offre pas de sacrifices aux dieux, IV, 25, 7; V, 34, 7; VII, 6, 3; VIII, 86, 2. Mais on sait que les démons qui détiennent les trésors célestes sont aussi considérés comme des avares [1]. On ne s'étonnera donc pas que le mot *pani* désigne également l'ennemi mythique [2]. Les Pa*n*is sont les gardiens avares des vaches célestes, ou, ce qui revient au même, du beurre, qu'ils cachent, mais qui est trouvé par les dieux, IV, 58, 4. Ce mythe est si bien fixé que l'auteur du vers I, 32, 11, compare les eaux retenues par Ahi-V*r*itra aux vaches retenues par le Pa*n*i. Bien entendu, ces vaches représentent elles-mêmes les eaux ou les aurores. Elles sont dérobées au Pa*n*i par Soma, IX, 22, 7, cf. 111, 2, par Soma accompagné d'Agni, I, 93, 4, qui ouvre les portes des Pa*n*is, VII, 9, 2, et surtout par Indra, X, 67, 6. Pour cet exploit, comme pour tous les autres, Indra emprunte le secours du sacrifice. Aussi dit-on, d'une part, que Soma a triomphé du Pa*n*i avec Indra pour compagnon, VI, 44, 22, de l'autre qu'Indra a vaincu les Pa*n*is avec les paroles (sacrées), VI, 39, 2. Enfin dans l'hymne X, 108, c'est Saramâ qui vient réclamer aux Pa*n*is pour Indra et pour les A*n*giras (vers 8 et 10) les vaches composant, avec des chevaux et d'autres richesses (vers 7), le « trésor » (vers 2 et 7) qu'ils gardent dans la montagne céleste (vers 7). On voit encore par le vers I, 83, 4, que les A*n*giras ont trouvé les vaches et les chevaux du Pa*n*i, et rien n'empêche d'identifier au même groupe de chantres mythiques la troupe, mentionnée dans un hymne à Brahma*n*as pati « le maître de la prière », qui est pareillement entrée en possession du trésor caché des Pa*n*is, II, 24, 6.

Un autre nom de démon qui figure souvent dans la légende des A*n*giras est Vala. Ce nom, à la vérité, est équivoque. Il désigne un « gardien » des vaches, rapproché du Pa*n*i au vers

1. Voir p. 218.

2. Dans bien des cas, naturellement, l'application reste douteuse. Les *panis* domptés par Indra par exemple, VI, 20, 4; 33, 2; VIII, 53, 2; 55, 10; X, 60, 6, peuvent n'être souvent que les ennemis de ses suppliants désignés à sa colère par le nom d'avares équivalant à celui d'impies.

X, 67, 6, cf. VI, 39, 2, et qui « pleure ses vaches »[1] quand elles lui ont été enlevées par Brihaspati, X, 68, 10, cf. 5 ; 6 et 9; mais il est ailleurs, III, 30, 10, construit en apposition avec l'expression *vrajo goh* « étable de la vache ». Son sens primitif paraît être en effet « enveloppe » ; il a dû être appliqué d'abord au réservoir invisible des eaux (dont l'un de noms, *phaliga*, VIII, 32, 25, est deux fois rapproché de *vala*, I, 62, 4 ; IV, 50, 5) et des aurores, à la caverne de la montagne céleste, qu'Indra « ouvre » pour en faire sortir les vaches, II, 14, 3, et il n'est devenu le nom d'un démon que par une personnification analogue à celle que nous avons supposée pour Vritra[2]. Ici, les différents emplois du mot nous permettent de constater effectivement le passage de l'un à l'autre sens. Quelquefois le poète semble les avoir en vue tous les deux ensemble. Vala, d'après le texte même qui l'identifie à l'étable de la vache, s'ouvre « de peur » avant qu'Indra l'ait frappé, III, 30, 10, et dans celui où il est appelé le gardien des vaches, nous voyons Indra le « fendre », X, 67, 6, comme la montagne elle-même[3]. Naturellement, le choix reste à peu près libre entre les deux sens pour bien des passages célébrant le même exploit du dieu guerrier, I, 11, 5 ; 52, 5 ; II, 12, 3 ; III, 34, 10[4], et pour l'épithète *valam-ruja* « brisant Vala » qu'il reçoit en même temps que celle de *vritra-khâda* « dévorant Vritra », III, 45, 2. Cette observation s'applique à la plupart des passages qui paraissent trahir une liaison particulièrement étroite du mythe de Vala avec celui des Angiras, soit que les Angiras y soient représentés fendant eux-mêmes Vala et faisant sortir les vaches, X, 62, 2, accompagnant Indra dans cette expédition, II, 11, 20, et l'aidant de leurs chants, II, 15, 8, soit que les prêtres alliés d'Indra reçoivent les noms équivalents de Navagvas et de Daçagvas, I, 62, 4, ou même ne soient désignés par aucun nom propre, X, 138, 1[5], soit qu'à défaut des chantres eux-mêmes, les textes mentionnent seulement les chants, les paroles sacrées qui ont assuré la victoire d'Indra, VI, 39, 2, cf. III, 30, 10, soit enfin qu'ils substi-

1. La même chose est dite du Pani, X, 67, 6.
2. Plus haut, p. 201.
3. Les vaches sont aussi considérées comme la substance même dont se compose le corps de Vala, X, 68, 6 et 9, et Brihaspati les lui enlève comme on enlèverait la moelle des os, *ibid.*
4. Le vers VIII, 24, 30 est obscur.
5. Au vers I, 11, 5, ce sont les dieux qui viennent au secours d'Indra.

tuent au dieu guerrier le « maître de la prière », Brahmanas pati (cf. X, 68, 5 ; 6 ; 9 et 10 déjà cités), accompagné, IV, 50, 5, ou non, II, 24, 3, d'une troupe de chantres. Aux vers VIII, 14, 7 et 8, il est dit d'Indra, délivrant les vaches pour les Angiras, tour à tour qu'il brise Vala, et qu'il le penche vers eux. La seconde expression ne peut s'appliquer qu'au réservoir des eaux. Mais au vers VI, 18, 5, le Vala qu'Indra frappe en compagnie des Angiras qui chantent, a des forteresses : il est donc personnifié. Le vers même où Vala est appelé le « gardien » des vaches, X, 67, 6, fait mention, sinon expressément des Angiras, au moins d'une troupe de sacrificateurs célestes, cf. 7, qui leur ressemble fort. Il est donc permis de nommer Vala après les Panis comme un démon opposé aux Angiras.

§ III. — Autres personnifications déjà reconnues d'Agni.

Nous poursuivons l'énumération des prêtres ou ancêtres mythiques qui ont été déjà [1] reconnus pour des personnifications d'Agni.

Atharvan, qui a le premier frayé (littéralement « étendu ») les chemins par les sacrifices, et fait ainsi apparaître le soleil, I, 83, 5, cf. X, 92, 10, figure parmi les protégés d'Indra, X, 48, 2, parmi les anciens prêtres du dieu guerrier dont la prière est reproduite par les prêtres actuels, I, 80, 16, [2].

Nous retrouverons plus loin, sinon Vasishtha lui-même, du moins la famille des Vasishthas, en partie mythique comme son ancêtre, dans la légende d'un roi protégé d'Indra, le roi Sudâs.

Les Bhrigus ont honoré Indra, VII, 18, 6 [3]; VIII, 3, 16 ; 6, 18 ; ils ont, avant les prêtres actuels qui les prennent pour modèles, fait de leur prière un char pour Indra [4], IV, 16, 20, et celui-ci en retour a protégé Bhrigu, VIII, 3, 9 [5].

1. I, p. 48 et suiv.
2. Au vers X, 120, 9, cf. 8, le mot *atharvan* désigne sans doute un de la famille sacerdotale qui prétendait descendre d'Atharvan. Ce nage, nommé Brihaddiva, est le Rishi que nous avons vu (p. 241) s'i lui-même à Indra.
3. Sur ce vers, voir plus bas, p. 364.
4. Et pour les Açvins, X, 39, 14.
5. Second exemple, omis par mégarde, I, p. 52, du mot *bhrigu* au singu-

Dans l'hymne X, 105, où nous avons cru reconnaître, à travers l'obscurité probablement intentionnelle du langage, des traces de l'identification des Haris d'Indra aux Somas [1], les vers 6 et 7 peuvent être entendus en ce sens qu'Indra, devenu, comme il arrive quelquefois [2], un chantre, se serait fait à lui-même, de l'hymne céleste qu'il entonne (*prâstaut*) avec ses compagnons, une foudre [3], *comme Mâtariçvan* [4]. Il résulterait de là que Mâtariçvan a été considéré comme forgeant à Indra, ainsi que les prêtres en général, une foudre liturgique. En tout cas, Indra a bu le Soma chez Mâtariçvan, Vâl. 4, 2, et il lui a donné des étables pleines de vaches, X, 48, 2.

Les Uçij ont « trouvé la voie » en offrant le sacrifice à Indra, et ils ont par sa faveur obtenu de grands biens, II, 21, 5, cf. X, 104, 4. Il a aidé les Uçij ses amis, il a fait triompher leur hymne dans les combats, et ils ont conquis les rivières « l'une après l'autre », I, 131, 5. Ce dernier trait conviendrait bien à la description de la marche victorieuse des Aryas à travers l'Indus et ses affluents. Mais il n'y faut voir qu'un nouvel exemple de la confusion des combats célestes et des combats terrestres, avec cette particularité que c'est un détail des seconds qui paraît avoir été ici appliqué aux premiers. Les victoires des Uçij, ces sacrificateurs immortels, III, 2, 9, cf. I, 60, 2, sont certainement des victoires mythologiques. Au vers IV, 16, 6, on ne peut douter que les eaux délivrées par Indra en compagnie de ses amis les Uçij soient les eaux célestes, et les Uçij en « fendant la pierre avec leurs paroles », en « ouvrant l'étable pleine de vaches », cf. IV, 1, 15; VII, 90, 4; X, 45, 11 [5], y jouent exactement le rôle que nous avons vu attribué aux Angiras, cf. *ibid.*, 8. Les vaches renfermées dans l'étable peuvent d'ailleurs représenter les aurores aussi bien que les eaux, et nous voyons en effet au

lier. Le mot *yati*, qui l'accompagne dans ce passage et au vers VIII, 6, 18, désigne peut-être déjà dans la pensée de l'auteur une famille, une race particulière. Mais il pourrait bien aussi y être pris comme nom commun dans le sens resté classique d' « ascète ». Je n'hésite guère à lui donner ce sens au vers 7 de l'hymne X, 72 : dans cet hymne, plein de spéculations très avancées sur l'origine des choses, on ne peut s'étonner que les dieux occupés à organiser le monde soient comparés à des « ascètes ».

1. Plus haut, p. 256.
2. Voir p. 277.
3. Cf. p. 278.
4. Et comme le *Ribhu*. Sur les *Ribhus*, voir la troisième partie.
5. Dans ce dernier vers, en compagnie d'Agni, cf. IV, 1, 15.

vers III, 34, 4, qu'Indra a livré en compagnie des Uçij les combats dans lesquels il a conquis la lumière du jour.

Le nom d'*A*yu est donné à Soma, IX, 23, 2 et 4; 64, 17; 67, 8; 107, 14, cf, V, 43, 14[1], aussi bien qu'à Agni. D'ailleurs, que les *A*yus, ou tout au moins le chef de leur race, représentent Agni ou Soma, ils ont pu, à l'un comme à l'autre titre, jouer dans la légende le rôle de favoris et d'auxiliaires d'Indra. Et, en effet, Indra s'enivre de Soma chez *A*yu, Vâl. 4, 1, et les *A*yus sont célébrés dans un vers adressé à Indra, X, 74, 4, pour avoir accompli l'exploit attribué aux *A*ngiras et aux Ucij, c'est-à-dire l'ouverture de l'étable pleine de vaches. L'auteur ajoute qu'ils ont trait la grande vache « aux mille torrents, qui ne met bas qu'*une fois* et qui a *beaucoup de fils* » ; cette vache ne peut être naturellement que la vache céleste, aurore ou nuée[2]. Les *A*yus eux-mêmes sont compris, au vers VIII, 3, 7, avec les *R*ibhus et les Rudras, dans une énumération des groupes de prêtres mythiques et célestes qui ont adressé à Indra leurs hymnes de louanges.

Le caractère équivoque d'*A*yu a déjà été signalé[3]. Nous y reviendrons à propos de Kutsa qui, comme lui, perd quelquefois son caractère de protégé et d'allié du dieu, pour n'être plus que le butin de sa victoire, ou même pour devenir son ennemi.

Au vers X, 49, 5, le mot *veça* désigne un ennemi qu'Indra a soumis à *A*yu. Mais il est possible qu'ici le mot *A*yu, qui désigne, quelquefois des prêtres réels, ou même l'homme en général [4], soit pris dans ce dernier sens, et que le mot *veça* garde sa signification connue de « famille » ou « race de même origine ». La formule serait ainsi équivalente à celles qui célèbrent les victoires remportées par des *A*ryas sur d'autres *A*ryas [5].

Le nom de descendants de Manu ou Manus est aussi, et même beaucoup plus souvent que celui de descendants d'*A*yu, donné à tous les hommes. Les noms de l'ancêtre étant d'ailleurs quelquefois, comme celui d'*A*yu, appliqués purement et

1. Cette observation aurait pu trouver place déjà dans la première partie, I, p. 188.
2. Cf. dans le chapitre de la troisième partie consacré aux Maruts, la mère de ces dieux, P*r*içni.
3. I, p. 60.
4. I, p. 61.
5. Voir p. 209.

simplement à ses descendants [1], et le singulier de ces noms pouvant être employé dans le sens collectif à la place du pluriel, il est dans certains cas fort difficile, ou même impossible de décider si le protégé d'Indra est l'homme en général ou le personnage mythique que l'analogie des autres chefs de race nous a conduits à identifier avec Agni. Les formules où les mots *manu, manus*, sont opposés aux mots *dasyu, dàsa*, ont été déjà citées [2]. Nous avons vu [3] qu'ils peuvent y désigner, par opposition au Dasyu ou Dâsa démoniaque, soit l'homme, soit l'ancêtre mythique Manu ou Manus, et par opposition au Dasyu ou Dâsa humain, probablement la race des Âryas [4]. Ailleurs, les ennemis de Manu, Manus, ou de

1. Au lieu des dérivés *mânava, mânusha.*
2. I, p. 70, et II, p. 214.
3. P. 214.
4. Ou même seulement une partie de cette race. En effet, le vers X, 80, 6 oppose les peuples nés de Manus à ceux qui sont nés de Nahus (voir I, p. 68 et note 3), tout en faisant des uns et des autres des adorateurs d'Agni. La race de ce Nahus, opposé encore à Manus au vers X, 99, 7, est désignée par les dérivés *nahusha, nâhusha* et *nahushya*, comme celle de Manus l'est par les dérivés *manusha, mânusha* et *manushya* : or le mot *nahusha* est également opposé à *manusha*, I, 31, 11, le mot *nahushya* au nom même de Manu, X, 63, 1, et la race de Nahus n'en est pas moins mise sous la protection d'Agni, V, 12, 6, que les dieux lui ont donné pour chef, I, 31, 11: elle n'en figure pas moins parmi celles qui pressent le Soma, IX, 88, 2; 91, 2: en un mot elle n'en participe pas moins aux rites du culte védique. Sarasvatî (ou la rivière de ce nom, ce qui serait une indication géographique concordante), lui donne son lait, VII, 95, 2. C'est en faveur d'un *nahus*, c'est-à-dire sans doute d'un descendant de Nahus (cf. l'emploi identique de *Manu* et de *Manus*) que le soleil et la lune sont invoqués au vers X, 92, 12 (si l'on admet la correction très vraisemblable de M. Roth (*çami nahusho*). C'est encore un Nahus dont les libéralités sont célébrées par l'auteur de l'hymne I, 122 (vers 8; 10 et 11), et c'est sans doute par allusion à la magnificence de cette race ou de son chef, qu'Indra est appelé plus Nahus qu'un Nahus ou que Nahus, X, 49, 8, peut-être même reçoit purement et simplement le nom de Nahus, VI, 26, 7. La piété d'un Nahusha est également louée dans le vers VIII, 46, 27 à Vâyu. Peut-être donc le vers X, 99, 7 doit-il être entendu en ce sens qu'Indra a brisé les forteresses du Dasyu, « pour Nahus » de même qu'il a lancé sa flèche sur l'ennemi « pour Manus » (voir I, p. 70, note 1). Les « races de Nahus » ne paraissent pas être non plus des races ennemies au vers 16 de l'hymne à Indra, I, 100. Il en est autrement il est vrai dans d'autres formules adressées au même dieu, VI, 46, 7; VIII, 6, 24, ou à Agni, VII, 6, 5. Au vers VIII, 8, 3, cf. V, 74, 3, la race des Nahus paraît être au moins une tribu autre que celle du suppliant. Mais on sait que les Âryas étaient souvent en guerre entre eux. Il est donc permis de croire qu'au vers VI, 22, 10, après la formule connue « les ennemis Dâsas et Âryas », le mot *nâhusha* désigne certaines tribus particulières des Âryas, celles par exemple que nous avons vues opposées dans plusieurs passages aux peuples nés de Manus. Les hymnes connaissent aussi déjà le nom d'un personnage de la famille de Nahus, Yayâti, dont les dieux ont visité le sacrifice, X, 63, 1, et que le vers I, 31, 17 comprend avec Manus et Angiras parmi les premiers prêtres d'Agni.

l'homme, ou de l'Arya, sont désignés par d'autres mots, particulièrement par le mot *vritra*, I, 52, 8 ; 165, 8 ; II, 19, 4 ; V, 29, 7, dont nous connaissons aussi la double application, ou encore par le nom d'Ahi, V, 29, 3, qui n'est donné qu'au démon. Indra[1] a frappé tous ces ennemis pour son protégé[2], I, 130, 8; 175, 3; II, 20, 6; V, 30, 7 ; VIII, 87, 6; X, 49, 7; 73, 7, cf. Vâl. 1, 8, ou, avec lui, I, 130, 9, et il a ainsi pour lui conquis les vaches, V, 29, 3, les eaux, V, 31, 6, fait couler les eaux, I, 130, 5; II, 20, 7, cf. I, 52, 8, et briller le jour, III, 34, 4, après avoir bu le Soma, V, 29, 3, qu'il lui offre. Il lui a fait traverser les rivières, I, 165, 8, cf. X, 49, 9, ce qui peut s'entendre des rivières célestes aussi bien que des rivières terrestres [3], puisque, au vers X, 104, 8, nous voyons qu'il a trouvé un passage à travers les *quatre-vingt-dix neuf* rivières, non seulement pour Manus (ou pour l'homme), mais encore *pour les dieux*. Au vers V, 29, 7, les trois étangs de Manus, où Indra boit le breuvage sacré pour tuer Vritra, sont compris dans la description d'un sacrifice mythique, cf. 8. Quand le nom de Manu est accompagné du titre de « père », I, 80, 16, on ne peut contester qu'il désigne l'ancêtre mythique; or, cet ancêtre est l'un de ceux qui ont donné le modèle de la prière adressée à Indra par les prêtres actuels, *ibid.* Il n'est pas douteux non plus que le mot *manu* soit nom propre aux vers Vâl. 3, 1; 4, 1, où il figure dans des énumérations de personnages chez lesquels Indra a bu le Soma.

La seconde de ces énumérations comprend, avec le nom de Manu, celui de Vivasvat, autre représentant d'Agni [4]. Ailleurs encore, Vivasvat joue le rôle d'un prêtre favori d'Indra [5]. Le dieu « s'enivre » de sa prière, VIII, 6, 39, et il a déposé chez lui un trésor, II, 13, 6. C'est avec « les dix », apparemment avec les dix doigts de Vivasvat, conçu comme préparateur mythique du Soma, en même temps qu'avec un triple marteau, qu'Indra a secoué l'outre ou la cuve « du ciel », VIII, 61, 8, sans doute pour épancher les trésors

1. Naturellement d'autres dieux encore sont les protecteurs de Manu ou du Manus, Agni, I, 31, 4, Soma, IX, 92, 5, les Maruts, I, 166, 13, les Açvins, I, 112, 16 et 18; VIII, 22, 6, Vishnu, VI, 49, 13, les dieux en général, VI, 21, 11 ; VII, 91, 1 ; VIII, 27, 4 ; 14 : 21.
2. Sur X, 99, 7, voir I, p. 70, note 1.
3. Voir plus bas, p. 357.
4. Voir I, p. 86-88.
5. Et des Açvins, I, 46, 13.

qu'elle contenait. Le « combat de Vivasvat », IX, 66, 8, est probablement celui qu'il a livré en compagnie d'Indra [1].

§ IV — Trita Âptya.

Voici un protégé d'Indra dont personne ne contestera le caractère mythique. Trita, qui reçoit souvent l'épithète *âptya* « humide », I, 105, 9; VIII, 12, 16; 47, 13-15, devenue comme son second nom, V, 41, 9, cf. 10; VIII, 47, 17, cf. 13-16; X, 8, 8, cf. 7 et 8, est même invoqué comme un dieu, V, 41, 9, et compris dans les énumérations des hymnes aux Viçve Devâs, II, 31, 6; V, 41, 4; X, 64, 3. A ce titre, nous aurions pu le réserver pour la troisième partie, où nous aurons à étudier d'autres personnages divins qui, comme lui, ont avec le dieu guerrier des relations analogues à celles des sacrificateurs humains. Mais la place qu'il occupe dans le panthéon védique est très inférieure à celle qu'y tiennent Vishnu, les Ribhus, les Maruts. Il ne méritait donc guère l'honneur d'un chapitre spécial. En revanche, il figurera à l'un des premiers rangs dans celui-ci, comme l'une des épreuves les plus nettes du type dont nous étudions, à travers diverses légendes, les traits, toujours semblables, mais souvent plus ou moins effacés.

Dans la plupart des autres personnages, c'est le caractère d'ancien sacrificateur qui domine et s'impose, tandis que celui de représentant du feu ou du breuvage sacré est moins accusé. Ici, au contraire, ce qu'il importera d'établir, c'est que Trita, tout dieu qu'il est, n'agit que par le sacrifice, et qu'il est, au moins dans certaines formules, subordonné à d'autres dieux, et particulièrement à Indra.

Constatons d'abord qu'Agni reçoit le nom de Trita, sous sa forme de feu céleste, et de feu céleste caché, « renfermé dans une matrice » d'où il sort pour descendre chez les hommes, X, 46, 6. C'est sans doute aussi dans cette matrice qu'Agni-Trita est « atteint » par des sacrificateurs probablement mythiques, X, 115, 4. Dans d'autres formules, Trita paraît identifié au Soma céleste et caché. Dire de Soma qu'il « engendre l'essence de Trita », IX, 86, 20, c'est vraisemblable-

1. Cf. le « combat de Yama » qu'on s'attendait à voir mentionné dans un hymne au dieu guerrier plutôt que dans un hymne aux Açvins, I, 116, 2.

ment la même chose que de dire qu'il « conquiert » ou « annonce » sa troisième et sa quatrième essence à lui-même, IX, 96, 18-19 [1]. Car on dit aussi, en substituant à Trita-Soma une troupe de Tritas, gardiens ou préparateurs du Soma, que Soma a trouvé chez eux, dans les espaces du ciel, « la triple ambroisie cachée », VI, 44, 23. Identifier Trita au cheval du sacrifice, I, 163, 3, c'est l'identifier au Soma que ce cheval représente [2]. Le nom de Trita paraît même être au vers II, 11, 20, directement appliqué au Soma dont Indra s'est enivré pour combattre le démon Arbuda. Enfin le Trita que les Maruts « traient » pour s'en faire une arme contre l'ennemi du chantre, II, 34, 10, ne peut être aussi que le Soma qu'ils font couler dans leur sacrifice céleste.

C'est évidemment en tant qu'identique à Agni et à Soma que Trita reçoit l'épithète *àptya* « humide ». Cette qualification l'assimile à Apâ*m* Napât « le fils des eaux » [3]; et en effet, comme Apâ*m* Napât, il représente particulièrement l'éclair : le Trita qui mugit quand les Maruts font couler les eaux et briller l'éclair, V, 54, 2, ne peut être que l'éclair lui-même, assimilé à un taureau dont le mugissement est le tonnerre. Le nom même de Trita, quelle qu'en puisse être l'origine réelle [4], a certainement été pris dans le sens de « troisième », puisqu'il est, au vers VIII, 47, 16, opposé à un Dvita « deuxième » [5]. Ce nom de Dvita ne se retrouve qu'une seule autre fois dans le *R*ig-Veda, au vers V, 18, 2, et il y semble désigner Agni [6]. En tout cas, les noms de Trita et de Dvita s'expliquent naturellement par le mythe fondamental des trois formes d'Agni et de Soma, et le nom de Trita en particulier, joint à celui d'Aptya, devait nécessairement suggérer aux *R*ishis l'idée de la troisième forme du feu ou du breuvage sacré, cachée dans les eaux du ciel. Le passage où le nom de Dvita est ajouté à celui de Trita, VIII, 47, 13-17,

1. Voir plus haut, p. 125, et pour le rapport du nom de Trita avec la *troisième* forme de Soma, ci-dessous, même page.
2. I, p. 272.
3. Voir p. 17 et p. 36.
4. Nous évitons de nous prononcer sur les rapprochements de noms appartenant à d'autres langues. Dans la langue védique même, il ne nous paraît pas certain que le nom du Traitana qui tranche la tête au démon, I, 158, 5, ait la même origine que celui de Trita.
5. A Trita et à Dvita, on a encore ajouté plus tard un Ekata. Voir Böhtl. et Roth, *s. v.*
6. C'est l'opinion de M. Grassmann dans son *Wœrterbuch.*

est une sorte d'incantation par laquelle on envoie le mal à Dvita, et surtout à Trita, c'est-à-dire le plus loin possible, au delà de la terre et même des limites du monde visible. Le « troisième » en effet, c'est le plus éloigné, celui qui habite, non seulement le ciel, V, 41, 4, mais la partie la plus mystérieuse du ciel, et qui par suite aussi connaît tous les mystères, en particulier celui de l'origine céleste de la race humaine, I, 105, 9.

Les personnages représentant Agni ou Soma deviennent aisément, dans la mythologie védique, des prêtres qui ont trouvé le feu ou le breuvage, allumé l'un et pressuré l'autre [1]. On ne s'étonnera pas que Trita ait aussi subi cette transformation. Et en effet, nous lisons au vers X, 46, 3, que Trita, après avoir bien cherché, a trouvé Agni « sur la tête de la vache », et au vers V, 9, 5, qu'il attise Agni dans le ciel. Trita est encore un préparateur, et un préparateur céleste du Soma. A supposer que « les jeunes femmes de Trita qui mettent en mouvement le Soma à l'aide des pierres », IX, 32, 2; 38, 2, soient les doigts d'un sacrificateur réel, cette expression ne s'expliquerait que par une allusion à un prêtre divin que le prêtre mortel prend pour modèle. Mais les hymnes où elles se rencontrent renfermant d'autres traits (IX, 32, 4; 38, 5) qui ne peuvent s'appliquer qu'au Soma céleste, il est plus naturel de la prendre au sens propre. Trita figure, comme préparateur du Soma, tantôt à côté de dieux proprement dits, comme Vish*n*u et les Maruts, VIII, 12, 16, IX, 34, 4 et 5, tantôt à côté de sacrificateurs mythiques comme Manu, Vivasvat et Ayu, Vâl. 4, 1. Le Soma qui, en se purifiant « sur le plateau de Trita », a fait briller le soleil, IX, 37, 4, traverse les espaces du ciel, *ibid.*, 3 : le « plateau » de Trita n'est donc autre chose que le ciel même. C'est même le ciel invisible : car la place que le Soma occupe, quand il est sous le pressoir de Trita, est « cachée », IX, 102, 2, cf. 3.

Au vers V, 41, 10, Trita est opposé, en qualité de prêtre céleste, à celui qui loue « le fœtus du mâle terrestre » [2]. Le personnage « loué » par Trita est Apâ*m* Napât, c'est-à-dire qu'à remonter aux origines du mythe, il ne diffère pas de Trita lui-même. C'est ainsi encore que Trita, que nous avons

1. Voir I, p. 44 et suiv. et *passim*.
2. Voir plus haut, p. 18.

vu identifié au cheval du sacrifice représentant Soma, I, 163, 3, est en même temps celui qui a attelé ce cheval, *ibid.*, 2. On peut donc croire, quand on le voit tour à tour « entretenant Varu*n*a dans la mer », IX, 95, 4, et identifié à Varu*n*a, VIII, 41, 6, que dans l'une et l'autre formule, Varu*n*a représente aussi le Soma céleste [1], opposé peut-être dans la première au Soma terrestre.

Le Soma préparé par Trita est destiné à Indra, VIII, 12, 16. Il est accompagné d'une prière, Vâl. 4, 1, comme celui des sacrificateurs mortels, et c'est ainsi que Trita, tout dieu qu'il est, en vient à se perdre dans la foule des protégés du dieu guerrier. Celui-ci a, pour lui, comme pour tant d'autres, « fait sortir les vaches du sein d'Ahi », X, 48, 2. Ailleurs, c'est B*r*ihaspati qui est invoqué par Trita, tombé dans une fosse, I, 105, 17, comme certains favoris des Açvins que nous étudierons plus tard. Bref, le personnage mythique représentant Agni ou Soma semble parfois se réduire à celui d'un simple prêtre qui n'a sur les autres que l'avantage d'une ancienneté et d'une célébrité plus grandes, et auquel ceux-ci se comparent dans l'exercice de leurs fonctions sacrées, II, 34, 14.

Trita a un ennemi particulier, le fils de Tvash*tr*i, Viçvarûpa, qu'Indra lui soumet, II, 11, 19. Ce fils de Tvash*tr*i paraît représenter aussi le Soma, mais un Soma prenant, comme il arrive souvent aux formes cachées, soit du breuvage, soit du feu, un caractère démoniaque [2].

Aux vers X, 8, 7-8, c'est Trita lui-même, Trita envoyé par Indra, *indreshita*h, qui combat le fils de Tvash*tr*i, le frappe et lui tranche sans doute ses trois têtes comme le le fait Indra, *ibid.*, 9, et en tout cas, comme Indra, *ibid.*, délivre les vaches prisonnières. Ailleurs, nous lisons que Trita a, par la force du breuvage sacré, mis en pièces V*r*itra, I, 187, 1. Les Maruts aident Trita combattant, VIII, 7, 24, comme nous verrons qu'ils aident Indra. Enfin Trita est si bien connu pour briser les forteresses les plus solides, qu'on lui compare ceux qui accomplissent des exploits de ce genre, et non seulement les protégés d'Indra (et d'Agni), V, 86, 1, mais Indra lui-même, I, 52, 5. On ne s'étonnera pas après cela que l'auteur du vers X, 120, 6, ne trouve rien de mieux

1. Voir III, p. 130 et suiv.
2. Voir III, p. 63, note 1.

pour louer Indra que de l'appeler d'un nom qui n'est ailleurs appliqué qu'à Trita, le plus puissant *Â*ptya des *Â*ptyas.

Mais Trita, dans ses exploits guerriers, garde toujours son rôle de sacrificateur. Les armes qu'il dirige contre le fils de Tvash*tri*, X, 8, 7-8, reçoivent l'épithète *pitryâni* « venant du père » ou « des pères ». Dans le premier sens, cette épithète s'expliquerait par le commencement du vers 7 : Trita, tombé dans la fosse comme plus haut, a « cherché la prière du père suprême », c'est-à-dire apparemment la formule la plus efficace. Les armes du père qu'il emploie quand une fois il les « connaît » ne différeraient pas de cette prière. La question d'ailleurs est de peu d'importance. Les armes « des pères », s'il faut entendre ainsi le mot en litige, seront aussi des prières, les prières des ancêtres. L'épithète *jâmi* « sœurs » convient également bien aux prières, sœurs entre elles, et sœurs des dieux[1]. Je traduirais donc hardiment l'expression *jâmi bruvâna âyudhâni* : « parlant, prononçant les armes sœurs ». Au vers X, 99, 6, l'ennemi de Trita est appelé le sanglier[2], et c'est encore avec la prière, avec une prière à pointe de fer[3], que le protégé d'Indra « accru de la force du dieu[4] », l'a frappé.

Ainsi Trita, qui était certainement un dieu, n'en est pas moins devenu un prêtre, favori d'Indra. C'est une raison de supposer que beaucoup de protégés du dieu guerrier peuvent bien n'être, comme lui, que des personnages mythiques. Cette hypothèse a été vérifiée déjà pour plusieurs d'entre eux. Nous croyons pouvoir la vérifier pour d'autres encore.

§ V. — Etaça.

L'idée première du mythe d'Etaça est très simple. Dans tous les textes qui en font mention, il s'agit d'une action, directe ou indirecte, exercée par Etaça sur le cours du soleil, et particulièrement sur le lever de cet astre. Ce qui est intéressant, c'est la double forme sous laquelle ils expriment cette action.

1. Cf. p. 9.
2. Ce sanglier ne diffère sans doute pas du démon, mentionné dans la première partie du vers, qui est tricéphale comme Tvâsh*tra*.
3. Voir I, p. VII en note.
4. Ou de la force du Soma, si la divinité célébrée dans l'hymne était, comme on pourrait le supposer, non pas Indra, mais Soma. Cf. I, 187, 1.

Citons d'abord ceux qui rangent Etaça parmi les protégés d'Indra, I, 54; 6; Vâl. 2, 9. Indra l'a aidé dans un combat, *ibid.*, resté célèbre, VI, 15, 5. Etaça a pressé le Soma, et Indra l'a aidé à conquérir le soleil, et les beaux chevaux dont le soleil est le prototype mythique, 1, 61, 15. Pour Etaça [1], Indra a retourné, sens devant derrière, les Harits ou cavales du soleil, V, 29, 5, c'est-à-dire qu'il a, pendant la nuit, ramené le soleil de l'occident à l'orient, cf. I, 115, 5 et X, 37, 3.

Mais, d'autre part, le nom d'Etaça désigne aussi les chevaux, VII, 62, 2; X, 49, 7, ou un cheval unique, VII, 66, 14, du soleil [2], cf. VIII, 6, 38, qu'Indra frappe pour le faire avancer, VIII, 1, 11, et particulièrement, quoique les *R*ishis connaissent un Etaça « diurne », *ahanya*, I, 168, 5, les chevaux qui, la nuit, ramènent l'astre en sens inverse, X, 37, 3, le cheval qui fait retourner la roue solaire, VII, 63, 2. Etaça traîne la roue, quand Indra, pendant la nuit, retourne sens devant derrière le char du soleil, V, 31, 11. Il semble, en qualité de cheval nocturne, opposé aux Harits [3], quoique celles-ci, comme on l'a vu tout à l'heure, traînent aussi quelquefois le soleil de l'occident à l'orient, cf. I, 115, 5. C'est ainsi du moins que je suis tenté d'expliquer le vers I, 121, 13, où, sinon Etaça lui-même, du moins un substitut d'Etaça, sur lequel nous reviendrons bientôt, est représenté traînant la roue quand Indra a arrêté les Harits, cf. X, 92, 8. En revanche, j'interpréterais le vers IV, 17, 14 en ce sens que le matin, au moment où il dirige la roue du soleil d'orient en occident, Indra arrête Etaça.

Ainsi Etaça est tour à tour un sacrificateur qui lutte avec Indra pour la conquête du soleil, et un cheval à qui le même dieu fait traîner le soleil pendant la nuit pour qu'il se lève le matin à l'orient. Car il est certain que le cheval et le sacrificateur ne font qu'un [4]. L'identité du résultat,

1. Le locatif peut remplacer le datif dans les formules de ce genre. Cf. IV, 31, 4. Il est beaucoup plus hardi de construire *etaçe* avec *upardh*, comme on le fait généralement.

2. Cf. le mot *etagva*, appliqué aussi aux chevaux du soleil, I, 115, 3.

3. Les deux attelages sont simplement mentionnés l'un après l'autre aux vers VII, 66, 14-15 et IX, 63, 8-9.

4. Le nom d'Etaça est accentué, tantôt sur la première, tantôt sur la troisième syllabe. Mais cette variation d'accent ne correspond pas à la diversité de ses emplois.

qui est toujours le lever du soleil, jointe à l'identité des noms, ne permet pas de douter de l'équivalence des mythes. L'Etaça, pour qui Indra ramène les cavales du soleil à l'orient, ne diffère pas à l'origine de l'Etaça qui revient lui-même à l'orient traînant la roue du soleil. Dans l'un des textes mêmes où Etaça figure parmi les favoris d'Indra, I, 54, 6, le rapprochement du mot *ratha* « char » rappelle la conception qui fait d'Etaça un cheval. D'un autre côté, les vers I, 121, 13 et V, 31, 11 ne disent pas littéralement qu'Etaça « a traîné » mais seulement qu'il a « amené », *bharat*, la roue du soleil, ce qui pourrait s'entendre d'un être de forme humaine, aussi bien que d'un cheval. Dans un passage qui n'a pas encore été cité, le soleil « amené » ou plutôt « apporté » par Etaça au dieu Indra qui le fait apparaître au mortel pieux, n'est même plus représenté comme une roue ; il est seulement appelé la « richesse » qui cache « le mal », II, 19, 5, c'est-à-dire peut-être les ténèbres, cf. VII, 80, 2, et comparé à un héritage. Ici, aucun détail n'éveille l'idée d'un cheval. Même observation sur le vers IV, 30, 6, portant que, lorsque Indra a fait apparaître le soleil au mortel, il a aidé Etaça de son pouvoir. Ces formules forment comme la transition entre celles qui font expressément d'Etaça, soit un cheval du soleil, soit un sacrificateur allié d'Indra.

Il ne semble d'ailleurs pas difficile de concilier ces deux conceptions si différentes du rôle d'Etaça. Un sacrificateur allié d'Indra peut représenter, soit le feu, soit aussi, comme nous venons de le voir par le mythe de Trita, le breuvage sacré. D'autre part, Soma prend souvent la forme d'un cheval. Nous avons vu qu'il est identifié particulièrement aux chevaux d'Indra, et précisément le nom d'Etaça est aussi donné aux deux Haris du dieu guerrier, VIII, 59, 7 [1]. Il a très bien pu de même fournir un cheval au soleil. C'était là encore une expression, parfaitement conforme à l'esprit de la mythologie védique, de l'action que Soma exerce sur les phénomènes lumineux. Quand on voit par exemple les hymnes de louange nommés avec les Etaças comme faisant lever le soleil, VII, 62, 2, pourquoi les Etaças ne représenteraient-ils pas là les Somas ? Au vers I, 121, 13, le substitut d'Etaça dont il a été parlé plus haut, celui qui a « amené la roue comme Etaça », paraît

1. En même temps que celui d'*etagva*, cf. VII. 70, 2. Voir ci-dessus. p. 331, note 2.

bien être le Soma que le vers précédent a appelé « la foudre enivrante donnée à Indra par Kàvya Uçanâ ». Dans d'autres formules, Soma paraît être, non seulement comparé à Etaça, IX, 16, 1; 108, 2, mais nommé lui-même de ce nom, IX, 64, 19. On dit aussi qu'il a attelé Etaça, IX, 63, 8. Mais ne l'avons-nous pas vu également atteler les chevaux d'Indra, bien qu'il soit ailleurs considéré lui-même comme la monture ou l'attelage du dieu ? Quelque valeur enfin qu'on attache à nos dernières citations, il est du moins certain qu'Etaça ne peut être un personnage réel, et probable qu'il a une origine analogue à celle des autres sacrificateurs mythiques, de Trita par exemple.

Remarquons en terminant que le nom d'Etaça est aussi donné à Savit*r*i, V, 81, 3, c'est-à-dire à un dieu qui préside au cours du soleil, et qui est quelquefois identifié avec l'astre lui-même, et à Brahma*n*as pati « le maître de la prière », X, 53, 9. Ces faits ne peuvent que confirmer ce que nous avons dit de la signification solaire du mythe, et du caractère sacerdotal d'Etaça.

§ VI. — Kutsa, ennemi de Çushna.

Les ennemis soumis à Kutsa sont une fois nommés Smadibha et Tugra, X, 49, 4, et Indra combat quelquefois pour lui les dieux mêmes, IV, 30, 2-5, et particulièrement Gandharva, VIII, 1, 11. Mais son ennemi ordinaire est Çush*n*a, et nous commencerons par déterminer le caractère de ce personnage.

Je ne crois pas que le nom de Çush*n*a signifie « desséchant », comme l'entend M. Grassmann. Il me paraît avoir plutôt le sens de « soufflant, respirant bruyamment », comme l'épithète *çvasana*[1] qui l'accompagne au vers I, 54, 5. Çush*n*a n'en restera pas moins un démon de la sécheresse; mais ce point demande encore une explication. Selon moi, l'épithète *açusha* « dévorant » qui lui est presque exclusivement consacrée[2] ne fait pas allusion, comme on l'a cru[3], à l'ardeur

1. Cf. encore les nombreuses applications de la racine *çvas*, aux démons. Grassmann, *Wœrterbuch*, *s. v.* M. Roth donne aussi au mot *çushna* le sens de « siffleur ».
2. Grassmann, *s. v.*
3. Voir Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers*.

dévorante du soleil d'été. J'ai déjà plusieurs fois constaté que l'idée d'une action malfaisante du soleil paraissait à peu près étrangère à la mythologie védique. L'épithète en question, comme le nom déjà étudié du démon Jigarti[1], peut s'expliquer très bien par l'analogie des formules qui nous montrent les eaux « avalées » par Ahi, IV, 17, 1 ; X, 111, 9. Le démon Çushna (car c'est bien un ennemi mythique, et il suffirait pour le prouver de l'épithète *çringin* « cornu », I, 33, 12,) sera simplement une forme nouvelle du démon voleur des eaux. Et en effet, nous lisons au vers Vâl, 3, 8, qu'Indra s'est emparé par la force du réservoir des eaux en frappant Çushna avec fracas, au vers I, 51, 11, qu'il a répandu les eaux par torrents en brisant les solides forteresses de Çushna. La forteresse de Çushna brisée par Indra (cf. encore IV, 30, 13), quand elle reçoit la qualification de « mobile », VIII, 1, 28, ne peut désigner que le nuage. Il s'agit aussi de la conquête des eaux célestes aux vers VIII, 40, 10 et 11, où nous voyons Indra briser les « œufs » de Çushna, c'est-à-dire détruire sa « nombreuse postérité », X, 61, 13, cf. X, 22, 11 : c'est ainsi qu'il y a toute une troupe de serpents dont Ahi-Vritra n'est que le premier-né, I, 32, 4, cf. 5. Le nom de Kuyava « qui cause la mauvaise récolte », s'il désigne le même personnage que celui de Çushna auquel il est joint le plus souvent[2], II, 19, 6 ; IV, 16, 12 ; VI, 31, 3 ; VII, 19, 2, convient très bien au démon qui retient les eaux du ciel.

L'action de Çushna n'est d'ailleurs sans doute, pas plus que celle de Vritra, bornée aux phénomènes météorologiques. Ce qu'il retient caché, et ce qu'Indra découvre, X, 61, 13, ne sera pas toujours la pluie. Le combat que lui livre le dieu guerrier, I, 11, 7; 54, 5; 101, 2; II, 14, 5; III, 31, 8; V, 32, 4; VI, 18, 8; 20, 4; VIII, 6, 14; X, 22, 7 et 14; 111, 5, et à la suite duquel il est « lié », I, 56, 3, comme Vritra « l'enveloppeur » était à son tour « enveloppé », peut être une représentation du lever du jour aussi bien que de l'orage. Les vaches, prix de la victoire, VIII, 85, 17, peuvent être les aurores aussi bien que les eaux. Nous verrons tout à l'heure, dans les formules où le mythe se complète par

1. Ci-dessus, p. 222.

2. Il ne se rencontre seul qu'au vers I, 104, 3. Mais au vers I, 103, 8, les noms de Çushna et de Kuyava sont séparés par celui de Pipru. Ces différents textes semblent nous faire assister à une analyse et à une synthèse successives du personnage du démon, toujours le même au fond sous ses noms divers.

l'intervention de Kutsa, que le résultat du combat est souvent la conquête du soleil. Il est vrai, et nous avons eu déjà l'occasion de faire cette observation[1], que la conquête du soleil peut s'expliquer par les phénomènes de l'orage. En fait, Indra est prié, au vers I, 121, 10, de frapper Çush*n*a « avant que le soleil disparaisse dans l'obscurité », c'est-à-dire sans doute derrière la nuée. Mais on dit aussi qu'Indra a frappé Çush*n*a pour Kutsa « au point du jour », IV, 16, 12, cf. V, 31, 7, et dans un autre passage où Çush*n*a, il est vrai, n'est pas expressément désigné comme l'un des « serpents » vaincus par Indra, mais où figure Kutsa, son ennemi ordinaire, le dieu guerrier conquiert pour celui-ci les aurores en même temps que les eaux, X, 138, 1.

Le mot *kutsa* est employé au pluriel dans un passage où il désigne des chantres qui adressent un hymne à Indra, VII, 25, 5. On peut conclure de là que Kutsa a été considéré comme l'ancêtre d'une famille sacerdotale, à laquelle appartenait aussi sans doute un personnage appelé, au vers X, 105, 11, le fils de Kutsa, et le « veau » de Kutsa, qu'Indra a secouru dans le combat contre le Dasyu. Il est lui-même appelé un *R*ishi, I, 106, 6. On peut interpréter dans le sens de « sacrificateur » l'épithète *kritvan* qui lui est donnée au vers VIII, 24, 25, d'après lequel Indra a frappé pour lui un ennemi non désigné, mais qui ne peut guère être que Çush*n*a. Enfin, dans un autre passage où ennemi ordinaire de Kutsa est expressément nommé, le favori d'Indra reçoit l'épithète *dâçvâms*, VI, 26, 3, qui en fait décidément un pieux serviteur du dieu.

Mais si Kutsa est un sacrificateur, c'est un sacrificateur mythique. L'ennemi de Çush*n*a n'est pas plus un personnage réel que Çush*n*a lui-même. En effet, il n'est pas dit seulement qu'Indra a frappé Çush*n*a pour Kutsa, I, 63, 3; 121, 9; IV, 16, 12; VI, 26, 3, qu'il a aidé Kutsa dans les combats contre Çush*n*a, I, 51, 6, cf. X, 49, 3, qu'il l'a aidé en l'exauçant dans le combat et lui a soumis Çush*n*a, VII, 19, 2, cf. X, 99, 9. D'autres formules nous montrent Kutsa, dans son combat contre Çush*n*a, monté sur le char même d'Indra, V, 29, 9, cf. X, 29, 2, qui le mène avec lui, V, 31, 7 et 8, cf. I, 174, 5; VIII, 1, 11, et le prend pour cocher, II, 19, 6; VI, 20, 5. Au vers V, 31, 9, Indra et Kutsa sont, non seu-

?. 190.

lement portés sur un même char, mais invoqués ensemble, et on peut interpréter aussi comme une double invocation le passage où Indra est prié de combattre Çushna avec Kutsa, VI, 31, 3. Le couple d'Indra et Kutsa offre, en somme, une grande analogie avec ceux d'Indra et Agni et d'Indra et Soma. D'après le vers IV, 16, 10, Indra et Kutsa, montés sur le même char, cf. 11, sont « semblables », et la femme « connaissant la loi » qui « cherche à les distinguer », *ibid.*, rappelle la prière, mère des deux jumeaux, particulièrement d'Indra et Agni[1], et surtout la prière qui, sous le nom d'Indrânî, est l'épouse commune d'Indra et de Vrishâkapi représentant Soma[2]. Au vers V, 29, 9, Kutsa, associé avec les dieux à l'exploit d'Indra, est sans doute le Soma ou le feu de ces sacrificateurs divins, cf. 7 et 8.

L'identité de Kutsa avec Agni ou Soma, déjà suggérée par son caractère de sacrificateur et d'ancêtre mythique, semble de plus confirmée par des arguments directs. Il est au vers I, 63, 3, appelé à la fois « brillant » et « jeune », comme Agni. Son nom est plusieurs fois accompagné du patronymique *ârjuneya*, I, 112, 23; IV, 26, 1; VII, 19, 2; VIII, 1, 11 : or, Arjuna, dont le nom signifie « brillant », et sert d'épithète, tantôt à la foudre, III, 44, 5, tantôt à l'aurore, I, 49, 3, et au jour, VI, 9, 1, ne peut être qu'un personnage de nature lumineuse et ignée, et les fils des personnages mythologiques sont souvent identiques à leur père. Enfin, au vers I, 175, 4, Kutsa paraît être le trait même qu'Indra lance contre Çushna, c'est-à-dire probablement l'éclair, forme céleste d'Agni et de Soma. L'auteur du vers IV, 16, 12, en même temps qu'il rappelle la victoire remportée par Indra sur Çushna dans l'intérêt de Kutsa, le prie de briser les Dasyus avec une arme désignée, non plus par le nom même de Kutsa, mais par un dérivé de ce nom. Peut-être le mot *kutsya* désigne-t-il ici la foudre présentée à Indra par Kutsa. C'est ainsi que Soma, tantôt aiguise la foudre d'Indra, tantôt est identifié lui-même à la foudre.

Kutsa peut d'ailleurs représenter aussi l'autre forme céleste d'Agni et de Soma, c'est-à-dire le soleil. Dans un assez grand nombre de passages, le résultat du combat livré par Indra à Çushna, dans l'intérêt et avec le concours de Kutsa,

1. Voir plus haut, p. 297.
2. Voir plus haut, p. 270-272.

est la conquête, ou, selon l'expression des vers I, 175, 4; VI, 31, 3, cf. IV, 30, 4, « le vol » du soleil, qu'Indra fait avancer, V, 29, 9 et 10, ou est prié de faire avancer, IV, 16, 12, cf. I, 174, 5, dans l'espace visible. Il est permis de supposer que c'est aussi le soleil qui est désigné par le mot Viçvâyu « ce qui est commun à toutes les races » aux vers IV, 28, 2 et VI, 20,5, dans la formule « ce qui est commun à toutes les races a été dérobé au démon » ; dans les mêmes vers, en effet, nous lisons qu'Indra, avec Kutsa pour allié, a abaissé la roue du soleil qui était sur un plateau élevé (sans doute dans le monde invisible), qu'il a aidé son cocher Kutsa dans la conquête du soleil. Or, ce même mot Viçvâyu paraît remplacer le nom de Kutsa au vers X, 22, 14 : « Tu as frappé Çushna pour Viçvâyu. » C'est ainsi que l'Agni céleste, et particulièrement l'Agni solaire est désigné par le nom de Vaiçvânara[1]. Il se pourrait donc qu'au vers V, 29, 10, les deux exploits d'Indra, qui consistent l'un à lancer en avant la roue du soleil, l'autre à ouvrir l'espace à Kutsa pour qu'il y marche, n'en fissent en réalité qu'un seul. C'est sans doute aussi le soleil que Kutsa représente quand le dieu l'emmène en fouettant le coursier solaire Etaça[2], VIII, 1, 11.

Comme plusieurs protégés des Açvins dans lesquels nous reconnaîtrons pareillement des personnifications du soleil ou de l'éclair, Kutsa est, au vers I, 106, 6, plongé dans une fosse, d'où il appelle Indra à son secours[3].

Nous n'avons pas épuisé la série des traits variés dont se compose la figure complexe de Kutsa. Ce sacrificateur, ce compagnon qu'Indra protège et qu'il aime, I, 33, 14, devient quelquefois son ennemi. Il est vaincu par Indra, en compagnie d'Âyu et d'Atithigva, II, 14, 7 ; Vâl, 5, 2. Les vers I, 53, 10; VI, 18, 13, nomment même un personnage en faveur duquel Indra a remporté cette triple victoire : c'est le jeune roi Tûrvayâna. Cependant le caractère mythique de Kutsa et d'Âyu[4] est trop bien établi pour que la contradiction des passages qui les présentent comme des amis d'Indra et de ceux où ils figurent comme les ennemis du dieu guerrier puisse être expliquée historiquement, par les

1. Voir plus haut, p. 155.
2. Voir le paragraphe précédent.
3. Les Açvins eux-mêmes viennent aussi en aide à Kutsa, I, 112, 9 et 23, cf. X, 40, 6.
4. Nous reviendrons sur Atithigva, p. 344.

destinées changeantes de ces personnages et par leurs rapports amicaux ou hostiles avec les auteurs des différents hymnes où ils sont nommés. Nous avons indiqué à l'avance la solution de cette difficulté. Kutsa, comme *A*yu [1], et, nous pouvons ajouter, comme Atithigva, a le caractère équivoque qui appartient surtout au père, au gardien avare d'Agni ou de Soma, mais que prennent aussi quelquefois Agni et Soma eux-mêmes, en tant qu'ils sont cachés ou dérobés aux regards des hommes. Entre la conception qui fait du feu céleste un allié, et celle qui fait de lui un ennemi d'Indra, s'en place une autre d'après laquelle il est le butin de la victoire. On pourrait interpréter en ce sens le vers I, 53, 10, portant seulement que Kutsa, Atithigva et *A*yu ont été soumis à Tûrvayâ*n*a. C'est ainsi encore qu'au vers IV, 26, 1, le personnage qui s'identifie à divers *R*ishis mythiques et s'attribue les œuvres d'Indra dit qu'il s'empare de Kutsa *A*rjuneya [2].

§ VII. — Uçanâ Kâvya

Le nom d'Uçanâ se rencontre dans les hymnes, tantôt seul, I, 51, 10; 130, 9; IV, 16, 2; 26, 1; V, 29, 9; 31, 8; 34, 2; VIII, 7, 26; IX, 87, 3; 97, 7; X, 22, 6; 40, 7 [3], tantôt accompagné du nom de Kâvya, I, 51, 11, 83, 5; 121, 12; VI, 20, 11; VIII, 23, 17. On pourrait, il est vrai, être tenté de croire que ce mot, dont le sens étymologique doit être « fils du sage » ou « ayant les qualités d'un sage », est un simple adjectif, jouant, dans les formules qui concernent Uçanâ, à peu près le même rôle que l'épithète *kavi* « sage » dont le nom d'Uçanâ est accompagné aux vers I, 130, 9 et IV, 26, 1, ou que le mot *kâvya* [4] « sagesse », dont il est rapproché

1. Pour *A*yu, cf, encore le vers II, 32, 2.
2. Ailleurs. X, 38, 5, Indra est invité à se débarrasser de Kutsa, comme si Kutsa était là décidément confondu avec le père qui retient Indra. Cf. III, p. 59. Mais voir aussi plus haut, p. 272, note 3.
3. Je suis d'accord avec M. Ludwig pour prendre le mot *uçanâ* comme nom propre dans tous ses emplois. M. Grassmann lui-même a, dans sa traduction, renoncé pour le vers V, 29, 9, à faire de ce mot un adverbe, comme il le proposait dans son dictionnaire, et pour ce passage, et pour plusieurs autres où il a maintenu sa première interprétation L'un de ces derniers, le vers V, 34, 2, est pourtant celui de tous où son erreur, et celle de M. Roth, dont il n'a fait que suivre l'exemple, est le plus évidente.
4. Paroxyton : le nom joint à celui d'Uçanâ est oxyton.

aux vers IX, 87, 3 et 97, 7. Mais ce qui prouve qu'il est bien devenu une sorte de nom propre, c'est qu'au vers VIII, 8, 11, où nous le rencontrons seul, il est lui-même accompagné de l'épithète *kavi* « sage ». Selon toute vraisemblance, le personnage qu'il désigne là, ainsi qu'au vers I, 117, 12, où il figure également seul, ne diffère pas d'Uçanâ. Cet Uçanâ a donc décidément deux noms, tantôt réunis, tantôt employés chacun séparément, et c'est une allusion au second de ces noms, au nom de Kâvya, qu'il faut voir dans les formules où le premier est accompagné de l'épithète *kavi* « sage », ou rapproché du mot *kâvya* « sagesse ».

Uçanâ-Kâvya est, comme l'indique déjà son second nom, un ancien sage, ce qui revient à dire, dans le langage des *R*ishis, un ancien prêtre, un ancien sacrificateur. Il a institué Agni, le feu, comme *hotri* du sacrifice, VIII, 23, 17. Il figure au vers I, 83, 5, à côté d'un autre sacrificateur ancien, Atharvan, comme ayant amené les vaches, c'est-à-dire les aurores ou les eaux, pendant que celui-ci ouvrait les chemins au soleil. C'est à lui que l'auteur du vers IV, 16, 2 compare le chantre invité à célébrer Indra. Uçanâ-Kâvya a été, en effet, un protégé d'Indra, VI, 20, 11[1], dont la demeure a été visitée par les chevaux de ce dieu, X, 22, 6. Ils ont contracté ensemble une alliance dont le dieu a profité autant que le sacrificateur. Uçanâ, en effet, est venu au secours d'Indra quand celui-ci a, dès sa naissance, fait avancer la roue du soleil, et « volé la parole », I, 130, 9, c'est-à-dire conquis le prototype céleste de la prière humaine.

L'exploit solaire d'Indra, dans ce passage, rappelle celui qu'il accomplit en compagnie de Kutsa ; et en effet, aux vers V, 29, 9 et 31, 8, Uçanâ paraît n'être qu'un autre Kutsa. Dans le premier, Indra a d'abord pour compagnon Uçanâ et triomphe ensuite de Çush*n*a avec Kutsa et les dieux. Dans le second vers, célébrant le même combat, c'est Kutsa qu'il emmène d'abord avec lui sur son char, et ils sont rejoints par Uçanâ et par les dieux, peut-être par les Maruts qui figurent également au vers VIII, 7, 26 en compagnie d'Uçanâ. Ces rapprochements semblent prouver que les personnages de Kutsa et d'Uçanâ, dont les noms peuvent s'échanger ainsi dans les formules d'un même mythe, sont en réalité équivalents.

1. Et des Açvins, X, 40, 7, qu'il a pareillement invoqués, I, 117, 12 ; VIII, 8, 11.

Il est vrai qu'au vers IV, 26, 1, le *r*ishi Kakshîvat, en même temps qu'il s'identifie à Uçanâ, déclare qu'il s'empare de Kutsa, fils d'Arjuna. Ce passage a déjà été cité comme un de ceux où le feu céleste représenté par Kutsa est conçu, non plus comme l'allié d'Indra dans la conquête des trésors célestes, ou le favori du dieu au profit duquel cet exploit s'accomplit, mais comme le butin du combat, peut-être même comme l'ennemi vaincu. Mais, si un personnage peut, sans changer de nom, être tour à tour le vainqueur ou la proie du même combat mythique, à plus forte raison a-t-il pu revêtir ces deux caractères sous deux noms différents. Kakshîvat ne s'identifie-t-il pas encore dans le même vers IV, 26, 1, à la fois à Manu, c'est-à-dire à un sacrificateur et au soleil?

Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que Kâvya Uçanâ ne soit, comme Kutsa, un sacrificateur mythique, représentant d'Agni, ou, ce qui revient au même, de Soma. C'est en effet surtout au breuvage sacré qu'il paraît avoir été identifié par les *R*ishis.

L'auteur du vers IX, 97, 7 dit de Soma qu'il professe la sagesse (par allusion au nom de Kâvya) comme Uçanâ. Au vers IX, 87, 3, Soma est lui-même appelé Uçanâ « à cause de sa sagesse ». Enfin, au vers X, 144, 2, le Soma (cf. 1) qui apporte l'ivresse à Indra reçoit à la fois le nom de Kâvya[1] et celui de « foudre ».

Ce dernier texte est décisif si on le rapproche du vers I, 121, 12, où le poete déclare qu'il a à son tour « fabriqué » pour Indra la « foudre enivrante » que lui avait autrefois donnée Kâvya Uçanâ. La foudre en question ne peut être que le Soma. J'en dirai autant de l'arme aux mille pointes qu'Uçanâ tend pareillement à Indra pour tuer l' « animal » démoniaque, V, 34, 2; elle ne doit pas différer du Soma dont Indra s'enivre d'après le même vers. Enfin, le Soma qu'Indra boit chez Kâvya Uçanâ, au vers I, 51, 11, est certainement identique à la « force » que le même Uçanâ lui « fabrique » au vers précédent, et cette force « fabriquée » rappelle à son tour inévitablement la foudre du vers I, 121, 12. Dans ces

1. Paroxyton. Mais cette accentuation, peut-être fautive, ne doit pas nous empêcher de reconnaître le nom de Kâvya Uçanâ. Il n'y aurait pas en effet d'autre exemple du mot *kâvya* paroxyton, qui au neutre signifie « sagesse », employé adjectivement. Au vers V, 39, 5, où M. Gr. croit pouvoir relever un second cas de cet emploi, il n'y a pas plus de raisons pour faire un adjectif du mot *kâvya* que pour en faire un du mot *uktha*, construit aussi parallèlement à *vacas*.

trois derniers passages, la force, l'arme, la foudre est distinguée de Kâvya Uçanâ qui la donne à Indra. Dans la citation qui les a précédés, elle était confondue avec lui, comme le trait qu'Indra lance contre Çush*n*a est quelquefois confondu avec son allié Kutsa. C'est un nouvel et frappant exemple de la manière dont l'élément naturel peut se décomposer en deux éléments mythiques, qui sont ici l'arme et celui qui la forge. Le texte même du vers X, 144, 2, d'après lequel Soma-Kâvya-foudre « porte » l'ivresse à Indra, nous fait presque assister déjà à cette décomposition. Enfin, au vers 1 de l'hymne IV, 27, si le personnage qui parle est, comme il y a tout lieu de le croire, le même qu'au vers 1 de l'hymne précédent, IV, 26, c'est-à-dire un prêtre qui s'identifie à différents prêtres mythiques, et particulièrement au sage (*kavi*) Uçanâ, nous pouvons rapporter à ce dernier la légende du *r*ishi qui « dans la matrice, connaissait déjà toutes les races de dieux », que « cent forteresses d'airain retenaient », et qui s'est envolé sous la forme de l'aigle porteur du Soma céleste (cf. les vers suivants). Or, nous avons depuis longtemps[1] identifié cet aigle, porteur du Soma, à Soma lui-même.

L'auteur du vers X, 92, 12 invoque, en compagnie d'Ahi Budhnya, un « sage des Uçij », *uçijâm kavih*, qui pourrait bien n'être pas sans affinité avec Uçanâ Kâvya. Nous nous bornerons d'ailleurs à cette simple indication. Le nom d'Uçanâ paraît bien venir de la même racine que le mot Uçij; mais la formation en est obscure.

§ VIII. — Atithigva et Divod*â*sa, ennemis de Çambara.

Avant d'étudier les personnages d'Atithigva et de Divodâsa, nous établirons le caractère mythique de leur ennemi Çambara.

Remarquons d'abord que Çambara est compris dans des énumérations d'ennemis d'Indra dont la nature démoniaque ne peut être mise en doute. Ainsi il figure au vers I, 101, 2, avec Vya*m*sa, Pipru et Çush*n*a, au vers I, 103, 8, avec Çush*n*a et Pipru, au vers II, 19, 6, avec Çush*n*a, au vers VI, 18, 8, avec Cumuri et Dhuni, avec Pipru, avec Çush*n*a. Un autre

1. I, p. 174.

personnage nommé Varcin, que la qualification d'Asura[1], VII, 99, 5; nous permet de ranger aussi dans la catégorie des ennemis mythiques d'Indra, n'est jamais mentionné qu'avec Çambara, II, 14, 6; IV, 30, 14 et 15; VII, 99, 5, et forme un couple avec lui au vers VI, 47, 21 où tous les deux reçoivent la qualification de Dâsa.

Au vers III, 47, 4, le combat contre Çambara n'est pas seulement rapproché du combat contre le démon Ahi, cf. II, 12, 11 ; il y est dit qu'Indra a été « fortifié » dans l'une et l'autre occasion par des prêtres célestes, les Maruts, ce qui ne permet guère de douter que le théâtre de la lutte soit dans le ciel. Nous voyons d'ailleurs au vers I, 54, 4, qu'Indra. quand il a renversé et brisé Çambara, a ébranlé le plateau, *sânu*, du ciel. Cette formule nous explique ce qu'il faut entendre par les montagnes où séjournait Çambara quand Indra l'y a trouvé, II, 12, 11, par la « haute » montagne, cf. I, 130, 7; VI, 26, 5, d'où il a fait tomber, IV, 30, 14[2], cet adversaire « qui se croyait un petit dieu », VII, 18, 20, et surtout par l' « étable » des eaux « assimilées à des vaches » où il a frappé à la fois Çambara et Varcin, VI, 47, 21. Ajoutons que ce dernier exploit est rapproché de celui qui consiste à chasser « chaque jour » les races noires, c'est-à-dire les démons de la nuit. Çambara n'est en somme qu'une doublure de Vritra, dont il a aussi les quatre-vingt-dix, I, 130, 7, les quatre-vingt-dix-neuf, II, 19, 6; VI, 47, 2; VII, 99, 5; IX, 61, 1 et 2, et les cent, II, 14, 6; IV, 26, 3; VI, 31, 4, cf. IV, 30, 20, forteresses, cf. I, 103, 8; VI, 18, 8. Ainsi que les principaux démons, il a encore pour adversaires Agni, I, 59, 6, et Brahmanas pati, ou plutôt, dans la formule où intervient ce dernier, II, 24, 2, ce n'est plus Çambara, ce sont les *Çambara*, au pluriel *neutre*, comme les Vritra ou les Rakshas, qui sont mis en pièces par le dieu, après quoi celui-ci pénètre dans la « montagne » pleine de trésors.

Le protégé d'Indra qui profite de la victoire remportée par le dieu sur Çambara reçoit au vers I, 51, 6 le nom d'Atithigva (cf. VI, 26, 3, où Indra, pour être agréable à Atithigva, tranche la tête d'un personnage dont le qualifica-

1. Elle est, il est vrai, donnée à un personnage réel, I, 126, 2, cf. X, 93, 14, mais avec une valeur laudative. Voir III, p. 71, note 3.

2. Le nom de Kaulitara, qui ne se rencontre que dans ce passage, désigne peut-être le même personnage que Çambara.

tif *amarman* trahit suffisamment le caractère démoniaque, cf. III, 32, 4; V, 32, 5), et aux vers II, 19, 6; IV, 30, 20; VI, 26, 5; 31, 4; 43, 1; IX, 61, 2, celui de Divodâsa (cf. IV, 30, 20, où les cent forteresses « fendues » par Indra sont sans doute aussi celles de Çambara). Dans les formules analogues des vers I, 130, 7 et IV, 26, 3, les deux noms sont rapprochés de telle sorte qu'on a pu croire [1] qu'ils désignaient un seul et même personnage. Cette identification est contestable. Dans une formule analogue où le secours divin vient des Açvins, I, 112, 14, les deux noms sont séparés par le mot *kaçojù* qui paraît être un autre nom propre.

On ne peut pas non plus confondre Divodâsa et Atithigva au vers VI, 47, 22, où les prêtres déclarent qu'ils ont reçu de Divodâsa le don d'Atithigva. Mais il faut, à propos de ce passage, remarquer que le nom de Divodâsa peut ne pas désigner toujours le même individu. Ici, il est certainement donné à un homme, à un patron des prêtres, cf. 23, et c'est seulement par une application secondaire d'anciennes formules mythiques que les présents de ce riche sacrifiant sont appelés le « don d'Atithigva » et la « richesse de Çambara [2] ». Nous ne nous arrêterons pas non plus à contester la réalité historique du Divodâsa père de Sudâs [3], VII, 18, 25. Mais il y a toute une famille qui porte le nom de Divodâsa [4], I, 130, 10, et l'ancêtre de cette famille est peut être comme tant d'autres un personnage mythique. Le Divodâsa dont la légende a fait un fils de Vadhryaçva [5] pourrait n'être primitivement que le feu de Vadhryaçva, désigné précisément dans l'hymne X, 69 par le dérivé patronymique *vàdhryaçva* (vers 5 et 9), et c'est en ce sens que j'interpréterais la formule du vers VI, 61, 1 : Sarasvatî a donné Divodâsa à Vadhryaçva. La meilleure raison de douter de la réalité historique du prétendu fils de Vadhryaçva c'est que Vadhryaçva lui-même paraît n'avoir eu qu'une existence purement mythique. Ce personnage, qui d'après l'hymne même où il est particulièrement célébré, X, 69, est un *ancien* sacrificateur (vers 4), porte un nom dont la signification péjo-

1. M. Roth et M. Grassmann.
2. Voir ci-dessous p. 345.
3. Sur Sùdas, voir ci-dessous, p. 361.
4. Avec un autre accent : mais ce détail para ici sans importance.
5. Böhtlingk et Roth, *s. v.*

rative « qui a un cheval hongre » s'explique parfaitement dans un ordre d'idées dont traitera le chapitre consacré aux Açvins. Un Divodâsa mythique aurait très bien pu devenir le protégé d'Indra [1] et le préparateur du Soma dont le dieu s'est enivré pour combattre Çambara, VI, 43, 1; IX, 61, 1 et 2. En tout cas, ce qui n'est qu'une hypothèse pour le personnage de Divodâsa sera admis, je l'espère, comme une vérité à peu près démontrée pour celui d'Atithigva, qui figure parallèlement avec lui dans des formules analogues, ou concurremment avec lui dans les mêmes formules.

Atithigva a été considéré comme le chef d'une famille, et le dérivé patronymique *âtithigva* désigne aux vers VIII, 57, 16 et 17 un prince, ou tout au moins un riche sacrifiant dont l'auteur célèbre les libéralités. Mais une famille réelle peut avoir un ancêtre mythique. Le nom de cet ancêtre peut d'ailleurs être substitué à son dérivé pour désigner la famille, et ainsi s'expliquera une formule comme celle du vers VII, 19, 8, où Indra est prié d'abattre actuellement Turvaça et la famille de Yadu, « pour être agréable à Atithigva » [2].

Il paraît en effet impossible d'accorder au personnage d'Atithigva lui-même plus de réalité qu'à ceux de Kutsa et d'*A*yu dont il est quatre fois rapproché dans des formules déjà étudiées [3], I, 53, 10; II, 14, 7; VI, 18, 13; Vâl. 5, 2, où tous les trois figurent, non plus comme les protégés d'Indra, mais comme le butin de ses victoires ou même comme ses ennemis. Il doit donc y représenter, comme Kutsa et comme *A*yu, Agni ou Soma en tant que conquis par le dieu dont ils sont ailleurs les alliés. En tant que protégé d'Indra, qui triomphe pour lui de Çambara ou d'un démon innomé, Atithigva est encore rapproché de Kutsa, secouru par Indra dans sa lutte contre Çush*n*a, I, 51, 6; VI, 26, 3. On peut même trouver une preuve directe à l'appui de l'identification d'Atithigva avec l'éclair ou le soleil dans le vers I, 53, 8, d'après lequel Indra a écrasé Kara*n*ja et Par*n*aya avec la « roue brûlante » d'Atithigva. Ces ennemis, qui ne peuvent être que des démons, sont nommés une seconde fois au vers X, 48, 8, où Indra déclare que, lorsqu'il s'est illustré

1. Et des Açvins, I, 116, 18; 119, 4, d'Agni, VI, 16, 5 et 19.

2. Littéralement « devant faire pour Atithigva ce que celui-ci devra louer ». Notre explication est d'autant plus vraisemblable que c'est là une formule consacrée pour célébrer les faveurs accordées par Indra à l'ancêtre. Voir VI, 26, 3.

3. P. 337.

en les combattant, il a, pour les Gu*n*gus, fait d'Atithigva un vainqueur d'ennemis. Atithigva pourrait bien représenter ici le Soma du sacrifice des Gu*n*gus : c'est l'idée que suggèrent et le terme de comparaison *ish* qui paraît signifier proprement breuvage, et l'emploi du verbe *ish-kri*, qui rappelle l'expression *ish-kartâram adhvarasya* [1], X, 140, 5. Ce sacrifice serait sans doute un sacrifice céleste. Le nom des Gu*n*gus qui ne se rencontre qu'une seule autre fois, au vers II, 32, 8, où il est féminin, y désigne une déesse. Quelle que soit d'ailleurs celle des formes d'Agni ou de Soma qu'Atithigva revête, il a pu être considéré comme donnant les trésors qu'Indra conquiert pour lui, ou avec lui, ou en même temps que lui : c'est ainsi que l'expression « don d'Atithigva » se trouve équivalente à celle de « richesse de Çambara », VI, 47, 22.

§ IX. Namî, ennemi de Namuci.

Le personnage de Namî est bien incolore [2]; on peut cependant relever dans la légende de ce protégé, VI, 20, 6; X, 48, 9, de cet « ami », I, 53, 7, d'Indra, un trait qui n'est peut-être pas sans signification. Il « dormait » quand Indra l'a secouru, VI, 20, 6. Or, les dieux n'aiment pas l'homme qui dort, c'est-à-dire, selon le sens ordinaire de cette formule dans les hymnes védiques, qui ne se lève pas de grand matin pour offrir le sacrifice, I, 53, 1; 120, 12; 135, 7; VIII, 2, 18; 86, 3, cf. V, 30, 2. Ce serait une raison de croire que Namî est un dormeur mythique, comme les *R*ibhus, que nous étudierons dans la troisième partie, et

1. Et le composé *ishkritâhâva*, épithète du puits de la nuée, X, 101, 6, si, comme je le crois, le mot *âhâva* n'a pas d'autre sens que celui qu'il a gardé dans les Brâhma*n*as (voir Bœhtl. et Roth, *s. v.*), à savoir « invocation ». Ce sens est le plus naturel au vers I, 34, 8, où *âhâva* est rapproché de *havis* « offrande ». L'interprétation la moins invraisemblable du vers VI, 7, 2, sera celle qui fera de *âhâvam* un accusatif répétant l'idée du verbe *abhi sam navanta*. Au vers X, 112, 6, l' « invocation pleine d'une douce liqueur » est une figure connue (I, p. 282 et suiv.). C'est notre composé, et le vers X, 101, 5 exprimant la même idée, qui ont avec le dernier passage cité suggéré le sens de « seau ». Mais les seaux qui servent à puiser au puits céleste sont les prières, et c'est précisément l'idée qu'exprime un second composé de *âhâva* qui se trouve dans le même passage, X, 101, 7 : le puits *drondhâva* est celui « qui a pour seau l'invocation ». Cf. encore l'emploi de *ishkri* dans une autre figure également applicable au sacrifice, X, 53, 7.

2. Le Pa*n*cavi*m*ça-Brâhma*n*a fait de lui un roi, XXV, 10, 17.

comme le personnage dont il est question dans une formule déjà expliquée « la peau du dormeur ». On a vu[1] que ce dormeur n'est autre qu'Agni ou Soma[2]. En tout cas, il est impossible de conserver des doutes sur la vraie nature de l'ennemi qu'Indra combat en compagnie de Namî, I, 53, 7, et pour lui, VI, 20, 6 [3], c'est-à-dire de Namuci.

Namuci est rapproché au vers VII, 19, 5 du V*r*itra, sur lequel Indra conquiert quatre-vingt-dix-neuf et même cent forteresses, et il est compris au vers II, 14, 5 dans une énumération d'ennemis du même dieu, Açna, Çush*n*a, Vya*m*sa, Pipru et Rudhikrâ, dont nous avons déjà reconnu ou dont nous reconnaîtrons plus loin le caractère mythique. Il est lui-même un démon, et c'est certainement en ce sens que nous devons interpréter le nom de *dâsa* qui lui est plusieurs fois donné, V, 30, 7 et 8; VI, 20, 6; X, 73, 7. Il reçoit aussi d'ailleurs celui d'*âsura*, X, 131, 4, dérivé d'*asura*, qui le rattache à cette classe d'êtres équivoques appelés Asuras dans laquelle se confondent, comme nous le verrons [4], les démons et ceux des dieux védiques dont le caractère est tour à tour bienveillant et malveillant.

Namuci est, comme les autres démons, frappé, II, 14, 5; VII, 19, 5, abattu, I, 53, 7, par Indra. Mais le trait caractéristique du mythe qui s'est fixé sous son nom est que ce dieu lui « baratte » la tête, V, 30, 8 et VI, 20, 6. Je traduis dans le sens étymologique le participe *mathâyan*, et je crois avoir d'assez bonnes raisons pour le faire. Il est question aussi dans plusieurs passages de la tête de V*r*itra, et dans tous, I, 52, 10; VIII, 6, 6; 65, 2, il est dit qu'Indra la fend. Mais quand il s'agit de la tête de Namuci, nous trouvons, au lieu de la racine *bhid* « fendre », ou bien cette racine *manth* dont le sens étymologique est « baratter », ou bien le causal de la racine *vrit*, avec, VIII, 14, 13, ou sans, V, 30, 7, le préfixe *ud*; or, cette seconde racine exprime pareillement un mouvement giratoire. Je ne saurais voir là une coïncidence purement fortuite. D'ailleurs, il me semble impossible de trouver au

1. P. 78-80.

2. L'étrange patronymique *sâpya* (de *sapa* « *penis* ») qui accompagne le nom de Namî aux vers VI, 20, 6; X, 48, 9, n'aurait-il pas le même sens que *tânva* et *tanû-napât* (voir plus haut, p. 100)? Nâmî serait né *directement* de son père.

3. C'est sans doute encore Namî qui est désigné par le nom de *r*ishi au vers X, 73, 7.

4. Vol. III, p. 67 et suivantes.

vers VIII, 14, 13 un autre sens raisonnable que celui-ci : « Tu as, ô Indra, par un mouvement giratoire (*avartayas*), fait déborder (*ud*) l'écume des eaux de la tête de Namuci [1]. » Je crois donc que l'opération qu'Indra fait subir à la tête de Namuci a été réellement conçue comme un barattage, qui en fait sortir le beurre céleste sous la forme de l'écume des eaux. La préparation du Soma a d'ailleurs été assimilée aussi à un barattage, et il est dit de l'aigle porteur du breuvage divin qu'il l'a baratté (tiré par le barattage) du ciel [2]. Or précisément, au vers VI, 20, 6, l'opération d'Indra est comparée à celle de l'aigle « barattant la plante enivrante ». Et il est d'autant plus naturel de croire qu'Indra fait sortir le Soma de la tête de Namuci, comme ailleurs il le conquiert sur V*ri*tra, III, 36, 8, que nous voyons les Açvins boire le breuvage divin chez Namuci, X, 131, 4, comme Indra lui-même le boit chez V*ri*tra, X, 50, 2. En somme, la tête dont il s'agit est le réservoir des eaux et du Soma céleste, et correspond dans le mythe de Namuci aux forteresses du mythe de Pipru, VI, 20, 6 et 7 [3], auquel nous passerons immédiatement.

§ X. — *R*IJIÇVAN, ENNEMI DE PIPRU.

Le nom de *R*ijiçvan est accompagné, aux vers IV, 16, 13 ; V, 29, 11, du patronymique *vaidathina* « descendant de Vidathin », et au vers X, 99, 11, du patronymique *auçija* « descendant d'Ucij ». Nous ne nous arrêterons pas au premier, le personnage de Vidathin n'étant pas mentionné ailleurs. Remarquons seulement que ce nom, dérivé de *vidatha* « assemblée, fête du sacrifice » convenait bien à un sacrificateur. Le second patronymique est plus intéressant. On a vu [4] que les Ucij sont une race mythique dont le chef n'est autre qu'Agni. Le nom d'*auçija* lui-même doit désigner

1. Littéralement « Tu as fait que la tête de Namuci déborde de l'écume des eaux ». Cf. l'emploi du causal de *vrit* avec *ud* et *sam-ud* dans le sens de faire enfler, gonfler, en sanskrit classique. L'interprétation des Hindous, adoptée par M. Grassmann, « tu as coupé la tête à Namuci avec l'écume des eaux », est étrange. Celle de M. Ludwig manque de clarté.

2. Voir vol. III, p. 7, 8, et notes, une discussion complète des emplois de la racine *manth* dans le *R*ig-Veda.

3. Remarquons en passant qu'on peut interpréter de même, et la tête, et les forteresses de V*ri*tra.

4. I, p. 57 et suiv.

un être mythique, aux vers IV, 21, 6 et 7, dans la formule « la cachette de l'Auçija », vraisemblablement équivalente à celle du vers suivant « la cachette du taureau ». Le taureau est sans doute Agni ou Soma. Il ne serait donc pas impossible que *R*ijiçvan lui-même représentât l'un des deux éléments mâles du sacrifice, jouant, comme il arrive si souvent dans la mythologie védique, le rôle d'un sacrificateur. Quoi qu'il en soit, *R*ijiçvan passe pour un protégé d'Indra, Vâl., 1, 10, auquel il offre des sacrifices, V, 29, 11; X, 99, 11, et qui vient à son aide dans les combats. L'ennemi de *R*ijiçvan est, au vers I, 53, 8, un certain Va*n*g*r*ida (dont le nom ne se retrouve pas ailleurs), qui a cent forteresses, comme le démon. Mais c'est Pipru qui lui est ordinairement opposé, I, 51, 5; X, 99, 11; c'est Pipru qu'Indra a vaincu avec *R*ijiçvan, I, 101, 1 et 2; X, 138, 3, et pour *R*ijiçvan, IV, 16, 13 ; V, 29, 11; VI, 20, 7; et s'il n'est pas démontré que *R*ijiçvan soit purement et simplement un représentant du feu ou du Soma, il est du moins hors de doute que son ennemi est un personnage mythique, un être démoniaque.

Pipru figure dans les énumérations de démons frappés par Indra, tels que Vya*m*sa, Çambara, Çush*n*a, Kuyava, V*r*itra, I, 101, 2; 103, 8; VI, 18, 8, et dans celle du vers II, 14, 5, où nous avons rencontré Namuci dont il est aussi rapproché aux vers VI, 20, 6 et 7. Comme Namuci, il paraît avoir reçu le nom de *dâsa*, X, 138, 3 cf. VIII, 32, 2[1], et pour lui également, ce nom ne peut être pris que dans le sens de démon. Pipru a les ruses, les *mâyâ* d'Ahi, VI, 20, 7. En même temps que lui, Indra abat des milliers d'êtres noirs, IV, 16, 13, c'est-à-dire de démons des ténèbres. Au vers VIII, 32, 2, où il figure en compagnie de S*r*ibinda, d'Anarçani, d'Ahîçuva, nous lisons qu'Indra, en frappant ces différents ennemis, a fait couler les eaux, et le vers X, 138, 3, qui nous montre le soleil dételant son char (c'est-à-dire s'arrêtant ou disparaissant) *au milieu* du ciel pendant le combat d'Indra contre Pipru, ne nous permet pas non plus de douter que ce combat soit livré dans l'atmosphère. Les forteresses de Pipru brisées par Indra, I, 51, 5; VI, 20, 7, cf. X, 138, 3, ne sont donc autre chose que les récipients des trésors célestes, et particulièrement de la pluie. C'est d'elles sans doute que le dieu fait

1. C'est sans doute lui aussi qui est désigné au vers I, 51, 5 par le nom équivalent de *dasyu*.

sortir, en compagnie de *R*ijiçvan, « celles qui sont renfermées dans une matrice noire, » I, 101, 1, c'est-à-dire les eaux du nuage. Elles sont remplacées au vers X, 99, 11, par une étable qui est aussi brisée par l'allié d'Indra, et qui ne peut guère contenir d'autres vaches que les eaux du ciel.

Mais le trait selon nous le plus intéressant à relever dans le mythe de Pipru, c'est, avec la qualification d'Asura qui lui est donnée au vers X, 138, 3, le sens étymologique de son nom même. Ce nom, régulièrement formé avec redoublement et suffixe *u* d'une racine *par, pri,* ne peut signifier que « celui qui remplit, qui rassasie », ou « celui qui fait traverser, qui sauve »[1]. Quel que soit celui de ces deux sens qu'on adopte, on est obligé de reconnaître que le démon est ici nommé d'un nom qui semblerait ne pouvoir convenir qu'à un dieu. Or, nous avons dit déjà, à propos de la qualification d'*âsura* donnée à Namuci, que les Asuras sont dans les hymnes, tantôt des dieux d'un caractère équivoque, tantôt de purs démons. Nous verrons plus tard[2] que les deux aspects, bienveillant et malveillant, d'un même Asura, ont été distingués, au moins dans une certaine mesure, sous les noms divins de Savit*ri* et de Tvash*tri*. On comprendrait que, de même, Pipru eût représenté d'abord l'aspect bienveillant d'un être, moitié divin, moitié démoniaque, dont l'aspect malveillant aurait été représenté par quelque autre personnage, peut-être par ce Namuci dont le nom, rapproché du sien aux vers II, 14, 5 et VI, 20, 6 et 7, paraît bien signifier, comme le veulent les étymologistes hindous, « qui ne lâche pas, qui ne donne pas ». Seulement, tandis que Savit*ri* est resté une divinité exclusivement bienfaisante, et que Tvash*tri* lui-même n'est que passagèrement considéré comme un être démoniaque, Pipru n'aurait gardé de son caractère primitivement bienveillant que le nom dont on l'appelle encore, et serait devenu, ainsi que Namuci, un pur démon[3].

1. Ce sont les deux sens de la racine, ou plutôt des deux racines homonymes, *par*, *pri*.
2. Vol. III, p. 38 et suiv.
3. Cf. encore l' « héritage » de Pipru qu'Indra livre aux mains de *R*ijiçvan, VI, 20, 7, à l' « héritage » que le « fils » n'abandonne pas « à sa sœur » (voir plus haut, p. 111). Il y a là peut-être un nouveau trait de ressemblance entre le mythe de Pipru et celui du Père.

§ XI. — Dabhîti, ennemi de Dhuni et Cumuri.

Dabhîti est un autre protégé d'Indra[1], également conçu comme un ancien sacrificateur. Il a honoré Indra d'hymnes de louange et d'offrandes, avant tout de l'offrande du Soma, VI, 20, 13, cf. 26, 6, et Indra a récompensé sa foi, VI, 26, 6; X, 113, 9.

Ce dieu a, pour Dabhîti, « endormi sous ses coups » trente mille Dâsas, IV, 30, 21, et « lié » les Dasyus sans se servir de « cordes », II, 13, 9. On voit que nous sommes dans le domaine du merveilleux; les Dasyus et les Dâsas dont il s'agit doivent être des démons.

J'en dirai autant des deux personnages qui peuvent passer pour les ennemis particuliers de Dabhîti, à savoir Dhuni et Cumuri. Ils sont compris au vers VI, 18, 8 dans une énumération d'ennemis frappés par Indra avec Pipru, Çambara, Çushna, qui sont certainement des démons. Le nom du second est d'origine obscure. Celui du premier signifie « bruyant »[2] et n'est peut-être pas sans relation avec la manière dont Indra triomphe, et de Dhuni, et de Cumuri. Il est dit en effet de ces deux personnages, II, 15, 9; VI, 20, 13; VII, 19, 4, comme des trente mille ennemis dont il a été question tout à l'heure, qu'Indra les a « endormis » pour Dabhîti. Même détail encore au vers VI, 26, 6 où Cumuri figure seul. Mais le trait le plus caractéristique peut-être de notre mythe est le nom de Dabhîti lui-même.

Ce nom en effet vient d'une racine *dabh* dont le sens est « tromper, nuire par ruse »[3]. Il paraît donc signifier « trompeur », et conviendrait mieux, ce semble, à un démon qu'à un protégé d'Indra. En effet, il désigne au vers IV, 41, 4 un ennemi, contre lequel le poète invoque le couple formé d'Indra et de Varuna. Dabhîti serait-il donc un personnage de nature primitivement équivoque, dont le caractère se serait précisé, comme celui de Pipru[4], dans un sens contraire

1. Et des Açvins, I, 112, 23.
2. Le mot *dhuni* est souvent employé comme épithète des dieux Maruts du vent, et des chevaux du vent (voir Gr. *s. v.*), ce qui pourrait suggérer une identification de notre démon avec le vent.
3. Voir vol. III, p. 181.
4. Voir p. 349.

à l'étymologie de son nom ? La chose est possible. Mais le nom de Dabhîti peut aussi s'expliquer, et paraît en effet avoir été interprété par les *R*ishis d'une autre façon. Il est dit en effet au vers X, 113, 9, que pour Dabhîti, c'est-à-dire pour le trompeur, Indra lui-même « trompe » Dhuni et Cumuri. Le dieu trompe les démons, comme ailleurs il les enveloppe, comme il « lie » les Dasyus « sans corde » pour Dabhîti, c'est-à-dire en somme qu'il leur fait subir le traitement qu'ils ont eux-mêmes coutume d'infliger. L'assoupissement des démons est un détail qui s'accorde aussi avec l'idée générale d'un succès obtenu par la ruse, et qui doit profiter à un personnage dont le nom signifie « trompeur ».

D'après le vers II, 15, 4, Dabhîti avait été « enlevé ». Si, comme tout porte à le croire, les auteurs de l'enlèvement sont encore des démons, celui qu'ils ont enlevé doit être lui-même un personnage mythique, et la formule trouve en effet une explication toute naturelle dans l'identification de Dabhîti avec le feu céleste. Dabhîti ne différerait donc pas du « feu allumé », dans lequel Indra brûle les armes de ses ennemis. Mais il n'y a là rien qui puisse nous étonner. Dans les combats célestes, le prix de la victoire en est souvent aussi l'instrument. Il ne serait pas impossible qu'un souvenir de la nature ignée de Dabhîti nous eût été également conservé au vers VI, 20, 13, où nous voyons qu'il « brille » lorsque Indra a endormi Dhuni et Cumuri. C'est d'ailleurs l'un des passages où, ainsi que tant d'autres personnifications du feu, il est représenté comme un sacrificateur.

§ XII. — Pûru.

Le nom de Pûru désigne le sacrificateur et le protégé d'Indra dans plusieurs formules tout à fait analogues à celles où figurent, dans les mêmes conditions, des personnages dont nous avons reconnu le caractère mythique. Il est accompagné de l'épithète *iyakshu* « qui sacrifie volontiers » au vers X, 4, 1. Ailleurs, il désigne le protégé auquel Indra a ouvert l'espace, I, 63, 7, en frappant V*r*itra, IV, 21, 10; VII, 19, 3, celui pour qui les forteresses ont été brisées par Agni, VII, 5, 3, et plus ordinairement par Indra. Au vers I, 130, 7, les forteresses brisées par Indra pour Pûru sont au nombre de

quatre-vingt-dix, et de plus la mention du démon Çambara ne permet guère de douter qu'il s'agisse d'un exploit mythique. Le nom de Çambara est encore rapproché de celui de Pûru au vers I, 59, 6, où c'est Agni qui triomphe du démon. Enfin aux vers I, 131, 4, et VI, 20, 10, où figure encore le nom de Pûru, les forteresses, les sept forteresses brisées par Indra, reçoivent l'épithète *çâradî* donnée également au vers I, 174, 2, aux sept forteresses d'où Indra fait couler les eaux. Cette qualification du reste suffirait à elle seule pour nous révéler leur nature céleste[1].

Dans les derniers passages cités, c'est-à-dire aux vers I, 59, 6; 131, 4 et VI, 20, 10, le nom de *pûru* est au pluriel. Ce ne serait pas une raison de refuser au mot Pûru le caractère de nom propre, soit dans les citations précédentes, soit même dans celles-ci. Les Pûrus, en effet, peuvent être une race dont Pûru est le chef. Autre observation : les Pûrus paraissent bien être une race réelle, terrestre, humaine, au vers VII, 96, 2, où ils sont représentés habitant les deux rives de la Sarasvatî, qui, malgré l'épithète « amie des Maruts », semble bien être elle-même dans ce passage la rivière terrestre ainsi nommée. J'en dirai autant des Pûrus auxquels Indra s'adresse au vers X, 48, 5, pour leur promettre son secours s'ils lui offrent le Soma. L'emploi du présent dans deux des passages cités, I, 59, 6 et VI, 20, 10, suggère la même conclusion. Mais il ne suit pas de là que le chef de la race, que Pûru ait été pareillement un personnage réel. Bien d'autres races ou familles védiques dont on ne peut nier non plus l'existence réelle n'en ont pas moins un ancêtre mythique. La race des Pûrus, toutefois, donne lieu à une remarque particulière.

Le nom de Pûru doit avoir eu une autre forme, *pûrus*, dont le mot *purusha*, primitivement [2] *pûrusha*, aura été dérivé, comme *manusha* l'a certainement été de la forme *manus*, qu'on rencontre en effet pour le nom de Manu. Or, *purusha* signifie « homme » comme *manusha* [3]. On peut

1. Voir plus haut, p. 211.

2. On admet, il est vrai d'ordinaire, que l'*û* long de la forme *pûrusha* est dû à un allongement métrique de l'*u* bref de *purusha*. Mais nous pouvons tout aussi bien supposer que c'est la quantité primitive qui s'est conservée à la faveur du mètre, et le rapprochement du nom de Pûru paraît faire pencher la balance en faveur de cette hypothèse.

3. Avec une nuance particulière pourtant : car *purusha* s'emploie spécialement dans le sens de *vir*. Mais il a aussi celui de *homo*, comme le

donc se demander si les Pûrus ne sont pas aussi les hommes en général. Et en effet, il paraîtra assez naturel d'interpréter en ce sens la formule du vers IV, 38, 3, qui constate la joie inspirée à « *tout* Pûru » par la vue du cheval mythique Dadhikrâvan représentant le feu céleste et particulièrement le soleil, et par suite aussi celle qui nous montre Mitra et Varuna donnant le même Dadhikrâvan aux Pûrus comme un feu brillant, IV, 39, 2, cf. 38, 1. Il n'y aurait rien de choquant dans le pléonasme que formerait l'addition au mot *pûru* du terme « mortel » V, 17, 1, ou de celui de « race humaine, race de Manus », VIII, 53, 10, désignant avec lui l'homme invité à honorer Agni de sacrifices, ou ceux qui pressent le Soma pour l'offrir à Indra.

Le fait que le mot *pûru* aurait pu, comme nom de race, désigner l'humanité tout entière, ne serait pas une raison de lui refuser toute valeur mythique, particulièrement dans les formules où il désigne le chef, l'ancêtre de la race. On pourrait plutôt emprunter au nom de Manu [1] un argument d'analogie en faveur de la conclusion opposée. Mais l'usage de notre mot comme nom propre est-il bien établi? Et le sens d' « homme » ne pourrait-il pas convenir à tous les passages cités, à la seule condition de prendre le singulier dans le sens collectif? A cela nous répondrons que le nom de Pûru figure avec différents noms propres dans des énumérations où il ne peut guère lui-même avoir une autre valeur. Nous le verrons tout à l'heure construit au pluriel avec différents noms de race. Il l'est aussi au singulier avec différents noms d'individus, avec *purukutsa*, I, 63, 7, cf. VI, 20, 10, avec *trasadasyu* (*paurukutsi*) VII, 19, 3, avec *divodâsa* et *atithigva*, I, 130, 7.

Un autre point est à prendre en considération. Aux vers VII, 8, 4 et I, 129, 5, Pûru devient l'ennemi dont Agni a triomphé ou contre lequel on invoque Indra. On pourra sans doute être tenté d'expliquer cet aspect nouveau de Pûru, ou du Pûru, soit en s'en tenant au sens général d' « homme », soit en invoquant la diversité des races, des tribus, auxquelles

prouve par exemple l'emploi du dérivé adverbial *purushatâ* dans les formules telles que « nous avons péché comme des hommes que nous sommes », VII, 57, 4 et *passim*.

1. Il est douteux pourtant que le mot *pûru* ait eu *dès l'origine* un sens mythique, comme celui de Manu, qu'il ait désigné le chef de la race avant de désigner la race elle-même. L'étymologie qui le rattache à la racine *par*, *pri*, *pur* « remplir », dans le sens de « peupler » est en effet assez séduisante.

peuvent appartenir les auteurs des différents hymnes. Mais il faut remarquer que, dans un troisième passage célébrant une victoire remportée avec l'aide d'Indra sur Pûru ou le Pûru, l'exploit du dieu consiste à briser sept forteresses, VII, 18, 13[1], comme dans les formules où Pûru est son protégé, l'ennemi étant un démon tel que Çambara. A supposer donc que Pûru ou le Pûru, dans les formules où il est traité en ennemi, soit un ennemi réel, humain, il n'en est pas moins, par les termes mêmes dont se sert le poète, assimilé à un démon.

C'est tout ce qui importe à la démonstration que nous poursuivons à travers ces études consacrées aux protégés et aux ennemis d'Indra. Pûru, s'il n'appartient pas à la série des personnages dont le type est Kutsa, et qui représentent le feu sous un double aspect, quelquefois comme démon, plus souvent comme sacrificateur et protégé d'Indra, est du moins traité comme eux dans les formules des hymnes, en vertu de l'assimilation ordinaire des combats terrestres aux combats célestes[2].

Le passage annoncé où le nom des Pûrus est rapproché de ceux d'autres races, les Yadus, les Turvaças, les Druhyus et les Anus, I, 108, 8, nous conduit naturellement à l'étude de celles-ci. Ajoutons seulement que le mot *pûru*, au singulier collectif, est encore rapproché de l'un de ces noms, celui de Druhyu, et d'un autre, T*r*ikshi, construits de même, VI, 46, 8.

§ XIII. — Turvaça et Yadu

Nous venons de voir les Turvaças et les Yadus rapprochés des Druhyus, des Anus et des Pûrus, I, 108, 8. Les mêmes noms, à l'exception de celui de Pûru, sont encore rapprochés au vers VIII, 10, 5, où ils sont construits au singulier, vraisemblablement dans le sens collectif. On ne peut méconnaître un certain rapport entre ces passages et ceux qui concernent les « cinq races », c'est-à-dire les races des cinq points car-

1. Nous retrouverons plus loin ce passage qui renferme encore d'autres détails mythiques.

2. Ajoutons que si nous n'avons à citer aucun texte à l'appui d'une assimilation spéciale de Pûru à Soma ou à Agni, nous pouvons au moins rappeler que le mot *purusha*, dérivé de *pûru* (p. 352, note 2), est devenu le nom d'un personnage mythique représentant Soma. Voir I, p. 274-276.

dinaux. Le second renferme, en même temps que les quatre noms de Druhyu, d'Anu, de Turvaça et de Yadu, la mention de l'Orient et de l'Occident. De plus, ce vers, comme le vers I, 108, 8, est une énumération des lieux qui peuvent retenir soit les Açvins, soit Indra et Agni, et qu'on prie ces divinités de quitter à l'appel du sacrificateur. Or, on trouve souvent, dans des formules équivalentes, la mention des points cardinaux, VIII, 54, 1, et *passim*.

On doit remarquer pourtant que le vers I, 108, 8 est le seul passage où se rencontrent à la fois les cinq noms. Il est vrai que les cinq races sont les races des quatre points cardinaux et d'un cinquième point, et que nous avons retrouvé au vers VIII, 10, 5, quatre de nos cinq noms. Mais, en réalité, ces quatre noms forment moins une tétrade que deux couples réunis. On verra en effet que le rapprochement des noms de Turvaça et Yadu d'une part, que celui des noms de Druhyu et Anu de l'autre, est très fréquent, tandis que les quatre noms ne sont réunis que dans les deux passages déjà cités. Le vers VIII, 4, 1, quoiqu'il fasse mention des quatre points cardinaux, ne renferme que le nom de Turvaça et celui d'Anava, dérivé d'Anu. Au vers VI, 46, 8, sont rapprochés trois noms dont l'un ne se trouvait dans aucune des énumérations précédentes, à savoir Druhyu, Pûru et Trikshi. Turvaça se rencontre aussi seul dans une formule tout à fait analogue, I, 47, 7. Concluons. Il existe, d'une part, une formule « les cinq races », de l'autre différents noms de races; les poètes font de ces noms diversement combinés un usage qui rappelle la formule des cinq races ; ils ont pu même s'en servir quelquefois pour essayer de désigner nommément ces cinq races ; mais il n'y aurait eu là que des tentatives isolées qui ne paraissent pas avoir abouti à une identification définitive.

En tout cas, si le rapprochement des cinq noms que renferme le vers I, 108, 8 peut s'expliquer par la formule des cinq races, il ne saurait inversement donner la clef de cette formule. C'est elle qui préexiste, et nous en avons précédemment reconnu l'origine [1]. Après avoir désigné d'abord les races des quatre points cardinaux, c'est-à-dire du monde visible, plus celle du monde invisible, elle a, par des applications secondaires, désigné, tantôt cinq races divines [2], tantôt

1. P. 127.
2. Voir p. 139.

cinq races humaines. L'assimilation signalée ne saurait donc, quelque valeur qu'on y attache, déterminer à elle seule le caractère des races désignées par les noms de Turvaça et de Yadu, de Druhyu et d'Anu. Mais elle ne pourrait que nous disposer à leur reconnaître un caractère mythique.

Nous nous en tenons d'abord à Turvaça et Yadu. Le second n'est jamais nommé sans le prémier, car le nom de Turva qui accompagne le sien au vers X, 62, 10 doit être considéré comme équivalent à celui de Turvaça. On pourrait donc être tenté de croire que les deux noms de Turvaça ou Turva et de Yadu sont eux-mêmes équivalents, si l'on n'avait au vers IV, 30, 17 le duel *turvaça-yadû*. Le nom de Turvaça lui-même ne se rencontre sans le nom de Yadu, ou sans son dérivé Yâdva, VII, 19, 8 (employé aussi seul, VIII, 1, 31 ; 6, 46 et 48), qu'aux vers I, 47, 7 ; VI, 27, 7 ; VII, 18, 6 ; VIII, 4, 1, et au vers VIII, 4, 19. Dans le dernier, il est au pluriel, de même qu'au vers I, 108, 8, où se rencontre également le pluriel du nom de Yadu. Partout ailleurs les deux noms sont au singulier. Nous avons déjà proposé, pour le vers VIII, 10, 5, de prendre ce singulier au sens collectif. Dans le plus grand nombre des cas, il est à peu près impossible de décider si les deux noms désignent les races ou leurs chefs. L'emploi presque constant du singulier doit cependant nous porter à croire qu'à l'origine chacun des deux noms ne désignait qu'un personnage unique. Yadu est resté un chef de race dans l'épopée, et il y a un frère dont le nom, Turvasu, paraît n'être qu'une autre forme de celui de Turvaça.

Les Turvaças et les Yâdvas paraissent bien des êtres réels dans les *dâna-stuti*, VIII, 4, 19 et 6, 46, cf. 1, 31, qui célèbrent leurs libéralités. Même observation sur le vers VIII, 9, 14, où les noms de Turvaça et Yadu figurent à côté de celui des Ka*n*vas pour désigner les sacrificateurs chez lesquels le Soma est offert actuellement aux Açvins. Mais cela n'empêcherait pas que les ancêtres Turvaça et Yadu, et même leurs descendants dans la période la plus ancienne de leur prétendue histoire, ne fussent des êtres purement mythiques. Du moins sont-ils traités dans les formules védiques comme s'il en était ainsi, et, encore une fois, c'est tout ce qui nous importe.

Turvaça et Yadu sont des protégés d'Indra[1], I, 54, 6 ; X,

1. Et des Maruts, VIII, 7, 18.

49, 8, cf. VIII, 45; 27. Il a apaisé pour eux les eaux, V, 31, 8, et les leur a fait traverser, I, 174, 9 = VI, 20, 12, « bien qu'ils ne sussent pas nager », IV, 30, 17, cf. II, 15, 5. Sans doute, il est possible que ces formules célèbrent le passage réel de l'une ou de plusieurs des rivières qui coulent entre la première patrie des Aryas et la vallée du Gange, où ils sont venus plus tard s'établir [1]. Mais elles doivent être tout au moins empruntées à des récits d'aventures mythologiques [2]. En effet ce n'est pas seulement aux hommes, cf. VII, 32, 27, qu'Indra a fait traverser les eaux. Ce genre d'assistance, devenu comme le type de celle qu'ils attendent de lui dans un danger quelconque, VIII, 86, 15 et *passim*, n'a pas non plus manqué aux dieux. Nous lisons au vers X, 104, 8, qu'Indra a trouvé un passage pour les dieux comme pour Manus, cf. I, 165, 8, à travers les sept et les quatre-vingt-dix-neuf rivières. Ces rivières, qu'il traverse lui-même, *ibid.*, cf. VIII, 85, 1 ; X, 108, 4, lors de sa victoire sur Ahi-V*r*itra, I, 32, 14, sont évidemment des rivières mythiques. On a pu dire qu'il les avait arrêtées, V, 32, 1 (comme on a dit qu'il avait arrêté les montagnes mobiles, II, 11, 7 ; 12, 2, c'est-à-dire les nuages [3]), non pas, je crois, pour donner à entendre qu'il avait mis fin à des pluies excessives [4], mais par allusion à quelque personnage sauvé des eaux. Nous verrons plus tard par la légende de Bhujyu [5] que le type des personnages de ce genre est Soma ou Agni. Ajoutons qu'Agni

1. C'est une expédition de ce genre qui est célébrée dans l'hymne III, 33. La Vipâç et la Çutudrî (vers 1) qui s'apaisent à la prière du fils de Kuçika (vers 5), c'est-à-dire de Viçvâmitra, cf. III, 53, 9 et 12, pour laisser passer les Bharatas (vers 9-12), sont des rivières réelles. Voir pourtant la note suivante.

2. C'est ainsi que dans l'hymne III, 33 (voir la note précédente), une formule qui ne convient proprement qu'aux rivières célestes est appliquée à la Vipâç et à la Çutudrî, traversées par les Bharatas : les rivières, prenant la parole, déclarent qu'elles ont été délivrées par Indra dans sa lutte contre Ahi-V*r*itra (vers 6 et 7, cf. 2).

3. C'est là, je crois, la signification primitive des montagnes mobiles. Mais il semble bien que dans l'un au moins des passages cités, II, 12, 2, le mot *parvata* est pris au sens propre. On y lit en effet qu'Indra a aussi consolidé la terre vacillante. Ailleurs encore il est dit, non seulement qu'Indra a consolidé, étayé les mondes, II, 15, 2, et *passim*, mais qu'il a arrêté la terre dans sa marche, II, 15, 5, cf. X, 149, 1, qu'il a fixé « le père et la mère » mobiles, X, 120, 7.

4. Le vers 10 de l'hymne V, 83 à Parjanya est, à ma connaissance, le seul passage du *R*ig-Veda qui fasse allusion à la possibilité d'un « excès » de pluie. Cf. cependant encore le vers IV, 30, 12, où Indra paraît arrêter une inondation.

5. Sauvé par les Açvins, vol. III, p. 10 et suiv.

est appelé au vers X, 4, 5 un taureau « qui ne sait pas nager ». C'est ce dernier trait, reproduit au vers IV, 30, 17 où il est appliqué à Turvaça et Yadu, qui me paraît donner à la formule une couleur essentiellement mythique. Ajoutons que le nom de Turvaça, signifiant « qui traverse », conviendrait très bien à un personnage qui devrait son existence même au mythe du feu céleste sauvé des eaux ; il lui doit en tout cas la formule qui célèbre son sauvetage.

Aux vers VII, 19, 8 et IX, 61, 2, au contraire, Turvaça et Yadu ou Yâdva sont les ennemis qu'Indra frappe dans l'intérêt d'Atithigva ou de Divodâsa ; dans le dernier passage même, ils figurent à côté du démon Çambara.

Le vers VI, 27, 7, d'après lequel Indra a « livré » Turvaça à S*rin*jaya, peut aussi s'entendre dans un autre sens, si on le rapproche du vers VI, 45, 1, portant qu'Indra a amené de loin Turvaça et Yadu, et surtout du vers I, 36, 18, où Turvaça et Yadu sont appelés par l'intermédiaire d'Agni, et du vers VIII, 4, 7, où les suppliants demandent « à voir » Turvaça et Yadu. Ces derniers passages, en tout cas, font de l'apparition de Turvaça et Yadu un bienfait du ciel. On voit que ces personnages ne pourraient pas être autrement traités s'ils représentaient réellement le feu ou le Soma, considérés tour à tour comme des trésors célestes, ou comme des démons quand ils se dérobent eux-mêmes à l'attente des hommes, ou comme des sacrificateurs protégés d'Indra quand ils font cause commune avec lui.

Notons enfin que dans l'hymne VII, 18, célébrant le combat de Sûdas[1], Turvaça est appelé, au vers 6, l'« offrande »[2], apparemment parce que le combat est assimilé lui-même à un sacrifice. N'y aurait-il pas là une allusion au dieu-offrande, à Soma ?

Tout au moins c'est, au vers IX, 68, 8, le Soma, d'après le contexte, le Soma céleste, qui reçoit le nom de Vayya. Or, ce nom de Vayya forme avec le nom de Turvîti tiré de la même racine que celui de Turvaça, un couple qui offre la plus grande analogie avec celui de Turvaça et Yadu, dont il est rapproché au vers I, 54, 6.

Turvîti et Vayya sont en effet aussi des protégés d'Indra, *ibid.*, pour lesquels ce dieu a également arrêté les eaux, II, 13, 12, ou, selon l'expression du vers IV, 19, 6, qui sug-

1. Voir plus bas, p. 364.
2. *Littéralement* « le gâteau », *purolâç*.

gère bien l'idée d'une rivière céleste, « la grande rivière qui renferme toutes les vaches ». L'auteur du vers I, 61, 11, à propos du même événement, joue sur le nom de Turvîti, en disant qu'Indra « qui fait traverser », *turvani*, a fait un gué pour celui qui traverse, *turvîti*[1]. Au vers I, 36, 18, enfin, Turvîti figure avec Turvaça et Yadu dans l'énumération des personnages que le suppliant appelle par l'intermédiaire d'Agni « comme une force contre le Dasyu ».

Si Vayya[2] est identifié avec Soma, Turvîti est, au vers I, 112, 23, rapproché du personnage incontestablement mythique de Kutsa *Arjuneya*[3]. Bref, la réalité historique de Turvîti et de Vayya soulève les mêmes doutes que la réalité de Turvaça et Yadu, et même quelques-uns de plus. Les nouvelles raisons de doute sont d'ailleurs dans une certaine mesure applicables à Turvaça et Yadu, en vertu de l'analogie des deux couples. Enfin cette analogie même est un dernier et peut-être le plus fort argument en faveur du caractère mythique, soit des personnages eux-mêmes, soit tout au moins des formules où s'est fixé le souvenir de leurs aventures.

§ XIV. — Druhyu et Anu.

Les passages où ces deux noms ensemble sont rapprochés de ceux de Turvaça et de Yadu ont été déjà cités[4]. Ils figurent encore ensemble au vers VII, 18, 14. Mais chacun des deux est en outre employé plusieurs fois seul, et ils ne paraissent pas former un couple aussi étroitement uni que celui de Turvaça et Yadu.

Le mot *druhyu*, tiré de la racine *druh*, qui a formé sans suffixe un autre mot désignant la tromperie personnifiée, le démon, semble lui-même un nom essentiellement démoniaque. En fait, les Druhyus sont rangés parmi les ennemis d'Indra et de son protégé Sudâs au vers 14 de l'hymne VII, 18, et au vers 12, le nom de Druhyu est construit au singu-

1. Cf. dans le même vers le jeu de mots *dâçushe daçasyan*.

2. Nommé aussi seul, comme protégé des Açvins, I, 112, 6.

3. Et de celui de Dabhîti dont le nom est formé, avec le même suffixe, de la racine *dabh*, et s'il n'était pas un nom mythique, aurait été, comme celui de Turîti, le nom d'un *prédestiné*. Voir plus haut, p. 350.

4. Ainsi que celui où Druhyu est rapproché de Trikshi et de Pûru, VI, 46, 8, et ceux où *Anava* est rapproché de Turvaça, VIII, 4, 1, et de Pûru, VII, 18, 13.

lier, parallèlement à celui d'un certain Kavasha « qui avait crû dans les eaux », c'est-à-dire d'un Sosie quelconque de Vritra. Le vers 6 parle cependant de l' « obéissance » des Druhyus, et, ce qui est plus caractéristique, ils y figurent en compagnie des Bhrigus. Tout s'explique s'ils représentent comme ceux-ci des possesseurs du feu céleste, et, en dernière analyse, le feu lui-même. Tantôt ils livrent le feu ou se livrent eux-mêmes de bonne grâce aux hommes, ou à Indra leur allié, et alors ils peuvent être assimilés aux Bhrigus. Tantôt, plus fidèles à leur nom, ils restent des démons qu'Indra doit combattre et déposséder.

Les Anus sont compris au vers 14 de l'hymne VII, 18, parmi les ennemis d'Indra et de Sudâs. Le dérivé *ânava* désigne également au vers 13 l'ennemi dont Indra a distribué les biens à un personnage ou à une race du nom de Tritsu, dont la signification mythique ne saurait guère être mise en doute[1]. A plus forte raison, l'ennemi de Tritsu doit-il être un personnage ou une race mythique, et, en effet, l'Anava est rangé au vers VI, 62, 9, avec « la parole trompeuse » et le Rakshas, parmi les ennemis démoniaques d'un dieu qui est probablement Agni. Cependant, Agni lui-même reçoit au vers VIII, 63, 4, le nom d'Anava, et au vers V, 31, 4, les Anus figurent, comme ayant fait un char à Indra, à côté de Tvashtri qui a forgé sa foudre, et des prêtres qui, avec leurs hymnes, lui ont donné la force de tuer Ahi. Ce dernier passage est tout à fait significatif. Le rapprochement de Tvashtri, en particulier, qui tour à tour est l'ennemi d'Indra ou lui forge lui-même sa foudre, suggère naturellement l'idée que les Anus représentent comme lui le feu céleste, sous sa forme tour à tour bienveillante et malveillante, tantôt se laissant contraindre, tantôt, au contraire, secondant les desseins d'Indra.

Nous avions vu les Druhyus rapprochés des Bhrigus. La fabrication du char d'Indra est également un trait de ressemblance entre les Anus et les Bhrigus auxquels la même œuvre est attribuée, IV, 16, 20, cf. X, 39, 14. En somme, les Druhyus et les Anus semblent ne différer des Bhrigus, des Angiras et des autres troupes mythiques de ce genre, que par leur caractère équivoque, tour à tour semi-divin et démoniaque.

1. Voir p. 363.

§ XV. — SUDÂS.

Nous n'avons pas l'intention de contester la réalité historique du personnage de Sudâs. A la vérité, dans plusieurs des passages dont le contexte semble impliquer l'existence actuelle du sacrifiant désigné par le mot *sudâs*, VII, 25, 3; 53, 3; VII, 60, 8 et 9; 64, 3, ce mot pourrait n'avoir que son sens étymologique de « bienfaisant » ou de « pieux », comme aux vers V, 53, 2; VIII, 67, 4, cf. VII, 32, 10, et aux vers I, 184, 1; 185, 9, où il est employé au comparatif. Mais au vers 1 de l'hymne VII, 83, spécialement consacré à la légende du roi Sudâs, nous voyons Indra et Varuna invités à frapper pour lui les ennemis *ârya* et les ennemis *dâsa*, c'est-à-dire les ennemis de race âryenne et ceux de race étrangère, en un mot des « hommes ». De plus, les vers 22-25, composant une *dâna-stuti* à la fin de l'hymne VII, 18, nous donnent une généalogie de Sudâs, fils de Divodâsa, 25, petit-fils de Devavant, 22, et désigné encore par le patronymique Paijavana, 22, 23, 25, qui ne peut s'appliquer qu'à un bienfaiteur réel. C'est d'ailleurs pour nous une bonne fortune de rencontrer enfin, parmi ceux des protégés d'Indra que les hymnes nous font connaître autrement que par quelque mention insignifiante, un personnage dont la réalité historique ne semble pas pouvoir être mise en doute. Sa légende, en effet, va nous permettre de constater, sur un exemple vraiment concluant, le rôle joué par les formules mythiques dans le récit des combats livrés par un simple mortel, soit que ce mortel passe pour avoir vaincu en effet de purs démons, soit que les poètes qui célèbrent ses victoires aient simplement, par l'usage qu'ils font de la langue mythologique, assimilé à des démons des ennemis réels comme leur vainqueur lui-même.

Passons rapidement sur les textes où le pieux sacrifiant Sudâs, VII, 19, 6, protégé d'Indra[1], *ibid.*, et VII, 20, 2, est simplement compris dans des énumérations de favoris du même dieu, renfermant la mention, soit d'un personnage évidemment mythique comme Kutsa, VII, 19, 2 et 3, soit des sept forteresses qu'Indra brise avec sa foudre, I, 63, 7, et

1. Et des Açvins, I, 47, 6; 112, 19.

qui suggèrent naturellement l'idée des sept forteresses du démon. Le *r*ishi Viçvâmitra « né des dieux » lui a fait passer une rivière en arrêtant pour lui les eaux, III, 53, 9, cf. 11. N'insistons pas non plus sur le rapport de cette formule avec celles qui sont appliquées à Turvaça et Yadu, et avec le mythe d'Agni ou de Soma traversant les eaux célestes. Le roi, III, 53, 11, Sudâs était « serré »[1], *ni-bâdhita*, VII, 83, 6, entouré de tous côtés, *ibid.*, 8, par « dix » rois. Faut-il voir là une image des dix doigts qui jouent un si grand rôle dans les formules concernant Agni et Soma, de ces dix « sangles » *kakshyâ*, X, 101, 10, *raçanâ* X, 4, 6, qui les serrent, et qui ont fait comparer à deux voleurs, X, 4, 6, les deux mains, soit du sacrificateur, soit plutôt du gardien céleste qui les tient cachés et qui se confond souvent avec le démon? Les « dix » rois « qui ne sacrifient pas », VII, 83, 7, sont-ils destinés à rappeler ces mains qui refusent d'accomplir le sacrifice céleste, c'est-à-dire d'allumer le feu dans le ciel ou d'en laisser épancher le Soma? Je n'ose l'affirmer[2], mais je pense qu'en tout cas personne ne croira que ce nombre exact de *dix* rois, tout à fait consacré pour la légende de Sudâs, VII, 33, 3; 83, 6; 7 et 8, ait été réellement fourni par l'histoire. Nous allons d'ailleurs avoir à signaler des traits plus caractéristiques.

Dans les hymnes VII, 33 et 83, où se rencontre cette formule des dix rois, on voit que Sudâs a dû son salut à des personnages vêtus de blanc et aux cheveux tressés, qui reçoivent au vers VII, 33, 1 le nom de Vasish*t*has, et au vers VII, 83, 8, le nom de T*r*itsus. On ne peut douter en effet que le nom de T*r*itsu donné aux prêtres, amis de Sudâs, dont le ministère a été efficace, VII, 83, 4, cf. 6; 7 et 8, et figurant seul dans l'hymne VII, 83, désigne les mêmes personnages que celui de Vasish*t*ha, à côté duquel il

1. C'est sans doute à cette « angoisse » de Sudâs et des siens que fait allusion, au vers 1 de l'hymne VII, 83, l'épithète *prithu-parçu*, donnée aux compagnons de Sudâs quand ils ont vu Indra et Varu*n*a venir à leur secours. Ce mot (où M. Ludwig cherche les noms des Parthes et des Perses!) paraît signifier « qui a les côtes » c'est-à-dire la poitrine « au large ». Cf. la formule « Mes côtes me font souffrir de tous côtés », I, 105, 8; X, 33, 2, et le tour analogue du vers 5 de l'hymne VII, 83 lui-même.

2. Quoiqu'on puisse supposer qu'au vers VIII, 5, 38, les dix doigts ont été effectivement appelés les dix rois par allusion à la légende de Sudâs: reste la formule dans laquelle le prêtre célèbre la libéralité d'un sacrifiant qui lui a « donné » dix rois brillants comme l'or signifierait simplement qu'il a rendu ses dix rois (ses dix doigts) brillants comme l'or, soit en les chargeant d'anneaux, soit en lui remplissant d'or les deux mains.

figure dans l'hymne VII, 33 (vers 5 et 6), et qui est appliqué dans cet hymne, à la fois à un représentant du feu descendu du ciel (vers 10, 11 et 13), et à une famille de prêtres, demi-mythique, demi-réelle, considérée comme issue de lui. Or, ce nom signifie « qui perce » ou « qui fend », comme le mot *pratrid*, appliqué dans le derniers vers du même hymne à des personnages qui paraissent être encore les Vasish*th*as, attendant leur ancêtre sous sa forme de feu céleste. Il vient d'une racine *tard, trid*, qui est fréquemment employée pour exprimer l'exploit du prêtre, III, 31, 5; X, 74, 4, ou d'Indra ouvrant un passage aux eaux, I, 32, 1; II, 15, 3; IV, 19, 8; VII, 82, 3, cf. V, 53, 7, aux vaches, VI, 17, 3, et plus généralement aux trésors célestes, IV, 28, 5; VI, 17, 2, et à Soma lui-même, VI, 17, 1. Mais ce n'est pas tout. Quel est l'ennemi de Sudâs dont Indra triomphe avec l'aide de ces T*r*itsus? Un certain Bheda, qui semble en effet personnifié au vers VII, 18, 18, mais dont le nom signifie proprement « fente ». Le triomphe dont il s'agit est donc en somme celui des « fendeurs » sur la « fente », VII, 18, 19; 83, 4, cf. 33, 3. Nous avons vu Vala, proprement « l'antre » qui recèle les eaux, les vaches, les trésors célestes, personnifié en un démon. Nous avons vu d'autre part, dans le personnage de Vya*m*sa « le désarticulé », l'exemple d'un démon qui doit son nom à l'état même où le réduit la victoire d'Indra. Ce double rapprochement nous explique comment la « fente » a pu devenir l'ennemi d'Indra et des « fendeurs » [1]. Car il est décidément impossible d'admettre la réalité historique, sinon des personnages désignés par les noms de Bheda et de T*r*itsus, au moins de ces noms mêmes. L'histoire, à supposer qu'elle forme le fond de notre légende, y est racontée dans la langue de la mythologie. Les formules qui nous montrent Bheda « conquis » par Indra et Varu*n*a, VII, 83, 4, ou « volé » par Indra, VII, 18, 19, avec l'aide des T*r*itsus, si elles appartiennent vraiment à un fragment d'épopée humaine, sont en tout cas empruntées à la grande épopée divine, et si le passage du *Sindhu,* au vers VII, 33, 3, peut s'entendre du passage de

1. A moins que le mot *bheda* n'ait eu le sens de « mur », proprement « séparation », qui appartient dans la langue classique au mot *bhitti* formé de la même racine. Quoi qu'il en soit, un mot *bhid* est encore employé, au vers I, 174, 8, d'une façon qui rappelle la victoire d'Indra sur Bheda, et qui confirme l'identification du *bheda* mythique avec les forteresses du démon : « Indra a brisé les *bhid* impies comme des forteresses ».

l'Indus, on avouera tout au moins que la formule, rapprochée du nom de Bheda, rappelle inévitablement le passage des rivières célestes.

Les combats livrés par Indra aux ennemis de Sudâs font le sujet d'un long hymne, VII, 18, qui, dès le début des études védiques, a été signalé comme l'un des morceaux le plus incontestablement historiques du recueil. On n'en rencontre pas moins, presque à chaque vers de cet hymne, des détails qui sont autant d'allusions aux combats mythiques dont les combats réels ne sont que la reproduction terrestre.

Commençons par les noms de l'ennemi. Nous connaissons déjà celui de Bheda, 18 et 19, vaincu par les Tritsus, 7; 13; 15 et 19. Celui de Çimyu, 5, n'est employé qu'une autre fois, et il l'est parallèlement au nom de Dasyu, dans un passage, I, 100, 18, où ce dernier mot doit désigner les démons, puisque Indra conquiert sur eux, non seulement « les eaux », mais « le soleil ». Le nom de Yakshu, donné, soit à toute une race, 19, soit seulement au personnage déjà étudié de Turvaça, 6, rappelle celui de Yaksha donné à des apparitions fantastiques [1] d'un caractère plus ou moins démoniaque. Nous reviendrons sur les Ajas, 19, à propos d'Aja Ekapâd [2], et nous verrons que leur nom peut s'expliquer comme celui d'une troupe mythique dont ce personnage aurait été le chef. Cette troupe aurait eu un caractère équivoque, semi-divin et semi-démoniaque, comme celles des Druhyus, 6 et 14, et des Anus, 13 et 14, que nous avons précédemment étudiées, et celle des Bhrigus, 6, dont on ne saurait en tout cas contester l'origine essentiellement mythique. Quant à Çambara, 20, nous savons que c'est un pur démon.

Les nombres des vingt-un ennemis, 11, et de sept forteresses, 13, sont naturellement empruntés aux formules mythiques.

Le lieu du combat rappelle également le théâtre des combats célestes. Sans doute, les eaux qu'Indra rend guéables pour Sudâs, 5, peuvent être des rivières réelles, et la Parushnî, 8 et 9, dont les ennemis s'étaient emparés, est en effet comprise, au vers X, 75, 5, dans une énumération des cours d'eau qui arrosent le pays occupé par les Aryas. Mais ce nom, féminin de l'adjectif *parusha* « tacheté », paraît emprunté lui-même à la langue mythologique. Il est donné aux

1. Voir le dictionnaire de Pétersbourg, *s. v.*
2. Vol. III, p. 23-24.

vaches qu'Indra remplit d'un lait brillant, VIII, 82, 13, et sert d'épithète à la « laine » dont se revêt Indra, IV, 22, 2, ou désigne le lieu même où les Maruts se revêtent pareillement de laine, V, 52, 9. La laine dont il s'agit là ne peut être que la laine des nuages[1] également représentés par les vaches tachetées, cf. VI, 56, 3. D'ailleurs, dans le même vers qui nous montre les ennemis maîtres de la Parushnî, nous lisons qu'ils « stérilisaient », *srevayantah* Aditi, c'est-à-dire la femelle céleste[2], la source de tous les dons que l'homme attend du ciel. Car il est d'autant plus naturel de croire que le mot *aditi* désigne bien ici le personnage divin de ce nom, que nous rencontrons deux vers plus loin, 10, le mot *priçni*, c'est-à-dire un autre nom de la femelle céleste[3]. Qu'est-ce encore que ce personnage appelé à la fois un animal, *paçu*, et un sage, *kavi*, qui gît effrayé, 8, sans doute au milieu des eaux de cette Parushnî dérobée par ceux qui stérilisent Aditi, si ce n'est un représentant d'Agni ou de Soma? Ou si cette formule semble trop obscure, pour qui était faite, si ce n'est pour un démon, la formule que le vers 12 applique à l'ennemi, réel ou non, peu importe, qu'Indra frappe de sa foudre, *vriddham apsu* « qui a crû au milieu des eaux »[4]?

Le souvenir des combats célestes est encore éveillé par des détails d'un autre ordre. Je veux parler de ceux qui nous montrent les combats de Sudâs, comme ceux qu'Indra livre aux démons, assimilés à un sacrifice. Turvaça, comme nous l'avons vu déjà, est le « gâteau » de ce sacrifice, 6, et c'est apparemment aussi en qualité d'offrandes que les Matsyas ont été « préparés », *niçitâh*, *ibid.*, cf. I, 171, 4. Le « sage animal » du vers 8, qui nous a paru rappeler Agni ou Soma caché, est peut-être en même temps considéré comme la victime du même sacrifice. Les attelages « obéissants », 10, ont

1. Cf. le démon Aurnavâbha, p. 223.
2. Voir vol. III, p. 88 et suiv.
3. Surtout quand elle est considérée comme la mère des Maruts. Voir le chapitre de la troisième partie consacré à ces dieux, et particulièrement sur les épithètes *priçni-gâvah* « qui ont pour vache Priçni », et *priçni-nipreshitâsah* « tombant sur Priçni », la page 399 et la note 1 de la même page.
4. Si le mot *srakti* avait, comme nous l'avons admis pour *srika*, le même sens que *srakva* et *srikvan*, c'est-à-dire « coin de la bouche », et par extension « bouche, gueule », la formule du vers 17 « Indra a brisé les *srakti* avec une aiguille » rappellerait celle qui nous montre le dieu brisant de sa foudre les mâchoires de Vritra, I, 52, 6.

bien l'air d'être les prières. C'est peut-être aussi l'effet des prières qui est exprimé dans la formule du vers 14, d'après laquelle les ennemis ont été endormis c'est-à-dire détruits « pieusement », 14. L'adversaire d'Indra, vaincu par ce dieu, reçoit l'épithète *çrita-pâ* « qui boit l'(offrande) cuite », 16, ce qui l'assimile aux démons qui dérobent la part du sacrifice réservée aux dieux, cf. X, 27, 6. Mais la formule la plus intéressante, parce qu'elle suggère directement l'idée, non seulement d'un sacrifice, mais d'un sacrifice mythique, est celle du vers 19, qui nous montre les Ajas, les Yakshus, les races vaincues par les T*r*itsus, apportant comme « offrande », *bali*[1], « des têtes de chevaux ». Il me semble impossible de méconnaître le rapport de cette formule avec le mythe de la « tête du cheval » que nous retrouverons dans la légende de Dadhya*n*c[2]. La « tête du cheval » y représente, comme nous verrons, Agni ou Soma, d'abord cachés, puis se manifestant dans l'espace visible.

1. C'est lè sens propre du mot.
2. Voir le chapitre de la troisième partie consacré aux Açvins.

TROISIÈME PARTIE

LES DIEUX SACRIFICATEURS ET ALLIÉS D'INDRA — LES AÇVINS

CHAPITRE PREMIER

LES MARUTS

Le premier trait à relever dans le mythe des Maruts, c'est qu'il nous montre un certain ordre de fonctions mythiques remplies, non plus par un dieu unique, mais par tout un groupe de personnages divins. Ces personnages sont d'ailleurs entièrement semblables entre eux. Non seulement, ils ont *la même demeure* (littéralement le même nid), I, 165, 1 ; VII, 56, 1, et, toujours réunis[1] (*sajoshas*, V, 57, 1 et *passim*), ils brillent ensemble, I, 166, 13, d'un même éclat, I, 165, 1, et n'ont aussi qu'une même pensée, V, 87, 8 ; VIII, 20, 1 et 21 ; mais ils n'ont tous qu'une essence unique, VIII, 20, 13. On lit, au vers V, 55, 3, qu'ils sont nés ensemble, cf. I, 37, 2 ; 64, 4 et VIII, 20, 21, et qu'ils ont grandi ensemble, cf. V, 56, 5 ; VII, 58, 1. Ils sont pareils comme des jumeaux, V, 57, 4. Ce sont, en effet, des frères entre lesquels il n'y a aucune distinction d'aîné et de puîné, V, 59, 6 et 60, 5. Parmi eux, nul ne commande, d'où cette question, appelant une réponse négative, I, 37, 6 : « Quel est le plus élevé d'entre vous ? » On ne peut, entre eux, distinguer un dernier, cf. VII, 59, 3, non plus qu'entre les rayons d'une roue, V, 58, 5, cf. VIII, 20, 12 ; aussi sont-ils comparés à des rayons partant du même moyeu, X, 78, 4.

Les *r*ishis ne se bornent pas d'ailleurs à appeler les Maruts des frères et des jumeaux ; ils nomment leur père et leur mère. Nous traiterons plus bas de leur mère P*r*içni ; mais nous renverrons à la quatrième partie[2] l'étude particulière que nous devons consacrer à leur père Rudra.

1. Il est dit cependant, au vers V, 61, 4, qu'ils sont venus un à un.
2. III, p. 31 et suivantes.

C'est comme fils de Rudra qu'ils sont eux-mêmes appelés souvent Rudras ou Rudriyas. L'identité des Rudras ou Rudriyas et des Maruts est certaine. Les Maruts reçoivent ces nouveaux noms dans un bon nombre de passages des hymnes qui leur sont exclusivement consacrés, celui de Rudras, aux vers I, 39, 4 et 7 ; 64, 3 ; 85, 2 ; 166, 2 ; II, 34, 9 et 13 ; V, 54, 4 ; 57, 1 ; 60, 2 et 6 ; 87, 7 ; VIII, 7, 12 ; 20, 2, cf. III, 32, 2 et 3 ; VIII, 13, 28 ; 92, 14 ; X, 64, 11 ; 92, 6 ; Vâl 6, 3, celui de Rudriyas, aux vers I, 38, 7 ; II, 34, 10 ; V, 57, 7 ; 58, 7 ; VII, 56, 22 ; VIII, 20, 3, cf. III, 26, 5.

Les noms de Maruts et de Rudras ou Rudriyas sont, en outre, dans différentes énumérations de personnages divins, rapprochés d'autres noms de groupes, de façon à suggérer l'idée que tous ces noms sont devenus à peu près synonymes, que les groupes qu'ils désignent ont été, dans une certaine mesure, confondus, comme représentant tous la puissance divine exercée par une pluralité d'êtres semblables. Ce qu'il y a d'abstrait dans cette conception a pu être exprimé par la formule *viçve devâh* (ou *viçvadevâh*) « tous les dieux », qui souvent paraît désigner, moins la somme, si je puis ainsi parler, des différents dieux auxquels les *r*ishis reconnaissent une personnalité distincte, que les dieux, en général, considérés comme remplissant collectivement les fonctions qui sont ailleurs attribuées à telle ou telle individualité divine. On peut en dire autant du simple terme de « dieux » (*devâ*h) ou de celui de Vasus (*vasava*h), qui n'a également par lui-même aucune application spéciale, quand ils sont employés sans autre détermination, par exemple dans les nombreux passages déjà cités où les troupes divines sont considérées comme accomplissant un sacrifice dans le ciel, ou comme concourant d'une façon quelconque à l'œuvre d'Indra. Or les noms de Maruts, Rudras ou Rudriyas, et d'autres noms de groupes divins, sont souvent compris avec ces noms génériques de Vasus, de Devas ou de Viçvedevas, dans des énumérations qui paraissent moins ajouter des noms propres à des noms communs, qu'accumuler des expressions équivalentes d'une idée très générale, celle de collectivité divine. Nous verrons[1], en étudiant les *A*dityas, que leur nom entre ainsi dans une formule consacrée avec ceux de Vasus et de Rudriyas, et qu'il figure avec ceux des Maruts et des *R*ibhus

1. III, p. 99.

à côté de la formule *viçve devâh* dans un vers, VII, 51, 3, où ces différents noms sont de plus, comme celui de Devas, précédés du même mot *viçve* « tous » : « Tous les *A*dityas, tous les Maruts, tous les Devas, tous les *R*ibhus. » Le nom des Maruts, qui est plusieurs fois accompagné de ce mot *viçve*, V, 43, 10 ; 52, 4 ; 58, 3 ; VII, 34, 24 ; 57, 7 ; X, 35, 13, est rapproché, dans d'autres passages encore, des noms de Viçvedevas, VIII, 35, 3 ; X, 35, 13, et de Vasus, Vâl. 6, 3. Il paraît difficile de distinguer les Maruts des Viçvedevas aux vers I, 19, 3 ; 52, 15 ; X, 52, 2 et aux vers 8 et 10 de l'hymne I, 23, cf. II, 41, 15. On verra qu'ils semblent avoir été aussi, dans l'hymne X, 77, formellement identifiés aux *A*dityas [1]. Enfin nous constaterons, dans le chapitre suivant, une assimilation non moins formelle des Maruts aux *R*ibhus.

Les *A*dityas, les *R*ibhus et les Maruts n'en sont pas moins, à la différence des Vasus et des Viçvedevas, des groupes caractérisés par des traits mythiques particuliers, et qui restent parfaitement distincts en dépit d'assimilations passagères. Le principal, sinon l'unique trait de ressemblance entre eux, est ce fait qu'ils composent également des groupes, des troupes divines ; mais à cet égard même la ressemblance n'est pas complète. Si les *A*dityas forment souvent, et les *R*ibhus quelquefois, un groupe indéterminé quant au nombre, ceux-ci forment ordinairement une triade, et ceux-là très souvent aussi, soit un couple, soit une triade, soit une heptade. Le nombre des Maruts, au contraire, reste toujours indéterminé, à moins que le vers V, 62, 17 ne doive s'entendre en ce sens que des groupes de sept Maruts ont donné chacun cent trésors. Ce serait là en tout cas une détermination tout à fait isolée, beaucoup plus fugitive même que celle qui porte à trente-trois le nombre des Viçvedevas, VIII, 35, 3, ou simplement des Devas. D'après le vers I, 168, 2, c'est par milliers que se comptent les Maruts, comme les flots.

Les Maruts sont célébrés parfois en termes magnifiques, comme le sont tour à tour la plupart des dieux védiques : ils sont immenses, V, 58, 2, cf. 87, 6, grands comme le ciel, V, 57, 4 ; ils dépassent le ciel et la terre, X, 77, 3, cf. VII, 58, 1, et leur force n'a pas de limites, I, 167, 9. On dit aussi qu'ils ont « étendu » les espaces de la terre et du ciel, et séparé ces deux mondes l'un de l'autre, VIII, 83, 11, cf. I, 85, 1 ; VII, 56, 17 ; qu'ils ont mesuré l'atmosphère,

1. III, p. 100.

V, 55, 2, cf. I. 39, 1. Nous ne nous arrêterons pas aux formules de ce genre et nous chercherons immédiatement à déterminer les traits essentiels dont se compose la physionomie, d'ailleurs très nettement caractérisée, des Maruts.

Une de leurs principales fonctions est de répandre les eaux de la pluie, I, 38, 7; V, 53, 2; 5; 10; 54, 3; 55, 5; 58, 3 et 6; VIII, 7, 4 et 28, ces eaux que l'auteur du vers I, 80, 4 appelle *marutvatîh*, et qui remplissent les rivières terrestres dont l'une est appelée pour cette raison *marudvridhâ* « accrue par les Maruts », X, 75, 5. De là les formules mythiques d'après lesquelles les Maruts répandent le lait I, 166, 3, le beurre, I, 85, 3; X, 78, 4, les eaux et le lait, I, 64, 6, fendent la montagne, I, 85, 10, en font couler les sources, V, 59, 7, les rivières, V, 53, 7, traient la source inépuisable, I, 64, 6; VIII, 7, 16, qu'ils « enflent » d'ailleurs eux-mêmes, VII, 57, 1, pour arroser la terre, V, 54, 8, renversent l'urne divine, V, 59, 8, cf. I, 85, 10 et 11, d'où les pluies coulent sur les lieux arides, V, 53, 6. La même œuvre est attribuée aux prêtres qui les ont invoqués, aux Gotamas, I, 88, 4. Les Maruts poussent les montagnes (les nuages) à travers la mer (céleste), I, 19, 7. Ils cachent sous la pluie l'œil du soleil, V, 59, 5. C'est par eux que les cieux (ou les mondes) disparaissent sous la pluie, V, 53, 5. Ils font l'obscurité, cf. I, 169, 3, même pendant le jour, avec le nuage chargé d'eau, quand ils arrosent la terre, I, 38, 9. On dit aussi que les Maruts font uriner le cheval mâle, I, 64, 6, cf. II, 34, 13 et I, 85, 5, qui au vers 6 de l'hymne V, 83 à Parjanya représente évidemment soit ce dieu, soit le nuage dont Parjanya d'ailleurs est une personnification, mais qui pourrait aussi représenter l'éclair : au vers V, 54, 5, il semble difficile d'interpréter autrement le cheval « retenu » par la montagne que franchissent les Maruts et qui représente elle-même le nuage.

Quoi qu'il en soit, c'est principalement dans l'orage que les Maruts font couler les eaux du ciel. Au vers V, 83, 6, le cheval nuage reçoit l'épithète *stanayitnu* « tonnant ». Une épithète équivalente est donnée à la source qu'ils « traient », I, 64, 6. Le ciel mugit quand les Maruts font couler les eaux, V, 58, 6, cf. 59, 8. Au vers I, 168, 8, ils font eux-mêmes retentir la voix du nuage: les éclairs envoient leur sourire à la terre, quand ces dieux font couler le beurre. Les éclairs souriants les suivent, V, 52, 6, cf. V,

54, 2. Ils font eux-mêmes les vents et les éclairs, I, 64, 5. L'éclair [1] mugit comme une vache, comme une mère qui suit son veau, quand leur pluie s'épanche, I, 38, 8.

C'est à ces phénomènes de la pluie et de l'orage que les Maruts empruntent leurs principaux attributs. On les appelle *purudrapsâh*, V, 57, 5, *drapsinah*, I, 64, 2, *sudânavah* [2], c'est-à-dire « dégouttants de pluie ». La pluie est leur sueur, V, 58, 7. Pareils à des guerriers couverts de cuirasses, X, 78, 3, à des héros vainqueurs, *ibid.*, 4, ils sont armés, cf. I, 39, 2 ; VII, 56, 13, de haches, I, 37, 2 ; 88, 3 ; V, 53, 4 ; 57, 2, de haches d'or, VIII, 7, 32, identiques à la foudre qu'ils portent en même temps dans les mains, *ibid.*, et de lances I, 37, 2 ; 88, 1 ; V, 57, 2, de lances brillantes, I, 64, 11 ; 85, 4 ; 87, 3 ; II, 34, 5 ; VI, 66, 11 ; VIII, 20, 11 ; X, 78, 7, qu'ils portent sur leurs épaules, I, 64, 4 ; V, 54, 11 ; 57, 6, cf. I, 168, 3 : ces lances sont encore identiques aux éclairs, VIII, 7, 25, aux éclairs brillants comme Agni, V, 54, 11, que les *r*ishis placent aussi dans leurs mains, et sont quelquefois appelées elles-mêmes expressément des éclairs, I, 168, 5 ; V, 52, 13, cf. I, 88, 1. Il n'y a pas de différence non plus entre les éclairs et les pierres tranchantes du vers V, 54, 3. C'est encore l'éclair, ce trait avec lequel, comme avec une hache (qui fendrait la montagne), ils font couler les troupeaux (les eaux du ciel), I, 166, 6. Les Maruts sont aussi représentés comme des archers, I, 64, 10 ; V, 53, 4 ; 57, 2 ; VIII, 20, 12, et les arcs qu'ils portent quand les deux mondes se confondent et que les îles (célestes, les nuages) volent en tous sens, VIII, 20, 4, ne peuvent guère lancer que des éclairs.

Les chars sur lesquels ils montent, I, 38, 12 ; V, 53, 4 ; 57, 2, sont remplis d'éclairs, I, 88, 1, ou bien ont aux jantes de leurs roues des tranchants, I, 166, 10, cf. 88, 2, qui ont toujours la même signification mythique. Avec ces jantes «d'or», I, 64, 11, ils fendent la montagne (le nuage) *ibid.* ; V, 52, 9. Au vers III, 54, 13, ce sont les chars mêmes des Maruts qui paraissent identifiés aux éclairs.

Les Maruts sont au vers I, 64, 8 comparés à des lions mugissants. Le bruit que font ces dieux, cf. I, 169, 7 ; III, 26, 5 ; V, 54, 8 et 12 ; 87, 5 ; VI, 48, 15, est proverbial, et on

1. *Vidyut.* Sur le sexe de l'éclair, quand il est désigné par ce mot, voir I, p. 9-10.

2. Grassmann, *Wœrterbuch*, *s. v.*

lui compare le bruit que font Agni, I, 127, 6 ; 143, 5 ; IV, 6, 10, et Soma, IX, 70, 6, qui peuvent eux-mêmes représenter l'éclair. Ce bruit est au vers I, 23, 11, cf. V, 54, 3, expressément appelé le tonnerre. Il faut interpréter de même le retentissement des rivières (célestes) sous les jantes (acérées) de leurs roues, I, 168, 8 : c'est la « voix du nuage », dont il est question dans le même vers.

Au vers VII, 56, 3, le bruit des Maruts est le bruit des vents, et c'est sans doute aussi aux vents qu'il faut rapporter une partie au moins des effets attribués au bruit des Maruts, effets terribles, décrits dans un grand nombre de passages. Le bruit des Maruts fait trembler, non seulement le ciel et des montagnes qui pourraient représenter les nuages, V, 60, 3, mais la terre elle-même, I,38, 10. Les Maruts sont ainsi très souvent représentés, faisant trembler à leur approche les montagnes (terrestres ou célestes), I, 37, 7 et 12 ; V 56, 4 ; VIII, 7, 2 ; 4 ; 5 ; 34, la terre, VI, 66, 9, le ciel et la terre, I, 64, 3 ; VII, 57, 1, ébranlant ce qui semblait inébranlable, I, 85, 4, cf. VIII, 20, 1. A leur venue, le ciel mugit de crainte, VIII, 7, 26, et recule pour les laisser passer, VIII, 20, 6 ; la terre qui les entend, I, 39, 6, est comme chancelante, I, 87. 3 ; X, 77, 4, et tremble de crainte comme un vieux roi, I, 37, 8 ; elle vacille comme un navire plein, V, 59, 2 ; elle est ivre (chancelante) et semble, dit l'auteur du vers V, 56, 3, « s'éloigner de nous », c'est-à-dire, sans doute, manquer sous les pas[1]. Ils remuent la terre comme la poussière, V,59, 4. Le vers VIII, 7, 4, cf. 3 et 17 est plus explicite : c'est en venant avec les vents que les Maruts font trembler les montagnes. L'allusion aux vents est certaine dans les passages qui mêlent à des hyperboles comme celles dont nous venons de donner une idée, la description des effets réels produits par l'ouragan sur les arbres et les forêts. Les Maruts font trembler les montagnes et secouent les arbres, I, 39, 5. Ils secouent le ciel et les montagnes, les bois se courbent d'effroi à leur approche, ils ébranlent la terre, V, 57, 3, cf. V, 60, 2 ; VIII, 20, 5. Lorsque les héros à la marche impétueuse ont fait retentir les montagnes et ont ébranlé le sommet

1. Les passages où il est dit que la terre s'étend à leur venue, V, 58, 7 ; 87, 7, font sans doute allusion aux suites de l'orage. C'est une idée familière aux poètes védiques que la terre reparaît dans toute son étendue après avoir été confondue avec le ciel pendant l'orage, cf. VIII, 20, 4, comme elle l'est aussi pendant la nuit.

du ciel, tous les arbres tremblent à leur approche, les plantes ressemblent à des chars qui fuient, I, 166, 5. Il est donc probable qu'au vers I, 25, 9, ceux qui « gouvernent » le « chemin » du vent, sont les Maruts.

On admet même d'ordinaire que les vents sont précisément le phénomène céleste spécialement représenté par la troupe des Maruts. C'est l'interprétation indienne, et elle a été consacrée par l'emploi que fait la langue post-védique du mot *marut* dans le sens de « vent ». Mais ce sens est nécessairement un sens dérivé, qui n'a pu être tiré de l'étymologie, quelle qu'elle soit, du nom de *marut*, et a dû être fourni par l'interprétation mythique des personnages qui le portent.

Or les Maruts, qui sont représentés « faisant les vents », I, 64, 5, ou faisant le bruit des vents, VII, 56, 3, venant avec les vents, VIII, 7, 3 ; 4 et 17, produisant sur la terre tous les effets des vents, les Maruts qui prennent pour chevaux les vents, V, 58, 7, les Maruts, enfin, auxquels un *r*ishi donne une fois le vent pour père, I, 134, 4, peuvent sans doute, d'après toutes les analogies mythiques, être identifiés aux phénomènes qu'ils produisent et par lesquels ils manifestent leur puissance, aux montures qui les portent, à l'être qui les engendre. Ce n'est probablement pas sans raison qu'ils sont rapprochés des vents au vers II, 1, 6, du vent, Vâyu, au vers I, 142, 12. Enfin, non seulement ils sont eux-mêmes comparés aux vents, X, 78, 2 et 3, dont ils ont l'impétuosité, V, 54, 3 ; 57, 4, mais ce sont eux, à ce qu'il semble, que l'auteur du vers II, 11, 14, appelle expressément des vents. C'est encore apparemment en qualité de vents qu'ils traversent, non seulement les régions des montagnes (qui pourraient être des montagnes célestes), mais les forêts « de la terre », I, 39, 3, qu'ils passent aisément partout, V, 54, 9, cf. 4 et 55, 7.

Mais on pourrait soutenir par des raisons non moins fortes l'identité des Maruts et des éclairs. Le dieu qui leur est ordinairement donné pour père, Rudra, est, comme nous le verrons, un personnage complexe, qui emprunte au moins quelques-uns de ses attributs au feu. On dit d'ailleurs d'Agni lui-même qu'il a fait, VI, 3, 8, qu'il a engendré, I, 71, 8, cf. I, 31, 1 et VIII, 7, 36, les Maruts, et on sait par le mythe des A*n*giras que les fils d'Agni peuvent être identiques à leur père. En regard du vers qui fait des Maruts

les fils du vent, on peut en placer un autre qui les fait naître du sourire de l'éclair, I, 23, 12, et l'exemple de Vasish*th*a[1] nous a montré que ce qui naît de l'éclair peut être l'éclair même. On a vu, d'autre part, que les éclairs sont des attributs essentiels des Maruts, que ces dieux les prennent pour armes ou même pour chars, et que le bruit qu'ils font est aussi le bruit du tonnerre.

Ce sont encore apparemment les éclairs qui composent le riche écrin dont se parent les Maruts, ces ornements brillants, I, 37, 2; 85, 3; X, 77, 2; 78, 7, communs à la troupe entière, VII, 57, 3; VIII, 20, 11, ces couronnes, V, 53, 4, ces colliers d'or, VII, 56, 11, ces bijoux, V, 52, 6; 53, 4; 56, 1, placés sur leur poitrine, I, 64, 4; 166, 10; II, 34, 2 et 8; V, 54, 11; VII, 56, 13, ou leurs bras, VIII, 20, 11, ces anneaux, V, 53, 4, qu'ils portent aux pieds, V, 54, 11, aux mains, I, 168, 3, aux bras (littéralement aux épaules), I, 166, 9; VII, 56, 13, et qui leur ont valu l'épithète *khâdinah* (V. Gr. *s. v*), toute cette parure enfin qui les fait comparer aux cieux, II, 34, 2, cf. I, 166, 11, aux nuits[2], I, 87, 1, étoilées, ou simplement à des femmes, I, 85, 1. Ils sont eux-mêmes représentés brillants, I, 165, 12; V, 61, 12; VIII, 7, 7 et 36, brillants par nature, VI, 66, 10, brillants, indépendamment de tous leurs ornements et de toutes leurs armes, d'un éclat qui leur est propre, I, 37, 2; V, 53, 4; VII, 56, 11, ou selon l'expression du vers VII, 57, 3, brillants par leurs bijoux, par leurs armes, et « par leurs corps ». Ils ont l'éclat de ce serpent Ahi, I, 172, 1, qu'on peut comme nous l'avons vu identifier quelquefois à l'éclair. Ils prennent une couleur brillante en faisant uriner le cheval[3], II, 34, 13, et leurs vêtements sont d'or, V, 55, 6, quand ils ne prennent pas pour vêtement la pluie elle-même, III, 26, 5; V, 57, 4, dont ils arrosent leurs propres chevaux, II, 34, 3; V, 59, 1, obscurcissant ainsi l'éclat qui leur appartient, *ibid.*, ou encore les nuages, V, 63, 6, ou, selon l'expression du vers V, 52, 9, la « laine » du nuage. De même que les éclairs qu'ils tiennent dans leurs mains, V, 54, 11, ils sont comparés pour leur éclat à Agni, X, 78, 2, aux Agnis, c'est à-dire aux feux, II, 34, 1; V, 87, 6 et 7, aux feux allumés, VI, 66, 2, aux langues, X,

1. Voir I, p. 51-52.
2. *Usrâ*h. Cf. I, p. 316, note 1.
3. Littéralement « en urinant par le cheval ». Mais cf. I, 64, 6; 85, 5; V, 83, 6.

78, 3, et aux cuillers, VI, 66, 10, c'est-à-dire aux flammes du feu, au trait du sacrifice, *ibid.*, c'est-à-dire encore au feu, cf. I, 166, 1. On dit aussi qu'ils ont la forme d'Agni, X, 84, 1, l'éclat d'Agni, III, 26, 5. On leur donne même expressément le nom de feux, III, 26, 4, cf. 6 et X, 35, 13. Comme Agni, ces « sangliers » célestes ont des « dents » de fer, I, 88, 5. L'auteur du vers V, 87, 3, en même temps qu'il les compare à des feux, paraît leur attribuer en propre la splendeur de l'éclair. Ils sont au vers VII, 56, 13, comparés à des éclairs brillant à travers (littéralement avec) les pluies, cf, I, 39, 9. C'est là décidément, pour des dieux qui prennent la pluie comme vêtement, ou, suivant une autre image, qui traversent les rivières, I, 38, 11, ou la mer, I, 167, 2 ; 168, 6, cf. V, 55, 5, avec leurs rayons, I, 19, 8, ou encore qui brillent dans les montagnes (les nuages), VIII, 7, 1, une de ces comparaisons védiques qui équivalent à une identification pure et simple. Le vers II, 34, 2, où les Maruts sont comparés pour leur éclat à des cieux étoilés, renferme cette expression hardie, que nous avons eu déjà l'occasion de citer [1] : « Ils ont *éclairé* comme les pluies du nuage. » Autre détail important à noter dans le même passage : c'est au moment où ils naissent de Rudra et de P*r*içni, que les Maruts se manifestent ainsi par la lueur des éclairs. Enfin le rapprochement des vers VI, 47, 28 et VIII, 85, 9 ne permet pas de douter que la foudre d'Indra, c'est-à-dire l'éclair, ait été appelée « la manifestation des Maruts ».

Il n'est pas jusqu'aux nuages mêmes qui ne puissent être représentés par les Maruts. Du moins ceux-ci sont-ils comparés, d'une part aux eaux qui suivent leur pente, X, 78, 5 et 7, cf. V, 60, 3, d'autre part à des cavernes, I, 168, 2, à des montagnes, I, 64, 3 et 7, à des montagnes dans le ciel, V, 87, 9, qui ne peuvent être que les nuages. Au vers I, 64, 7, ils sont comparés à la fois à des montagnes et à des éléphants qui ravagent les forêts, et cette image, en même temps qu'elle exprime l'effet de l'ouragan, peut éveiller aussi l'idée des nuages épais qu'il amoncelle.

Remarquons à ce propos que les chevaux des Maruts, que nous avons vus une fois identifiés aux vents, V, 58, 7, pourraient encore, comme ce cheval unique que les Maruts font uriner, représenter les nuages. Les eaux elles-mêmes, les rivières célestes qui s'épanchent, ne sont-elles pas, au vers

1. I, p. 9.

7 de l'hymne V, 53 aux Maruts, comparées à des chevaux? D'ailleurs, des divers chevaux, I, 88, 2; V, 57, 4, cf. I, 85, 6; 171, 1; V, 55, 1; 57, 2; 58, 1; 61, 2,; VIII, 7, 27, ou plus généralement des divers attelages ou des diverses montures que les hymnes attribuent aux Maruts, V, 56, 6 et 7, les plus caractéristiques, avec les animaux dont le nom est au masculin *eta*, I, 169, 6, et au féminin *enî*[1], V, 53, 7, sont les cavales tachetées, *prishatî*, I, 37, 2; 39, 6; 85, 4; II, 34, 3; III, 26, 4; V, 55, 6; 57, 3; 58, 6; VIII, 7, 28, cf. *kilâsî*, V, 53, 1, les « célèbres » cavales tachetées, V, 60, 2, qui ont valu aux Maruts l'épithète *prishad-açva*[2]. Or ces cavales « tachetées » ne peuvent guère représenter que les nuages. Ajoutons que les chars des Maruts, que nous avons vus plus haut identifiés aux éclairs, sont représentés ailleurs portant des vases pleins d'eau, I, 87, 2, et doivent peut-être alors être identifiés aux nuages. D'autre part, les chevaux que les Maruts « arrosent », II, 34, 3, en obscurcissant leur propre éclat, V, 59, 1, représenteront plutôt les éclairs, ainsi que ces cavales ou ces chevaux brillants, rouges, bais ou de couleur d'or, qui leur sont attribués en d'autres passages, 88, 2; V, 56, 6; 57, 4. Même observation pour ce cheval unique[3] des Maruts, qui est rouge d'après les vers I, 39, 6 et VIII, 7, 28, et, d'après le vers V, 56, 7, à la fois brillant et bruyant. Ajoutons qu'au vers V, 59, 1, « l'espion « hennissant » des Maruts paraît être encore l'éclair.

Ainsi les attelages ou les montures des Maruts semblent représenter tour à tour les vents, les nuages et les éclairs. C'est une raison de plus de croire que les Maruts peuvent représenter les nuages aussi bien que les éclairs et les vents. Le principe de l'identité essentielle des personnages mythiques avec leur attributs en général, et particulièrement avec leurs montures ou leurs attelages, trouve ici sa confirmation dans le fait que les Maruts, non seulement sont comparés

1. Le mot *ena*, *enî*, avec la cébébrale, a signifié plus tard antilope.

2. Voir Grassmann, *s. v.* C'est ce composé qui prouve, en dépit des deux passages où il est dit que les Maruts prennent les *prishatî* pour chevaux, V, 55, 6; 58, 6, que ces *prishatî* sont elles-mêmes des cavales. Le premier terme *prishat* n'y peut être, en effet, puisqu'il ne porte pas le signe du féminin, qu'un adjectif se rapportant au second terme. Celui-ci, au contraire, comme second terme d'un composé possessif, peut être le féminin *açvâ* « cavale ».

3. C'est probablement à ce cheval qu'il est fait allusion dans le nom propre *mârutâçva* « qui a pour cheval le cheval des Maruts », V, 33, 9. (Cf. le mythe de Pedu et les autres mythes analogues dans le chapitre consacré aux Açvins.)

à des attelages, V, 52, 11 ; X, 77, 5, à des chevaux, I, 85, 1 ; V, 59, 3 et 5 ; VII, 56, 16 ; X, 78, 5, et aux animaux appelés *eta*, V, 54, 5 ; X, 77, 2, mais reçoivent eux-mêmes ce dernier nom, I, 165, 1 ; 169, 7, ou sont considérés comme attelés, I, 169, 2, comme s'attelant d'eux-mêmes, I, 168, 4. Ils sont aussi comparés à des oiseaux, I, 85, 7 ; 87, 2 ; 88, 1 ; 166, 10 ; V, 59, 7, cf. I, 85, 6, à des aigles, I, 165, 2 ; VIII, 20, 10 ; X, 77, 5, à des oiseaux d'eau, II, 34, 5, ou sont directement appelés des aigles, VII, 56, 3, et des oiseaux d'eau, VII, 59, 7 ; X, 92, 3, tandis qu'ailleurs ils sont portés par des oiseaux, V, 53, 3, qui ne diffèrent pas d'ailleurs de leurs chevaux « au vol rapide », I, 85, 6, et peuvent représenter les mêmes phénomènes. On remarquera particulièrement, à l'appui de l'identification des Maruts oiseaux aux éclairs, le vers I, 166, 10, où il est dit que les Maruts répandent leur éclat comme des oiseaux étendent leurs ailes.

Les vents, les éclairs et les nuages ne composent même pas encore une liste complète des phénomènes auxquels les Maruts empruntent leurs attributs ou qu'ils représentent eux-mêmes dans la mythologie védique. Leurs fonctions divines, en effet, ne sont pas rigoureusement limitées aux phénomènes météorologiques et s'étendent encore aux phénomènes solaires, particulièrement à ceux du lever du jour. Ils viennent à l'appel du prêtre, non seulement de l'atmosphère, mais du « ciel », V, 53, 8, et ils ouvrent la route au soleil, VIII, 7, 8. On sait qu'Agni, auquel ils sont comparés ou même identifiés, est lui-même identifié au soleil aussi bien qu'à l'éclair, et certains ornements ou certaines armes des Maruts pourraient représenter, aussi bien que les éclairs, le soleil ou ses rayons ; car ils reçoivent au vers VII, 59, 11, l'épithète *sûryatvac* qu'on peut entendre en ce sens qu'ils se revêtent des rayons du soleil. Eux-mêmes sont comparés, non seulement aux éclairs, ou aux feux en général, mais à des soleils, I, 64, 2, cf. V, 55, 4 ; 59, 3, aux rayons du soleil, V, 55, 3. Il est vrai que le soleil peut aussi jouer un rôle dans l'orage. Au vers VIII, 7, 22, dans une énumération des objets que les Maruts font « pièce par pièce », il est rapproché des eaux et de la foudre. Les passages qui nous montrent les Maruts chassant l'obscurité, VII, 56, 20, et faisant la lumière, I, 86, 10, peuvent aussi s'expliquer dans le même ordre d'idées. Mais au vers X, 78, 7, cf. 77, 5, c'est aux rayons des aurores mêmes que les Maruts sont comparés, et, ce qui est plus signi-

ficatif, nous lisons ailleurs que les Maruts brillent au sortir des nuits, X, 77, 2. Ils sont les « brillants » avec lesquels l'aurore « ouvre » les nuits, II, 34, 12. Le rapprochement de ces deux derniers passages, et surtout du vers V, 52, 3, portant que les Maruts franchissent les nuits, pareils à des taureaux, permettrait peut-être d'identifier aux Maruts les taureaux, si beaux à voir, avec lesquels brille l'aurore, VII, 79, 1, cf, VI, 64, 5. Il est probable en tout cas que dans l'hymne I, 6, les troupes chéries d'Indra, 8, qui attellent à son char les deux haris [1], 2, sont les Maruts. C'est l'interprétation de l'Anukrama*n*î, et cette interprétation est confirmée par l'emploi, au vers 3, du mot *maryâh*, qui désigne ordinairement les Maruts [2], et la comparaison du vers 4, « ils sont, selon leur coutume, redevenus des fœtus, en prenant la forme sous laquelle ils doivent être honorés par le sacrifice », avec le vers X, 73, 2, où les Maruts sont également représentés « s'élevant sous forme de fœtus (de nouveau-nés) du sein de l'obscurité » au lever du jour [3]. Or il est dit des personnages en question, au vers 5, qu'ils brisent les forteresses les plus solides et qu'Indra a trouvé avec eux les vaches aurores, au vers 1, qu'ils attellent le (cheval) brillant qui va tout autour, cf. 9, de ceux qui restent en place, le même sans doute qui, d'après le vers 3, est né avec les aurores, c'est-à-dire le cheval solaire. Ce passage s'opposerait au vers V, 56, 7, où le cheval qu'amènent les Maruts est un cheval bruyant, qui nous a paru représenter l'éclair ainsi que le cheval rouge des vers I, 39, 6; VIII, 7, 28. Il ne serait d'ailleurs pas im-

1. Voir plus haut, p. 392.

2. Voir plus bas, p. 388. C'est, ce me semble, une raison, dans un hymne où sont célébrés des personnages mythiques que leurs fonctions permettent d'identifier aux Maruts, pour écarter l'application, d'ailleurs possible en soi (voir B. et R.), du mot *maryâh*, à l'assemblée au milieu de laquelle parle le poète. J'admets, comme les interprètes qui lui donnent cet autre sens, une sorte d'anacoluthe, consistant à adresser le premier hémistiche du vers à certains personnages, et le second à un autre, sans que le premier forme par lui-même une phrase complète. C'est un fait analogue au passage si fréquent de la troisième personne à la seconde dans un même vers et dans une même phrase. Tous les personnages mythiques célébrés dans l'hymne, à savoir, le cheval solaire, les Maruts et Indra, se trouveront ainsi avoir été invoqués tour à tour. Indra l'est au vers 5. Le cheval l'est, selon moi, non seulement au vers 3, mais aux vers 7 et 9. C'est lui, et non la troupe des Maruts interpellée au singulier, qui, au vers 7, forme couple avec Indra. C'est aussi lui, et non Indra, qui est, au vers 9, invoqué sous le nom de *parijman* (cf. 1). Entre ces deux vers, le vers 8 nous le montre encore, sous le nom de *makha* (qui rappelle la formule *makhasya dâvane*, I, 134, 1; VIII, 7, 27), accompagnant les troupes d'Indra.

3. Voir plus bas, p. 400.

possible que le cheval bruyant des Maruts représentât aussi le soleil [1]. Nous avons eu déjà l'occasion de citer un passage où il est dit de Soma qu'il a henni comme le dieu soleil, IX, 64, 9, et de remarquer que cette conception peut s'expliquer, non seulement par le rôle du soleil dans l'orage, mais encore par la confusion du soleil et de l'éclair sous la figure d'Agni ou de Soma. Et, en effet, dans notre hymne, où il s'agit du cheval solaire « né avec les aurores », 3, il est dit au vers 8, de ce cheval [2], qu'il chante [3] avec les troupes d'Indra, dont les chants sont encore mentionnés au vers 6.

Ce dernier trait appartient, du reste, à une nouvelle conception du caractère des Maruts, la plus intéressante selon nous, et que nous allons étudier sous ses différentes formes. L'une de ces formes rentrerait encore dans le sujet des fonctions *matinales* des Maruts : c'est le nom de chantres (*arcinah*) de l'aurore, si c'est bien eux que ce nom désigne au vers 1 de l'hymne V, 45, cf. 4 et II, 34, 1, et non les A*n*giras nommés au vers 8. Le plus probable est que, dans cet hymne, les Maruts sont, comme dans d'autres passages que nous citerons plus loin, confondus avec les troupes d'ancêtres mythiques. Mais établissons bien d'abord leur caractère de sacrificateurs célestes.

Au vers 3 de l'hymne V, 3 à Agni, qui est appelé là Rudra, comme le père des Maruts et les Maruts eux-mêmes, on lit que les Maruts ont « purifié » cet Agni, ce feu. Or cette expression désigne ordinairement l'une des opérations du sacrifice. Agni est aussi célébré par les hymnes des Maruts, V, 56, 5. Au vers X, 52, 2, l'Agni « excité » par les Maruts, identifiés là avec les Viçvedevas, se donne à lui-même le nom de sacrificateur. Le sacrifice dont, au vers I, 58, 3, il a été institué le prêtre par les Maruts, est vraisemblablement aussi un sacrifice céleste. C'est en tant qu'allumé par les Maruts ou Rudras qu'Agni reçoit les épithètes *raudra*, X, 3, 1, et *marudvridha*, « accru (littéralement, qui s'accroît) par les Maruts », III, 13, 6, cf. 5 et 16, 2. C'est peut-être pour la même raison qu'il est invoqué avec les Maruts, dans l'hymne I, 19, et aux vers V, 60, 6-8 ; VII, 5, 9 ; VIII, 7, 32 ;

1. La même observation s'appliquerait à l' « espion hennissant » du vers V, 59, 1.

2. Désigné par le mot *makha*. (Voir p. 380, note 2.)

3. Et non qu'il « brille ». Le rapprochement des vers 6 et 8 paraît décisif. Voir d'ailleurs I, p. 277, note 1. Etaça aussi est, comme nous l'avons vu, à la fois un cheval solaire et un sacrificateur.

92, 14, cf. I, 128, 5, et, plus généralement, qu'il figure en leur compagnie, comme dans ce vers où, sans être nommé, il paraît suffisamment désigné, I, 168, 5 : « Quel est, parmi vous, ô Maruts, qui avez pour lances des éclairs, celui qui remue la mâchoire et la langue ? » Cependant cet Agni, compagnon des Maruts, qui naît le premier d'après le vers VIII, 7, 36, pourrait être aussi leur père[1]. Mais l'Agni qui figure, sous divers noms, à la tête des différentes troupes de sacrificateurs mythiques, est, à la fois, leur père et le feu de leur sacrifice. Les deux explications ne seraient donc pas contradictoires. Il est à remarquer que, dans l'un des passages cités, l'Agni compagnon des Maruts est comparé au soleil, VIII, 7, 36. Au vers III, 14, 4, il est purement et simplement identifié au soleil, en même temps que les Maruts, représentés comme lui chantant un hymne, sont décidément, et sans contestation possible, assimilés à des sacrificateurs. C'est un passage à rapprocher de l'hymne I, 6, analysé plus haut. Citons encore à ce propos le vers 10 de cet hymne VIII, 29, où les différentes divinités védiques sont successivement désignées par leurs attributs essentiels, sans qu'aucune d'elles y soit nommée. La troupe de ceux qui ont chanté un hymne et qui ont ainsi fait briller le soleil, pourra, d'après ce qui précède, être la troupe des Maruts.

En même temps qu'ils honorent un feu, peut-être le soleil, les Maruts purifient aussi le Soma. C'est ce que nous lisons au vers IX, 34, 5, et au vers 17 de l'hymne IX, 96, précédant celui où il est question de la troisième et de la quatrième forme[2] du breuvage sacré. Il n'est donc pas impossible que dans tel ou tel des passages où il est question de la pierre des Maruts, I, 168, 6, de la pierre agitée par les Maruts, I, 85, 5, ou de pierres auxquelles les Maruts sont eux-mêmes comparés, X, 78, 6, ces pierres soient les pierres à presser le Soma[3]. Je crois encore que le mot *yayi* désigne au vers I, 87, 2, le Soma « découvert » par les Maruts dans des récipients nommés *upahvara* comme celui qui figure au vers VIII, 58, 6, cf. VIII, 85, 14. Rien n'empêche d'interpréter de même le mot *yayi* au vers V, 87, 5[4]. La liqueur céleste est comparée à un « fils » que porteraient les Maruts, I, 166, 2.

1. Voir plus haut, p. 375.
2. Voir plus haut, p. 125.
3. Voir plus bas, p. 393, le vers I, 165, 4.
4. Cf. encore I, 51, 11 et V, 73, 7 (sur ce dernier passage, voir plus bas, p. 441).

L'étroite relation conçue entre Soma et les Maruts est encore attestée par les épithètes *marutvat*, IX, 107, 25, cf. X, 13, 5, et *marudgana*, IX, 66, 26, cf. 73, 7, qui lui sont données. Le Pûshan qui est un « présent » des Maruts [1], appelés pour cette raison *pûsha-râtayah*, I, 23, 8; II, 41, 15, paraît représenter le Soma [2]. Je demanderai au même ordre d'idées l'explication des rapports, constatés par un bon nombre de passages, I, 85, 7; II, 34, 11 ; VIII, 20, 3, particulièrement d'invocations communes, V, 46, 2; VII, 36, 9; 93, 8 ; X, 65, 1; 92, 11; 128, 2, cf. III, 54, 13 et 14, et par l'hymne V, 87 tout entier, entre les Maruts et Vishnu, qui est appelé en outre *mâruta vedhas*, I, 156, 4, et dont nous constaterons l'assimilation, tantôt à Soma ou à Agni, tantôt à un préparateur de l'un ou de l'autre. Ce caractère de préparateur du Soma, que prend aussi leur père Rudra, est celui du personnage, identique sous différents noms, et paraissant ne pas différer d'ailleurs de Rudra lui-même, qui est désigné par les noms de Sushoma, de Çaryanâvat et d'Arjîka [3], au vers VIII, 7, 29, où les Maruts sont également mis en relation avec lui. Remarquons encore que, comme les Maruts préparateurs du feu ont été identifiés au feu lui-même [4], de même les Maruts préparateurs du Soma, les Maruts « habitants de la montagne », VIII, 83, 12, comme Soma, sont effectivement comparés aux Somas, I, 168, 3; X, 78, 2, cf. IX, 88, 7, et ont pu leur être assimilés, en vertu du principe général de l'identité des sacrificateurs mythiques avec les éléments (mâles) de leur sacrifice.

Comme le feu et le Soma du sacrifice, la prière, l'hymne a un rôle, et un rôle important, dans le mythe des Maruts. Ils ont avec Brahmanaspati, le maître de la prière, X, 98, 1, cf. I, 40, 1 et 2 ; VIII, 27, 1, des relations analogues à celles que nous avons constatées entre eux et Agni ou Soma. C'est qu'ils sont eux-mêmes des chantres, I, 38, 15; 88, 1; V, 52, 1; 60, 8; VI, 17, 11; VII, 35, 9, cf. I, 165, 1, les chantres du ciel, V, 57, 5, cf. 87, 3, et s'il est certain que leur chant, I, 37, 10, leur musique, I, 85, 10, représente le bruit, cf. I, 37, 3; 13, du tonnerre et des vents, la « voix des nuages », I, 168, 8, comme leur feu et leur Soma représentent l'éclair

1. Plus exactement, des Viçve devâs, confondus avec les Maruts (voir plus haut, p. 371).
2. Voir p. 427.
3. Voir I, p. 206.
4. Voir p. 377.

ou le soleil, il ne l'est pas moins qu'ils les représentent en tant qu'assimilés à des éléments du culte, à des hymnes, I, 19, 4; 85, 2; 166, 7, de louange, I, 166, 11; V, 52, 12; 53, 16; VIII, 7, 17; X, 78, 4. Nous avons déjà vu ces hymnes adressés par les Maruts à Agni, III, 14, 4. Au vers V, 54, 1, il est dit des Maruts, à la fois qu'ils « louent le *gharma* », c'est-à-dire qu'ils accompagnent d'hymnes de louange l'offrande de lait chaud ainsi nommée, et qu'ils sacrifient au sommet du ciel.

Nous avons énuméré les principaux éléments du sacrifice que les Maruts célèbrent, V, 45, 4; cf. II, 36, 2; VIII, 46, 18 et même, I, 15, 2, rapproché de X, 122, 5, et qui les fait quelquefois comparer à des prêtres, X, 78, 1, ou encore qui fait comparer les prêtres aux Maruts, III, 29, 15, mais qui plus souvent fait donner à ceux-ci le nom de prêtres, *brahmânah*, V, 29, 3, cf. X, 77, 1, ou des qualifications équivalentes, I, 38, 1; VIII, 7, 20 et 21, et les fait nommer en compagnie des cinq sacrificateurs (divinisés), II, 34, 14. Leur sueur qui, comme nous l'avons vu, représente la pluie, V, 58, 7, pourrait donc représenter en même temps la sueur des sacrificateurs, cf. I, 86, 8. Les passages qui nous les montrent, tantôt comme le vers 1 de l'hymne I, 6 déjà cité, attelant le coursier solaire, tantôt, comme nous l'avons vu aussi[1] comparés eux-mêmes ou assimilés à des chevaux, ou encore comparés à des attelages, X, 77, 5, représentés comme s'attelant eux-mêmes, I, 168, 4, cf. 169, 2, ne renferment rien non plus qui ne puisse s'expliquer par leur rôle de sacrificateurs[2].

Ce caractère de prêtres célestes rapproche déjà les Maruts des différentes troupes d'ancêtres qui sont confondues dans une certaine mesure avec les dieux. Mais au vers X, 78, 5, les Maruts sont expressément comparés pour leurs chants à la troupe des Angiras, ce modèle de toutes les troupes d'ancêtres, cf. X, 78, 3 (cf. aussi II, 34, 6 et VIII, 20, 13). Ils reçoivent même directement le nom d'Ayus, V, 60, 8, dans lequel nous avons reconnu le nom d'un ancêtre mythique et de sa race[3], et celui de Daçagvas, équivalant au nom d'Angiras, comme ayant fait les premiers le sacrifice, II, 34, 12; ils sont aussi appelés les fils de Bharata, II, 36, 2.

1. P. 379.
2. Voir I, p. 147.
3. Voir I, p. 59.

Nous avons déjà signalé leur assimilation aux *R*ibhus, qui ont été, comme nous le verrons, considérés comme des sacrificateurs divinisés. On dit des dieux composant la troupe des Maruts, X, 66, 2, comme ailleurs des ancêtres défunts [1], qu'ils ont reçu en partage (pour séjour) la lumière du soleil. D'après le vers X, 122, 5, c'est « dans la demeure du sacrifiant » que les Maruts, d'ailleurs rapprochés là des Bh*r*igus, ont « purifié le feu », d'où on serait tenté de conclure que le poète les considère comme d'anciens sacrificateurs qui ont d'abord habité la terre. Je remarquerai encore à ce propos qu'ils reçoivent au vers VII, 59, 10, cf. 56, 14, la dénomination de *grihamedha* « accomplissant le sacrifice domestique ». Mais je bornerai là ces indications sur la possibilité d'une identification complète des Maruts aux ancêtres ou pit*r*is. Je ne pense pas qu'il faille y joindre l'attribution aux Maruts et aux hommes d'une origine commune, X, 64, 13, cf. I, 166, 13; VIII, 20, 21 et 22, puisque les dieux en général ont été considérés comme étant de même race que les hommes [2]. Les noms de *manavah*, I, 89, 7, ou de *viçvamanushah*, VIII, 46, 17 (cf. *viçvadevâh*), rappellent aussi simplement le mythe qui fait de Manu l'ancêtre des dieux aussi bien que des hommes [3]. Cependant je dois signaler encore ici un passage que nous retrouverons à propos des rapports des Maruts avec Indra, et d'après lequel les Maruts n'ont pris leurs formes sacrées, leur forme de Maruts, qu'en récompense de leurs œuvres pies, I, 87, 5 et 6. Peut-être même sont-ils là tout à fait assimilés à ce « père ancien » dont les sacrificateurs actuels suivent l'exemple. Les chantres dont il est dit, au vers 7 de l'hymne X, 92, qu'ils ont forgé la foudre d'Indra dans les demeures des hommes, sont peut-être les mêmes personnages qui reçoivent au vers précédent les noms de Maruts et de Rudras. Les passages d'après lesquels leur immortalité, cette immortalité que les hommes demandent à partager, V, 55, 4, semble être une immortalité acquise, V, 57, 5, sont moins significatifs, la même idée étant ailleurs exprimée pour les dieux en général [4]. Ceux-mêmes qui, en leur attribuant des séjours dans les différents mondes, comptent la terre au nombre de ces séjours, V, 52, 7, cf. 3

1. Voir I, p. 82.
2. Voir I, p. 35.
3. Voir I, p. 69.
4. Voir I, p. 96.

(cf. aussi I, 38, 2, et V, 60, 6, où les trois cieux représentent peut-être les trois mondes), s'ils rappellent un passage analogue concernant les pit*r*is, X, 15, 1 et 2, en rappellent aussi un autre où les trois mondes, la terre comprise, semblent donnés pour séjour aux *A*dityas en même temps qu'aux Rudras, VII, 35, 14. Ils peuvent s'expliquer d'ailleurs par l'assimilation des Rudras ou Maruts aux vents, V, 54, 9, cf. VIII, 83, 9.

Le sacrifice des Maruts, comme en général les sacrifices des dieux ou des ancêtres, est le modèle de ceux des sacrificateurs actuels. C'est ce que nous avons eu déjà l'occasion de remarquer à propos des vers I, 87, 5 et 6. Et en effet les Maruts ont, sous le nom de Daçagvas, accompli les premiers le sacrifice, II, 34, 12. Les poètes ne manquent pas de remarquer que l'hymne de louange, le culte, quand il leur est adressé, l'est à des dieux qui chantent eux-mêmes l'hymne de louange, V, 53, 16, qui pratiquent le culte, I, 165, 14, cf. X, 77, 1. « Invoquons », dit l'auteur du vers V, 45, 4, Indra et Agni dans nos hymnes; *car* c'est avec des hymnes que les Maruts offrent leur sacrifice. » Cf. VIII, 46, 17 et 18.

Les hymnes des hommes ne sont d'ailleurs pas une simple imitation des hymnes de Maruts. Ce sont les Maruts qui, non seulement dirigent le sacrificateur, VII, 57, 2, cf. V, 54, 6 ; 61, 15 ; X, 78, 2, qui inspirent ses prières, I, 165, 13, mais qui « donnent » aux hommes la prière, II, 34, 7; X, 64, 12, cette prière « donnée par les dieux » que les hommes leur adressent, I, 37, 4, cf. VIII, 32, 27, d'où la qualification de *raudra*, X, 61, 1, donnée à la prière terrestre.

Ce ne sont pas seulement les hymnes, ce sont aussi les éléments mâles du sacrifice qui viennent des Maruts. Ce roi fait par *vibhvan* (nom de l'un des *R*ibhus, lesquels sont comme nous l'avons dit assimilés aux Maruts), ce roi que les Maruts engendrent pour l'homme, ce guerrier « agité par les bras » *bâhujûta*[1], qui vient d'eux, V, 58, 4, ne peut représenter qu'Agni ou Soma. Je crois pouvoir en dire autant de ce héros, de cet ordonnateur divin (*asura*) que les hommes demandent aux Maruts, VII, 56, 24. On s'explique ainsi pourquoi le vers IV, 26, 4, qui célèbre le mythe de l'aigle apportant le Soma à « Manu », est adressé aux Maruts. Ils continuent à arroser la terre de la liqueur céleste, V, 54, 8, contenue dans les eaux de la pluie. Leur sacrifice en

1. Cf. *bâhucyuta*, X, 17, 12.

effet se confond avec les phénomènes célestes dont il est la représentation.

Dans le texte qui a servi de point de départ à cette exposition des fonctions sacerdotales des Maruts, nous avions vu un cheval, représentant vraisemblablement le soleil, « chanter avec eux, » I, 6, 8, et remplir par conséquent lui-même le rôle d'un prêtre, comme cet Etaça[1] qui est à la fois un sacrificateur et un cheval du soleil. C'est dire que le cheval unique figurant dans plusieurs passages des hymnes aux Maruts[2], cf. V, 56, 7; 59, 1, s'il peut être identifié tour à tour au soleil ou à l'éclair, peut l'être aussi au feu ou au breuvage sacré, qui réunissent aux attributs du soleil et de l'éclair les attributs liturgiques. Les vers I, 39, 6 et VIII, 7, 28, en particulier, en nous montrant ce cheval associé aux *prishatî*[3] c'est-à-dire aux attelages propres des Maruts, rappellent le cheval du sacrifice attelé, soit avec les Haris d'Indra, soit avec l'âne (des Açvins)[4] I, 162, 21.

Les femelles qui accompagnent les Maruts, cf. I, 167, 7, peuvent donner lieu, comme le mâle, à différentes interprétations. Leurs vaches, I, 38, 2; V, 55, 5; VI, 48, 11 et 13, quand elles ne sont pas un pur symbole de leurs libéralités, cf. II, 34, 8 et 15, ces vaches dont ils sont les taureaux, I, 37, 5[5], peuvent représenter les nuées, comme celles dont il est dit, au vers II, 34, 5, qu'elles « renferment du combustible », c'est-à-dire que le feu s'y allume. Mais en raison de leurs fonctions sacerdotales, la prière est aussi appelée à figurer en leur compagnie. La parole sacrée déclare elle-même, au premier vers de l'hymne X, 125, qu'elle « va avec les Rudras ». C'est encore elle qui est désignée au VII, 36, 7, par le nom d'*aksharâ*, et elle y semble également la compagne des Maruts, comme au vers VII, 31, 8, la prière des Maruts est la compagne de leur allié, Indra[6]. Les Maruts ont

1. Voir plus haut, p. 331.
2. Cf. le cheval amené par les Açvins (plus bas, p. 451) et le nom propre de *mârutâçva* « qui a un cheval venant des Maruts », V, 33, 9, rappelant les personnages auxquels les Açvins amènent pareillement un cheval.
3. Voir plus haut, p. 378.
4. Voir plus bas, p. 504. Peut-être même avec les *prishatî* des Maruts; seulement, ces *prishatî* seraient là au nombre de deux, comme les Haris d'Indra.
5. Cf. I, 168, 2; V, 53, 16; 56, 4 et 5; VIII, 7, 3 et 7, où les Maruts sont également appelés des taureaux, ou comparés à des taureaux. Cette figure peut d'ailleurs aussi s'expliquer par le mythe de la naissance des Maruts, nés d'une vache. (Voir, en particulier, VIII, 7, 3, et, plus bas, p. 397.)
6. Voir ci-dessous, p. 391. Les vers 6-9 de l'hymne V, 61 aux Maruts sem-

d'ailleurs pour amie Indrânî, X, 86, 9, qui nous a paru[1] représenter la prière à Indra, et qui, en qualité d'amie des Maruts, pourrait représenter tout particulièrement la prière des Maruts. Une autre amie des mêmes dieux, Sarasvatî, VII, 96, 2, cf. II, 30, 8 ; VII, 39, 5, est également une forme de la parole sacrée. Enfin le vers I, 142, 9 place au milieu d'eux la divinité liturgique connue sous le nom de Hotrâ Bhâratî.

Mais la compagne ordinaire des Maruts porte un nom qui paraît apparenté à celui de Rudras, le nom de Rodasî, V, 56, 8, cf. 9; VI, 66, 6; X, 92, 11. C'est sans doute cette Rodasî, invoquée aussi en compagnie de différentes déesses, V, 46, 8; VII, 34, 22, qui leur vaut l'épithète *bhadrajânayah* « ayant une femme charmante »,V, 61, 4, et c'est à leur union avec elle que font allusion les noms qui leur sont souvent donnés de *maryâh*, *ibid.*, et I, 64, 2 ; III, 54, 13; V, 53, 3; 59, 3 ; 5 et 6 ; VII, 56, 1 et 16 ; X, 77, 2 et 3; 78, 1, de *varâh*, V, 60, 4, de *vareyavo maryâh*, X, 78, 4, c'est-à-dire de « fiancés ». Or la jeune femme qui figure au vers I, 101, 7, en compagnie des Rudras, et qui vraisemblablement n'est autre que Rodasî, paraît identique à la prière qui, d'après le même vers, célèbre Indra, et à l'« indication » *pradiç*, que lui donnent les Rudras, c'est-à-dire toujours à la parole sacrée, cf. VIII, 89, 4 et X, 110, 11. La *pradiç* est d'abord personnifiée en une jeune femme, compagne des Rudras, puis reçoit le propre nom de prière. L'expression *tanute prithu jrayah* « elle prend une vaste extension » quel qu'en soit le sens exact, paraît être une formule consacrée reproduite dans l'épithète *prithujrayî*, que le vers 7 de l'hymne I, 168 aux Maruts applique à un personnage femelle désigné par le titre d'*asuryâ*[2]. Ce dernier titre nous ramène toujours à Rodasî à qui il est expressément donné au vers 5 de l'hymne I, 167. Le même hymne contient plusieurs autres vers également consacrés à Rodasî. Or, au vers 3, elle est comparée à « la parole de l'assemblée », à l'« épouse de Manus » ou de l'homme, à l'« arme inférieure », *uparâ rishtih*, c'est-à-dire à la prière terrestre[3]; elle lui est opposée comme « s'avançant dans le mystère ». On peut rapprocher de ce

blent aussi contenir des spéculations sur la prière; c'est elle qui serait représentée comme une femme qui est plus forte qu'un homme (vers 6), cf. I, 164, 16.

1. P. 269 et suiv.

2. Sur ce mot, voir III, p. 68 et suiv. La libéralité des Maruts est comparée à cette Asuryâ, qui en est le symbole, le type mythique.

3. Souvent considérée comme une arme. Voir I, p. 310 et II, p. 278.

passage les vers I, 88, 5 et 6, le premier constatant le mystère dont s'enveloppent les Maruts, le second portant que « leur chant répond à celui du sacrificateur ». Dans le même vers 3 de l'hymne I, 167, l'union de Rodasî avec les Maruts, cf. 4 et 5, est exprimée dans des termes identiques, *mimyakshayeshu*[1], cf. VI, 50, 5, à ceux qui expriment ailleurs, V, 58, 5, l'union des Maruts avec leur propre pensée, *svayâ matyâ marutah sam mimikshuh*. Le vers 6 ajoute que les Maruts ont « établi » la jeune femme brillante et forte « dans les assemblées » : cette formule, rappelant celles qui célèbrent l'institution d'Agni comme prêtre du sacrifice, ne peut guère s'appliquer qu'à la prière, et placée dans une hymne aux Maruts, et dans un fragment de cet hymne consacré à Rodasî, elle paraît exprimer l'idée que la prière terrestre est un don des Maruts[2] et ne diffère pas originairement de Rodasî elle-même. Le vers 7 commence, ainsi que la plupart des énigmes proprement dites, par l'annonce d'une grande merveille. On doit le rapprocher du vers I, 152, 3, proposant également à l'admiration des hommes cette énigme : « Celle qui n'a pas de pieds s'avance en tête de celles qui ont des pieds. » Ici celle qui est immobile, *sthirâ*, traîne, *vahate*, amène les « femmes prospères », c'est-à-dire sans doute les aurores ou les eaux. Le mot de l'une et de l'autre énigme est au vers 6 de l'hymne VI, 59 à Indra et Agni, où celle qui, étant sans pieds, précède celles qui ont des pieds, « quitte la tête qui parle au moyen de la langue », en d'autres termes représente la prière. Or l'héroïne de notre vers 7 est encore Rodasî, comme le montre l'épithète *vrishamanâs*, évidemment équivalente à *nrimanâs* du vers 4, et donnant le sens de celle-ci. Rodasî a le cœur d'un homme et rappelle la femme « plus forte qu'un homme » du vers V, 61, 6[3]. Remarquons enfin que Rodasî est, au vers 5, comparée à Sûryâ, et qu'au vers VI, 50, 5, le rapprochement de Pûshan, amant de Sûryâ, et de Rodasî, suggère l'idée d'une assimilation des deux personnages. Or nous verrons que Sûryâ représente dans l'hymne X, 85 la prière s'unissant au breuvage du sacrifice. Bref, Rodasî est aux Marut,

1. L'épithète *ghritâci*, qui lui est donnée dans ce passage, est appliquée ailleurs à Sarasvatî, V, 43, 11 ; quant à l'épithète *sudhitâ*, elle convient tout particulièrement à la prière, I, 140, 11 ; VII, 32, 13, ainsi qu'aux autres éléments du culte.

2. Cf. ci-dessus, p. 386.

3. Voir ci-dessus, p. 387, note 6.

ce que Sûryâ est aux Açvins[1], et aussi ce que Sarasvatî est aux *pitris*[2], ce que Saramâ est aux A*n*giras. Elle représente la femelle céleste, toujours la même sous ses différents noms, et pouvant, sous chacun de ces noms, prendre différentes formes, mais intéressante surtout, dans une analyse de la conception proprement védique des mythes, par les attributs liturgiques qui en font le prototype de la prière humaine[3].

En qualité de sacrificateurs célestes, les Maruts étaient naturellement appelés à devenir des alliés d'Indra. Les passages qui les associent à ce dieu, comme plusieurs vers de l'hymne I, 6, déjà cité, sont innombrables, cf. I, 165; 169; 171 et *passim*. L'auteur du vers VII, 82, 5, oppose, comme nous le verrons[4], Indra à Varu*n*a, par les relations qu'il constate, d'une part entre Varu*n*a et Mitra, de l'autre entre Indra et les Maruts. Ces relations des Maruts avec Indra sont consacrées pas les épithètes *marutvat* « accompagné des Maruts » (voir Gr. *s. v.*), et *marud-gana* « accompagné de la troupe des Maruts (*ibid.*, cf. I, 101, 9; III. 32, 3; 47, 2 et 4; 52, 7; X, 157, 3), appliquées à Indra[5], ou suffisant même à le désigner, V, 42, 6; IX, 65, 10, ainsi que par le composé *indrâ-marutah*, II, 29, 3. Elles expliquent l'attribution à Indra d'une jante de roue « acérée » comme celles des Maruts, X, 180, 2, et l'application à ces dieux de l'épithète *çakra* « puissant » qui appartient en propre à Indra, I, 166, 1. Indra en effet est comme leur frère aîné[6], I, 23, 8; VIII, 52, 12, cf. I, 170, 2.

C'est avec les Maruts qu'Indra a conquis la lumière, VIII, 65, 4, et, comme nous l'avons vu dans l'hymne I, 6, au vers 5, trouvé les vaches aurores qui étaient cachées; c'est avec eux aussi qu'il a étayé le ciel et découvert l'océan (céleste), VI, 47, 5, cf. VIII, 36, 1. Ils l'aident à tuer V*r*itra, VIII, 7, 24, cf. I, 80, 11. Avec les Maruts pour amis, c'est-à-dire

1. Elle monte sur leur char, V, 56, 8, comme Sûryâ sur celui des Açvins.
2. Voir I, p. 328.
3. A supposer qu'il faille lire au vers I, 64, 9, par une correction du texte, le nom de Rodasî, la compagne des Maruts y serait comparée à l'éclair. Mais, d'après toutes les analogies, elle doit, en qualité de personnage femelle, représenter moins l'éclair que le tonnerre, « la voix » du nuage. Cf. I, 38, 8, l'éclair « mugissant ».
4. III, p. 141.
5. Aux vers V, 57, 1; X, 128, 2, ce sont les Maruts qui reçoivent l'épithète *indravantah*.
6. Voir la section consacrée à Rudra dans le chapitre I de la quatrième partie, p. 31 et suiv.

pour alliés, Indra a fendu de sa foudre la tête de V*r*itra, et répandu les eaux, VIII, 65, 2 et 3, cf. III, 51, 9, cf. aussi I, 80, 4. Ailleurs ce sont les Maruts eux-mêmes qui, avec Indra pour allié, doivent frapper V*r*itra, I, 23, 9, cf. 7. En un mot, Indra a accompli en leur compagnie tous ses exploits divins, cf. V, 30, 8; X, 103, 8, et les hymnes I, 100; 101; 165 et VIII, 65 en entier.

Comment les Maruts ont-ils secouru Indra? C'est, d'après les vers III, 35, 9; VI, 17, 11, en le fortifiant. Ils l'ont fortifié quand il se préparait à la lutte contre V*r*itra, X, 113, 3, ils lui ont donné la force, ils l'ont fortifié dans les combats contre Ahi et contre Çambara, III, 47, 3 et 4. Nous connaissons d'avance le sens d'une telle formule. Les Maruts, que nous avons vus déjà souvent assimilés à des sacrificateurs, reçoivent aussi naturellement le nom de prêtres quand ils figurent en compagnie d'Indra, V, 29, 3, cf. 1 et 2. Ils l'honorent pour le disposer au combat, III, 51, 8. Ce Soma que nous les avons vus presser, c'est Indra qui le boit, VIII, 12, 16. Ils le lui offrent en même temps qu'ils lui adressent leurs prières, I, 165, 4, cf. VII, 31, 8 et 9, et le mettent ainsi en état de triompher d'Ahi, V, 30, 6. C'est avec ces prières, ces hymnes, ces chants, I, 165, 11; 166, 11; 169, 8; V, 29, 1; VIII, 3, 7; 13, 28; 15, 9; 46, 17 et 18, modèles de ceux que lui adressent les hommes (*stomâh rudriyâh*, II, 11, 3), et dans lesquels ils célèbrent encore eux-mêmes les premiers exploits du dieu, I, 166, 7, que les Maruts ont fortifié Indra, I, 85, 2; V, 31, 10; X, 73, 1-3, assuré sa victoire sur V*r*itra, III, 32, 2-5, cf. I, 52, 9 et 15, ou Ahi, et par suite l'écoulement des eaux célestes, V, 29, 2, cf. 1; 3; 6 et III, 51, 9. On les prie encore de chanter l'hymne « meurtrier de V*r*itra », avec lequel ils ont eux-mêmes fait la lumière, pour qu'Indra tue V*r*itra de sa foudre, VIII, 78, 1-3, cf. 6. Nous avons déjà cité le vers VII, 31, 8, où la prière des Maruts devient la compagne d'Indra. Sans doute les chants que les Maruts adressent à Indra représentent les bruits de la foudre ou des vents, et d'autres passages portent en propres termes qu'Indra a été loué par les vents, IV, 22, 4, par les éloges de Vâyu ou du vent, I, 169, 4. Mais, comme nous l'avons dit déjà à une autre occasion, ils les représentent en tant que ces bruits sont considérés comme les prières, les hymnes d'un sacrifice céleste. Au vers V, 29, 6, la prière des Maruts reçoit l'épithète *traishtubha* « composée en *trishtubh*

(mètre védique) », et au vers VIII, 46, 17, la mention des chants que les Maruts adressent à Indra est expressément accompagnée de celle de leurs *sacrifices*.

Remarquons encore que les Maruts ne sortent pas de leur rôle de sacrificateurs en attelant les chevaux d'Indra, I, 6, 2, ou en lui servant eux-mêmes d'attelage, I, 169, 2, et en lui présentant la foudre, cf. VIII, 7, 22; 92, 6 et 7, identique au Soma qu'ils pressent, I, 165, 4. La réciprocité des services que se rendent Indra et les Maruts, III, 35, 9; 47, 3, rappelle aussi les passages qui constatent des rapports analogues entre Indra et les sacrificateurs en général.

Les exploits d'Indra sont quelquefois attribués directement aux Maruts. Ces dieux guerriers, I, 85, 8; V, 59, 5, qui viennent au secours de l'homme dans les combats qu'il livre à ses ennemis, VII, 56, 22; 59, 4; VIII, 20, 20, l'aident en particulier à conquérir les eaux et à « fendre l'étable au sommet du ciel », VI, 66, 8. Ils triomphent eux-mêmes de V*r*itra, VIII, 7, 23, cf. VI, 48, 21, sur qui ils conquièrent les eaux et le soleil, VIII, 7, 22 et 23. Ils délivrent les vaches, II, 34, 1, et leur trait est comme une hache[1] qui fend l'étable et en fait sortir les troupeaux, I, 166, 6. Mais il est permis de croire qu'ils empruntent dans les formules de ce genre les attributs du dieu auquel ils sont si souvent associés. Ils y restent aussi assimilés à des sacrificateurs. C'est en chantant[2] qu'ils ont « fendu la montagne », I, 85, 10, et fait briller le soleil, VIII, 29, 10.

Cependant, les relations d'Indra avec les Maruts ne sont pas toujours amicales. Le vers VIII, 12, 29, portant que les Maruts « ont cédé » à Indra, peut déjà suggérer l'idée d'une lutte. D'après un autre passage, VIII, 7, 31, ils l'ont « abandonné ». L'une et l'autre formule rappellent des formules analogues appliquées aux dieux en général, et l'idée de défection pourrait bien n'être, comme nous l'admettrons pour celles-là, qu'une autre forme de l'idée d'hostilité[3]. Il faut remarquer le tour de la seconde : « Où donc êtes-vous? A qui réservez-vous votre amitié, *que* vous avez aban-

1. Si l'on admet la correction de M. Roth (dict. de Pét.). En tout cas le sens général paraît clair.

2. Ou en faisant de la musique.

3. Voir III, p. 76. Je doute fort qu'au vers VIII, 85, 7, les Maruts soient distingués des dieux qui ont abandonné Indra. La seconde moitié de la stance est une invitation à la réconciliation, qu'on peut rapprocher des hymnes I, 165 et 170 (voir plus bas).

donné Indra? » C'est d'ordinaire en ces termes que les hommes se plaignent d'être eux-mêmes oubliés par les dieux. On les retrouve dans l'hymne I, 165, aux deux premiers vers et au treizième, où ce sont certainement les suppliants des Maruts qui parlent en leur propre nom (ainsi que dans les derniers vers de l'hymne, 14-15), et qui se préoccupent de la concurrence que peuvent leur faire d'autres sacrificateurs. Mais tout le milieu de l'hymne, du vers 3 au vers 12, est un dialogue entre Indra et les Maruts, où il est question (vers 6), comme au vers VIII, 7, 31, de l'abandon où ils l'ont laissé : « Qu'était devenue votre coutume (de combattre avec moi) *que* vous m'avez engagé seul dans le combat contre Ahi [1] ? » Indra se plaint des Maruts comme les hommes, et c'est ce qui explique l'intercalation de sa querelle avec ces dieux dans l'hymne qui leur est adressé. Les Maruts d'ailleurs ne demandent qu'à se réconcilier avec Indra (vers 3, 5, 7, 9), et le chantre espère qu'ils se réconcilieront avec lui-même (vers 13-15). Indra, disent-ils, a accompli de grands exploits, grâce à leur alliance, et ils sont prêts à combattre de nouveau avec lui (vers 7), avec le dieu qui « d'ordinaire [2] est à eux » (vers 5). Mais Indra revendique pour lui seul l'honneur de ses victoires (vers 8 et 10) : il a triomphé seul, sans les Maruts (vers 6), qui reconnaissent en effet sa toute-puissance (vers 9). Cependant, il reconnaît à son tour que « leur prière l'enivre » (vers 11, cf. 12). Ce qu'il lui faut, ce qui l'attire, c'est le sacrifice, avec ses deux éléments essentiels, la prière et le Soma (vers 4), et c'est sans doute l'omission du sacrifice qui l'avait irrité contre ses alliés ordinaires.

Au vers 3 de l'hymne I, 170, dont une partie est également consacrée à la querelle (vers 2) et à la réconciliation (vers 5) d'Indra et des Maruts, c'est à Agastya qu'Indra reproche de le négliger, de ne lui faire aucune offrande. C'est probablement une prière du même Agastya aux Maruts qui est insérée, un peu artificiellement, dans l'hymne I, 171, dont elle forme le vers 4; il s'y excuse d'avoir, par crainte

1. Cette formule pourrait, il est vrai, s'entendre comme celle du vers IV, 19, 1 : « Les dieux *choisissent* Indra seul pour combattre Ahi. » Mais celle-ci même, surtout si on ne la sépare pas du vers suivant, peut passer pour un écho lointain et altéré de l'hostilité qui a existé entre Indra et les dieux. (Voir III, p. 77.)

2. Proprement : « selon sa coutume ». C'est ce terme de « coutume » qu'Indra relève au vers suivant : « Qu'est devenue votre coutume, à vous? »

d'Indra, interrompu un sacrifice préparé pour eux. Ces deux passages rapprochés concordent assez bien avec les légendes postérieures [1] d'après lesquelles Indra et les Maruts se sont disputé les offrandes d'Agastya. Mais il faut ajouter que, d'après le vers 4 de l'hymne I, 170, quand Indra reçoit satisfaction d'Agastya, les Maruts ne lui cèdent pas seulement l'offrande, ils la lui présentent avec le sacrificateur; ils reprennent eux-mêmes leur rôle ordinaire de sacrificateurs, comme dans l'hymne I, 165 (vers 11). C'est à eux, en effet, que doit s'appliquer le pluriel « Qu'ils préparent l'autel, qu'ils allument le feu », et c'est leur union avec Agastya qui est exprimée par le duel : « Nous allons t'offrir tous deux le sacrifice. »

Le sacrifice d'Agastya est en effet un sacrifice mythique, et Agastya lui-même, quoiqu'il passe pour le chef d'une race réelle, X, 60, 6, celle des Mânas, I, 184, 5, cf. 169, 8; 171, 5; 182, 8; 189, 8, ou Mânyas, I, 165, 14 et 15; 177, 5; 184, 4, ainsi appelés de son second nom, Mâna, I, 117, 11 [2], n'est, comme tant d'autres ancêtres de familles sacerdotales, qu'un représentant d'Agni ou de Soma. Il figure sous ses deux noms dans l'hymne VII, 33, sous celui de Mâna au vers 13, comme étant né, ainsi que Vasish*th*a, de la semence de Mitra et de Varu*n*a, sous celui d'Agastya au vers 10, comme apportant aux hommes le même Vasish*th*a. On sait que Vasish*th*a représente là le feu céleste descendant sur la terre [3], et on sait aussi que le personnage qui apporte le feu céleste peut, en général, être identifié au feu lui-même [4].

Dans un autre morceau où le caractère mythique d'*A*gastya n'est pas moins évident [5], je crois trouver une raison de l'identifier à Soma plutôt qu'à Agni. Je veux parler du curieux hymne I, 179, où Lopâmudrâ provoque ses caresses (vers 1 et 2) et se plaint de ses refus, *rudhatah* (vers 4), en des ter-

1. Voir Muir, *Sanskrit texts*, V. p. 153-154.
2. Je ne vois aucune raison décisive de croire, avec M. Roth, que le nom de « fils de Mâna », au vers I, 189, 8, désigne Agastya lui-même. L'identification du *mânya* des hymnes I, 165 ; 177 et 184 avec Agastya n'est sans doute aussi qu'une conjecture des auteurs de la *Brihad-devatâ*. Au vers I, 117, 11, le « fils » est peut-être un descendant d'Agastya pour lequel celui-ci a imploré les Açvins.
3. Voir I, p. 52.
4. *Ibid.*, p. 56 et *passim*.
5. Il faut être facile à contenter pour s'arrêter à l'interprétation d'après laquelle Lopâmudrâ serait simplement une vieille femme provoquant les caresses d'un vieux mari.

mes qui rappellent la situation de Yama et de Yamî[1]. Ici toutefois, il n'est pas question d'inceste, et l'union désirée par la femelle s'accomplit (vers 4 et 6). Je n'emploie pas au hasard le nom de femelle : l'époux en effet est un taureau (vers 4), et ce qui prouve bien que l'expression n'est pas une simple métaphore, mais qu'elle a une valeur mythique, c'est que, comme les *R*ibhus ont « fait sortir », *nih... arinîta*, « la vache de la peau », I, 161, 7, c'est-à-dire ont tiré la femelle céleste du monde invisible, ainsi Lopâmudrâ « fait sortir », *nî rinâti*, ce taureau (vers 4), probablement du même séjour[2]. Elle avait avant cela « peiné » pendant bien des années, et « vieilli » à la peine (vers 1) ; c'est que le taureau s'était dérobé à son attente comme le feu qui reste bien des années aussi, à l'état de fœtus, dans le sein de la mère céleste, V, 2, 2[3]. Mais les peines qu'on prend ne sont pas inutiles quand le secours des dieux s'y ajoute (vers 3) : allusion assez claire au sacrifice (cf. 2, et IV, 12, 2 ; VIII, 56, 6), où Lopâmudrâ, comme sa pareille Yamî, représente sans doute la prière[4]. Unie au mâle céleste qui va se manifester, peut-être même descendre pour elle sur la terre, la prière sera victorieuse de tous les ennemis (vers 3). Ce qui me fait croire que son époux est ici Soma plutôt qu'Agni, c'est moins l'insertion dans notre hymne d'un vers (5) sans rapport étroit avec le contexte, où Soma est invoqué, qu'une expression du vers 6 « Le *R*ishi (Agastya) a développé, *puposha*, ses deux formes ou essences, *varnau* », probablement la céleste et la terrestre[5]. Elle semble en effet faire allusion à la formule du vers IX, 71, 2, d'après laquelle Soma, le Soma terrestre, délivre sa propre essence Asurienne ou cachée[6], et le rapprochement est d'autant plus frappant que cette délivrance est exprimée par la même racine *ri* (avec le préfixe *ni* au lieu de *nis*) dont nous avons relevé l'emploi au vers 4 de notre

1. Voir plus haut, p. 96.
2. Ce sont là précisément les deux seuls emplois de la racine *ri* avec le préfixe *nis*. Cette racine est d'ailleurs consacrée pour exprimer l'idée de la « délivrance » ou plus généralement de la « sortie » des éléments retenus dans le monde invisible. Le nom même de Lopâmudrâ ne signifierait-il pas « qui rompt le sceau »?
3. Cf. plus haut, p. 84 et suiv.
4. L'expression *adhîrâ* « non sage » (vers 4) n'exprime qu'une idée relative : elle peut convenir à la prière humaine par opposition au sage par excellence, *ibid.*)
5. Cf., au vers 4, l'opposition de *itas* et *amutas*.
6. Voir plus haut, p. 89.

hymne. Il se pourrait donc bien qu'au vers VIII, 5, 26, le mot *amçu* dût être rapporté à Agastya qui s'y trouverait ainsi appelé « la plante », c'est-à-dire le Soma, au milieu des « vaches », c'est-à-dire des nuées. Quoi qu'il en soit, il n'est pas difficile de deviner ce qu'Agastya, c'est-à-dire Agni ou Soma, et en tout cas l'élément igné sous sa forme céleste, « creuse avec des pelles » (vers 6) en se rendant au désir de Lopâmudrâ : ce sont les puits des nuées dont il fait jaillir les eaux, cf. IV, 50, 3.

Il est maintenant aisé de déterminer la nature des rapports qui ont pu exister entre Agastya et les Maruts. Les dieux ont en général pour fidèles et pour protégés mythiques des représentants d'Agni ou de Soma[1]. C'est ainsi que les Maruts eux-mêmes protègent Ka*n*va[2] effrayé, I, 39, 7, cf. 9, et Trita[3] combattant, VIII, 7, 24, cf. II, 34, 10 et 14; V, 54, 2. Mais ils sont eux-mêmes des sacrificateurs, et Agastya a pu être considéré tour à tour comme le prêtre qui les honore et comme le feu ou le Soma de leur sacrifice. C'est en cette dernière qualité qu'il concourt avec eux à un sacrifice célébré en l'honneur d'Indra, et qu'il est le frère d'Indra, I, 170, 3, comme les Maruts eux-mêmes, *ibid.*, 2. La colère dont Indra le poursuivait, et dont il poursuivait aussi les Maruts, est également facile à comprendre. Agastya lui refusait l'offrande, c'est-à-dire qu'il se dérobait lui-même, comme il s'est dérobé longtemps aux désirs de Lopâmudrâ. Car, sacrifier aux Maruts seuls, et négliger Indra, c'est, pour un représentant du feu ou du Soma céleste, la même chose que se dérober et rester caché dans le monde invisible. C'est faire jouer aux Maruts un rôle analogue à celui des démons et les exposer aux « coups » I, 170, 2, d'Indra. Ce dernier point demande des explications qui trouveront leur meilleure place dans l'étude que nous allons consacrer au mythe de la naissance des Maruts.

Les Maruts sont quelquefois représentés comme des dieux enfants, VII, 56, 16; X, 78, 6, et il est question de leur naissance dans un grand nombre de passages, V, 57, 5; 59, 6, et *passim*. Nous n'insisterons pas sur la formule vague qui leur donne le simple titre de « fils du ciel »[4], X, 77, 2, cf. I,

1. Voir, en particulier, plus haut, les protégés d'Indra, p. 298, et, plus bas, ceux des Açvins, p. 437.
2. Voir plus bas, p. 462.
3. Voir plus haut, p. 326. Sur Gotama, I, 85, 11; 88, 4 et 5, voir p. 303.
4. Voir pourtant III, p. 34.

64, 2 (et aussi I, 64, 4 ; II, 30, 11 ; V, 54, 10 ; 59, 6). Celle qui les fait naître « du sourire de l'éclair », I, 23, 12, cf. 38, 8, ne doit pas non plus nous arrêter longtemps : elle semble n'être qu'une métaphore sans grande valeur mythique [1]. J'attacherai plus d'importance à l'épithète *sindhumâtarah* « qui ont pour mère la rivière (céleste) », X, 78, 6. Cette rivière peut être une des formes de la « vache » qui passe aussi pour leur mère, I, 85, 3, cf. VIII, 20, 8. Aux vers VIII, 83, 1-2, la vache qui est donnée pour la mère et la nourrice des Maruts est en même temps représentée attelée à leurs chars et les traînant, et cette combinaison d'images conviendrait bien à la parole sacrée [2]. Mais c'est sous le nom de Prịçni que le personnage mythique de la vache [3] mère des Maruts s'est définitivement fixé, I, 168, 9 ; II, 34, 2, cf. 10 ; V, 52, 16 ; 58, 5 ; 60, 5 ; VII, 56, 4 (d'où l'épithète *prịçnimâtarah* « ayant pour mère Prịçni », I, 23, 10 ; 38, 4 ; 85, 2 ; 89, 7 ; V, 57, 2 et 3 ; 59, 6 ; VIII, 7, 3 et 17 ; IX, 34, 5), et c'est aussi sous ce nom qu'il convient de l'étudier pour en déterminer le caractère essentiel.

Le mot *prịçni* n'est pas toujours nom propre. Il est employé au pluriel, et appliqué aux vaches compagnes d'Indra qui « cuisent [4] le Soma » dans le ciel, I, 84, 10 et 11 ; VIII, 58, 3, et qui abreuvent Indra, VIII, 6, 19 ; 7, 10.

Ce serait cependant une erreur de croire que dans tous les passages où, étant employé au singulier, il est appliqué, non pas à une vache, mais à un taureau, on doive nécessairement le prendre pour une simple épithète signifiant, selon le sens étymologique qu'on lui attribue, « bigarré, tacheté [5] ». Les vers IX, 83, 3 et 4 offrent la plus grande analogie avec les vers III, 38, 5-7 consacrés au « taureau-vache » qui « a mis bas » (*ibid.*) [6]. Au vers IV, 3, 10, il est dit positivement du tau-

1. Excepté comme témoignage du rôle attribué aux Maruts dans les phénomènes de l'orage.

2. Cf. plus haut, p. 277-278 et 288. Le texte contient encore un paradoxe de plus : cette vache tette, *dhayati*. Mais la prière est aussi représentée au vers IX, 69, 1, comme un veau qui tette. Au vers I, 37, 10, on est tenté de changer l'accent du mot *girah* (paroxyton) pour en faire un génitif et le rapporter à *sûnavah* ; les Maruts seraient appelés les « fils du chant sacré ».

3. Voir, en particulier, V, 52, 16, cf. II, 34, 10.

4. Voir plus haut, p. 83.

5. Voir VII, 103, 6 et 10, où le mot *prịçni* est en effet opposé à un nom de couleur.

6. Voir plus haut, p. 99 et suivantes. Cf. particulièrement les idées exprimées par le verbe *mamire* dans les deux passages, et la mention du Gandharva ou des Gandharvas.

reau nommé P*r*içni qu'il a laissé couler le lait de sa mamelle brillante[1]. Enfin, au vers I, 160, 3, le taureau P*r*içni dont « le fils » trait le lait brillant est formellement appelé un taureau-vache[2]. Rien n'empêche d'interpréter de même les autres emplois du mot *priçni* joint à l'un des noms du taureau, I, 164, 43 ; X, 189, 1, cf. V, 47, 3.

On voit par là que P*r*içni aurait pu passer pour le père en même temps que pour la mère des Maruts. Toutefois, dans les formules concernant la naissance de ces dieux, la femelle et le mâle, au lieu d'être confondus dans le personnage d'un androgyne, sont désignés sous les noms de P*r*içni et de Rudra[3], II, 34, 2; V, 52, 16; 60, 5; VI, 66, 3.

Au paradoxe de l'androgyne, la mythologie védique substitue quelquefois l'inceste du père et de la fille. Or, nous avons relevé dans ce dernier mythe[4] la désignation de la fille par le mot *priçanî*, I, 71, 5, cf. X, 61, 7 et 8, appliqué encore au vers X, 73, 2 à la femelle « établie à la façon d'une *druh* ou d'une trompeuse ». Je ne puis m'empêcher de croire que ce mot a un rapport étymologique avec celui de P*r*içni, ou, tout au moins, que celle qui le porte a été, ne fût-ce que comme forme cachée de la femelle céleste, assimilée par les *R*ishis à P*r*içni elle-même.

Il n'est en tout cas pas douteux que le nom de P*r*içni désigne avant tout la vache cachée. P*r*içni, dans l'ordre naturaliste, représente principalement la nuée[5] : c'est de son sein que sortent les eaux du ciel, X, 123, 1. Mais la nuée n'est pas toujours présente dans l'espace visible, et nous lisons, en effet, dans l'hymme IV, 5, que l'essence mystérieuse de P*r*içni est renfermée dans le séjour suprême de la mère (qui n'est autre que P*r*içni elle-même), dans la « peau du dormeur » au sommet de la *rup*[6] (vers 7 et 10). C'est ce même séjour qui est appelé « le sommet de P*r*içni », VI, 6, 4. P*r*içni est « gardée par les dieux », VII, 35, 13; or, on sait qu'il y a des dieux avares, peu différents des démons. Au vers 10 de l'hymne VII,

1. Le lait *jâmarya*, au vers précédent, est peut-être aussi le lait « du mâle ».

2. La construction ne permet pas de distinguer la vache P*r*içni du taureau, l'expression *payo asya* « son lait » ne pouvant être rapportée qu'au taureau.

3. Voir III, p. 34 et suivantes.

4. P. 110.

5. Cf. plus haut, p. 397, la « rivière » qui passe également pour la mère des Maruts, X, 78, 6.

6. Voir plus haut, p. 78.

18, les ennemis maîtres de Pr*i*çni, *pr*i*çni-gâvah*[1], s'ils ne sont pas des démons véritables, sont du moins assimilés à des démons[2]; abattus par leurs pieux adversaires, ils tombent sur Pr*i*çni, *pr*i*çni-nipreshitâsah*, *ibid.*, comme le démon Ahi-Vr*i*tra, quand il a été frappé par Indra, tombe avec la vache Dânu, sa mère, I, 32, 9.

Dans un passage où Pr*i*çni figure expressément comme mère des Maruts, il est dit qu'elle ne donne son lait qu'une fois, VI, 66, 1, cf. 48, 22, tandis qu'une autre femelle portant comme elle le nom de vache, donne son lait sans cesse chez les mortels, VI, 66, 1. Cette opposition des deux vaches est donnée comme une grande merveille, dans des termes pareils à ceux qui servent d'ordinaire aux *R*ishis pour introduire une énigme mythique. Le mot de celle-ci nous est fourni par les formules précédemment étudiées[3] qui opposent l'offrande ou la prière, cette mère ou cette nourrice toujours présente, à la mère céleste qui se dérobe souvent. C'est ainsi encore qu'au vers X, 105, 10, Pr*i*çni est opposée à la cuiller qui présente l'offrande à Indra[4].

Quand les Maruts naissent, on dit que Pr*i*çni les a donnés à leur père, VI, 66, 3 : mais le mystère dont cette naissance est enveloppée, VII, 56, 2 et 4, cf. V, 53, 1, n'en rappelle pas moins la naissance tardive d'Agni, que sa mère portait en secret et qu'elle « ne donnait pas à son père », V, 2, 1. Le nom même de Pr*i*çni désigne, au vers II, 2, 4, la mère dont Agni sort quand il apparaît dans le ciel, et il est permis de croire que les Maruts, comparés à des feux lorsqu'ils naissent de Pr*i*çni, VI, 66, 2, cf. 1 et 3, se sont quelquefois frayé

1. Les mêmes ennemis avaient « stérilisé Aditi » (*ibid.* 8), et s'étaient emparés de la *parushn*î (*ibid.* et 9), qui figure aussi dans un hymne aux Maruts, V, 52, 9. Le nom de Pr*i*çnigu, donné à un favori des Açvins, I, 112, 7, rappelle le mythe de la vache stérile donnée par les mêmes dieux à Çayu. (Voir p. 474.)

2. Voir plus haut, p. 365.

3. Voir plus haut, p. 71 et suivantes.

4. Ici, d'ailleurs, Pr*i*çni nourrit aussi Indra; elle répand également pour lui un breuvage, *upasecanî*. Ce dernier mot, pour lequel M. Roth a imaginé le sens de « cuiller », accepté par M. Grassmann, est appliqué, dans son seul autre emploi, à une femelle accompagnée d'une troupe qui pourrait bien être celle des Maruts, X, 21, 2 ; la femelle serait encore Pr*i*çni. Au vers 21 de l'hymne VIII, 20, aux Maruts, les vaches « parentes » (au pluriel) qui « lèchent » ou « tettent réciproquement leurs sommets », c'est-à-dire les mondes divers qu'elles habitent, en d'autres termes, qui empruntent chacune leur nourriture à un monde autre que le leur (cf. p. 69-71), correspondent peut-être, comme mères ou nourrices des Maruts, aux mères ou nourrices d'Agni dans les différents mondes. L'une d'elles pourrait être Pr*i*çni.

violemment un passage, comme Agni, hors du sein qui les retenait trop longtemps[1]. C'est du moins l'idée que suggèrent les formules d'après lesquelles les Maruts seraient « nés d'eux-mêmes », I, 168, 2; V, 87, 2, cf. 58, 7, et surtout ce passage du vers I, 37, 9 : « Leur race est puissante; ils ont la force de sortir de leur mère. »

Ce n'est pas toujours par la faute de sa mère que le feu caché tarde à paraître. Parfois c'est lui-même qui se dérobe et prend ainsi un caractère équivoque. On ne peut donc s'étonner que les Maruts, représentant, sous des formes multiples, le feu, et d'abord, comme on vient de le voir, le feu caché, ne passent pas toujours pour des divinités exclusivement bienveillantes. Sans doute, on dit encore qu'ils ne refusent pas de naître, VI, 66, 4, qu'ils naissent « libéralement », V, 58, 5. Mais ils ne sont pas nés une fois pour toutes : s'ils *reprennent*, avec la qualité de fœtus, I, 6, 4, celles de leurs formes qui sont dignes du sacrifice, *ibid.;* s'ils sortent de l'obscurité sous la forme de nouveau-nés, X, 73, 2, s'ils croissent, VI, 66, 2, et s'élèvent dans le ciel visible I, 85, 2 et 7, au sortir du monde invisible désigné au vers VII, 58, 1 par le nom de *nirriti*[2], ils avaient dû précédemment rentrer dans ce séjour, comme les *R*ibhus, par exemple, qui vont dormir dans la demeure de Savit*r*i[3]. A la vérité, les disparitions périodiques des *R*ibhus ne sont jamais interprétées d'une manière qui compromette leur caractère exclusivement bienveillant. Mais il en a été autrement de celles des Maruts.

Les Maruts ont des formes diverses, V, 43, 10; 52, 10 et 11; VII, 57, 6, cf. 56, 10 et 14; ils prennent telle ou telle forme, VI, 48, 21 ; 66, 5, cf. VII, 57, 1, et si celles sous lesquelles ils naissent, c'est-à-dire sous lesquelles ils se ma-

1. L'expression « troupe marutienne des *nouvelles* », V, 53, 10 ; 58, 1, semble indiquer que les Maruts ont été aussi considérés comme les fils de « mères nouvelles », cf. I, 141, 5, analogues à ces « chenues » qui redeviennent « jeunes » à la naissance d'Agni, V, 2, 4. En tout cas, il est trop commode de prendre, ainsi que le fait M. Grassmann, le féminin *navyasînâm* pour un masculin. M. Ludwig, sans tenir compte de l'identité évidente de la formule dans les deux passages, se tire d'affaire pour le premier par une construction différente, et se résigne pour le second à admettre la confusion des genres.

2. Le sein de *nirriti* est, au vers I, 117, 5, le séjour du dormeur. (Cf. la peau du dormeur, p. 78.) Au vers V, 61, 1, le séjour éloigné d'où viennent les Maruts peut être encore le monde invisible.

3. Voir III, p. 52. Cf. encore I, p. 97-98.

nifestent dans l'espace visible, sont appelées « dignes du sacrifice », *yajniya*[1], I, 6, 4, cf. 87, 5; VI, 48, 21, c'est peut-être par opposition à leurs formes cachées, cf. I, 88, 5; VII, 58, 5; 59, 7, sous lesquelles ils sont, dans une certaine mesure, assimilables à des démons. En tout cas, ces dernières sont désignées au vers VII, 56, 14 par l'épithète *budhnyâ* qui leur est commune avec Ahi Budhnya « le serpent *du fond* », c'est-à-dire avec un personnage divin qui ne diffère pas originairement du démon Ahi-Vritra[2]. Le rapprochement mérite d'autant plus d'être pris en considération que les Maruts reçoivent en outre l'épithète *ahibhânavâh* « ayant l'éclat d'Ahi », I, 172, 1, et celle, plus significative encore, de *ahimanyavah* « ayant la colère d'Ahi », I, 64, 8 et 9.

C'est cette colère semi-démoniaque des Maruts qu'on cherche à détourner par plusieurs formules des hymnes qui leur sont adressés. Les Maruts sont des dieux irritables, VII, 56, 8, et terribles, VII, 58, 2, cf. II, 34, 1; V, 56, 2 et 3, qu'il faut apaiser, I, 171, 1; VII, 58, 5. Leur trait meurtrier, I, 172, 2; VII, 57, 4, cf. V, 55, 9, frappe les hommes et les troupeaux, VII, 56, 17. S'ils sont malgré cela les dieux des remèdes, II, 33, 13; V, 53, 14; VIII, 20, 23-26, c'est sans doute comme Rudra leur père, qui, tour à tour irrité et propice, guérit lui-même les maux qu'il a faits[3]. Le mal peut venir d'eux, I, 39, 8, comme le bien, et s'ils ont des formes « amies », VII, 56, 10, ces formes sont opposées à d'autres dont le caractère est la « malveillance », *ibid.*, 9.

En cela les Maruts se distinguent essentiellement de leur allié ordinaire, Indra. C'est naturellement sous leurs formes propices et visibles qu'ils concourent à ses exploits divins. Ils manifestent alors tout leur éclat, I, 165, 5, cf. II, 34, 13; ils sortent de l'obscurité, selon la formule déjà citée, sous la forme de nouveau-nés, X, 73, 1 et 2, cf. I, 6, 4; ils prennent une force « meurtrière des Vritras », VI, 48, 21. Mais sous leurs formes malveillantes, ils devaient devenir les ennemis du dieu exclusivement bienveillant. Sous leurs formes cachées, ils devaient se confondre, au moins passagèrement, avec les démons sur lesquels Indra conquiert les trésors

1. La même épithète est appliquée aux formes que prennent les sacrificateurs mythiques en général, quand ils découvrent le feu, VI, 1, 4; mais aux vers I, 72, 3-4, ces formes qu'ils prennent sont, en outre, appelées des formes de Rudras, *rudriyâ*, ce qui assimile ces sacrificateurs aux Maruts.

2. Voir plus haut, p. 206, et III, p. 24.

3. Voir III, p. 33.

cachés du ciel. De là sans doute cette hostilité d'Indra contre les Maruts, dont nous avons relevé plus haut les traces. Comme nous le ferons remarquer en traitant de Rudra[1], ils sont en quelque sorte substitués à leur père en qualité d'adversaires d'Indra, et les coups dont ce dieu les menace, I, 170, 2, rappelle ceux qu'il porte à une autre forme du Père, à Tvash*t*ri.

1. Voir III, p. 38.

CHAPITRE II

LES *R*IBHUS

Les *R*ibhus sont souvent désignés par un autre nom, *ri-bhukshan*[1] qui est donné aux Maruts aux vers VIII, 7, 9 et 12; 20, 2. Le nom de leur père, Sudhanvan, primitif du patronymique *saudhanvana*, I, 110, 2 ; 4 et 8; 161, 2 ; 7 et 8 ; III, 60, 1, 3 ; 4 et 5 ; IV, 35, 1 et 8, est une épithète de Rudra, V, 42, 11, père des Maruts[2], qui aurait pu à elle seule désigner le dieu « au bel arc », le personnage que nous rangerons dans la quatrième partie[3] parmi les archers divins. Ajoutons encore que, comme les Maruts, les *R*ibhus semblent quelquefois un groupe équivalant à ceux des Vasus, des *A*dityas, des *viçve devâ*h, V, 51, 13 ; VIII, 9, 12, c'est-à-dire exprimant simplement l'idée de collectivité divine[4]. En tout cas le mot *viçve*, « tous », joint à leur nom comme à celui des *A*dityas, des Maruts et des Devas, au vers VII, 51, 3, semble bien impliquer un nombre indéterminé de *R*ibhus, aussi bien que de Devas, de Maruts et d'*A*dityas.

Nous verrons pourtant que les *A*dityas, quoique formant parfois un groupe indéterminé, composent plus souvent une triade ou une heptade. Le nombre des *R*ibhus a de même été précisé et fixé à trois. En cela déjà, ils se distinguent nettement des Maruts dont le nombre reste toujours indéterminé[5].

Les trois *R*ibhus sont simplement distingués par les mots « l'un... l'autre... l'autre, » aux vers I, 161, 9 et 10. Le vers IV, 33, 5 appelle l'un l'aîné, l'autre le cadet, et le troisième le plus petit. Enfin, aux vers I, 161, 6 ; IV, 33, 3 et 34, 1, ils reçoivent les trois noms différents de r*ibhu*, *vibhvan et*

1. Voir ci-dessous, p. 404.
2. Et des Maruts eux-mêmes, V, 57, 2.
3. Voir III, p. 30 et suivantes.
4. Voir plus haut, p. 370.
5. Voir plus haut, p. 371.

vâja. Les vers IV, 33, 9 et VII, 48, 3 remplacent le premier nom par celui de *ribhukshâ*, équivalant à *ribhukshan*, qu'on explique ordinairement dans le sens de « maître des *R*ibhus, premier des *R*ibhus ».

Le mot *ribhu*, en effet, s'il est au singulier le nom d'un des personnages de la triade, est en outre au pluriel celui de la triade entière. C'est là une nouvelle application de l'usage védique qui consiste à désigner deux ou trois êtres ou objets ordinairement réunis par le duel ou le pluriel du nom d'un seul d'entre eux[1]. Cela est si vrai que le mot *ribhukshan* lui-même s'emploie au pluriel dans le même sens que le précédent, IV, 37, 3 ; X, 92, 11[2]. Il en est de même des autres noms, *vibhvan* et *vâja*, à cela près que le pluriel du premier est remplacé par celui d'un mot *vibhû*: *vibhvah*. Chacun de ces pluriels *ribhavah*, ou *ribhukshanah*, *vibhvah* et *vâjâh*, désigne la triade entière. Ce n'est pas tout. Ces pluriels peuvent s'ajouter les uns aux autres par de véritables pléonasmes, analogues à celui que nous avons constaté, par exemple, dans le double duel *dyâvâprithivî* « le ciel et la terre ». Nous trouvons ainsi réunis au pluriel *ribhukshanah*, VII, 48, 1, et au pluriel *ribhavah*, IV, 36, 3, les deux autres pluriels *vâjâh* et *vibhvah*. Ailleurs, deux seulement de ces pluriels se trouvent rapprochés, ceux de *ribhu* et de *vâja*, I, 111, 4; IV, 34, 3 et 4; 36, 2 et 4, ceux de *vâja* et de *ribhukshan*, IV, 37, 8; VII, 37, 1, ceux de *ribhu* et de *vibhû* pour *vibhvan*, IV, 34, 9. Enfin, il arrive aussi que les pluriels et les singuliers sont mélangés[3]: *vâjo vibhvân ribhavah*, *ribhubhih*[4]... *vibhubhih*... *vâjah*[5], IV, 36, 6; VII, 48, 2, cf. IV, 34, 5 ; 37, 1. Dans tous ces passages, l'idée de la triade est toujours présente à l'esprit du poète, ou, pour parler plus exactement, la triade seule est désignée ; mais elle l'est de deux manières qui forment pléonasme, d'un côté par les trois noms distincts, de l'autre par la désinence du pluriel ajoutée, soit à tous les trois, soit à deux ou à un seul d'entre eux.

1. Voir plus haut, p. 115-117.

2. On a vu tout à l'heure (p. 401), qu'il est de plus appliqué aux Maruts assimilés aux *R*ibhus.

3. Cf. au vers VII, 38, 4, *varunah*... *mitrâso aryamâ*.

4. Dans ce passage, le singulier *ribhuh* joint à *ribhubhih*, et le pluriel *vibhvah* joint à *vibhubhih* s'appliquent aux suppliants, qui souhaitent de devenir des *R*ibhus, comme ailleurs, IV, 2, 15, de devenir des *Angiras*.

5. Par une bizarrerie plus grande encore, on trouve au vers X, 93, 7 le pluriel *ribhukshanah* rapproché du singulier *ribhuh* et du singulier *vâjah*.

D'autres fois, deux noms seulement se rencontrent, au singulier tous les deux, ainsi *R*ibhu et Vâja au vers I, 111, 5, *R*ibhukshâ et Vâja aux vers V, 42, 5; VI, 50, 12; X, 64, 10. Mais on trouve aussi le nom de *R*ibhukshâ, I, 186, 10; II, 31, 6, et surtout celui de *R*ibhu (*passim*), tout à fait isolés. Le fait qu'un ou deux personnages de la triade peuvent en être détachés n'implique nullement, non plus que l'usage des pluriels pléonastiques, l'ignorance du mythe qui fixe à trois le nombre des *R*ibhus.

Des trois noms des *R*ibhus, celui dont le sens me paraît à la fois le plus clair et le plus caractéristique est *vâja*. Ce mot, très usité dans le *R*ig-Veda, qu'il signifie « force », ou « combat », ou « butin », puis « richesse », a toujours une valeur abstraite [1], et il est intéressant de le voir appliqué à la désignation d'un des trois *R*ibhus. On sait en effet qu'Agni et Soma sont souvent le butin des victoires qu'Indra remporte sur les démons. Plus généralement, Agni et Soma sont la richesse par excellence. Le mot *vâja* est précisément un de ceux qui expriment cette idée. Au vers 12 de l'hymne II, 1, Agni est appelé successivement *vâja* et *rayi* « richesse ». C'est aussi, soit Agni, soit Soma au milieu des eaux, qui paraît désigné par le mot *vâjâ* au vers XIII, 1, 2 de l'Atharva-Veda.

Dans le même hymne II, 1 du *R*ig-Veda où Agni est identifié successivement à tous les dieux et à tous les prêtres, nous lisons au vers 10 : « Tu es *ribhu*... tu disposes du butin, *vâja*, de la richesse... brille, ô Agni, *vi bhâsi* », etc. » On voit

1. M. Roth, et après lui M. Grassmann, ont, en outre, donné au mot le sens de « cheval ». M. Grassmann a déjà reconnu que l'épithète *sthavira* « fort » n'était pas une raison suffisante pour attribuer à *vâja* un sens concret dans les vers VI, 1, 11 ; 37, 5 ; VII, 93, 2. Il a aussi abandonné les passages IV, 3, 15 et VI, 61, 4. (Cf. pour ce dernier, le sens qu'il donne très justement à *vâjinîvatî*.) Mais il n'y a pas plus de raisons pour renoncer au sens de « butin, richesse » dans un passage comme celui-ci : « Viens, ô Indra ! avec des richesses », VIII, 2, 19, cf. IV, 29, 1 ; III, 30, 11. Le rapprochement d'un mot signifiant « cheval » n'est pas plus décisif. Aux vers I, 52, 1 et V, 84, 2, le mot *vâja* paraît désigner le but assigné au cheval ; l'auteur du vers III, 2, 3, appelle Agn comme un cheval pour conquérir le butin ; enfin le vers V, 54, 14 s'explique par une apposition : « un cheval, comme richesse ou comme butin. » Je n'insiste pas sur les vers VI, 48, 4 ; VIII, 3, 11 ; 19, 18 et X, 12, 5, où le mot *vâja* peut être interprété de différentes manières. Il doit être pris comme nom propre au vers VII, 37, 4, où il est employé au singulier à côté de *ribhukshâ*, et au vers III, 26, 4, où il désigne au pluriel les Maruts, appelés ailleurs *ribhukshanah*. Au vers X, 106, 5, les Açvins sont appelés *vâjâ* comme ils sont appelés *ribhû* dans le même hymne (vers 7). Les deux derniers passages cités par M. Roth et par M. Grassmann sont interprétés dans le texte.

qu'après le nom du premier des *R*ibhus, le mot *vâja* et le verbe *vi bhâsi* suggèrent l'idée des deux autres personnages du groupe, Vâja et Vibhvan. Mais le mot *vâja* est pris néanmoins dans son sens ordinaire. Ici, d'ailleurs, il n'est pas dit qu'Agni est « le butin ». Même dans les hymnes aux *R*ibhus, le pluriel du mot *vâja* est quelquefois remplacé, comme désignation de ces personnages, par le pluriel du mot *vâjin*, III, 60, 7; IV, 37, 4, ou du mot *vâjavat*, III, 60, 5, « qui a » ou « qui apporte le butin, la richesse ». Nous trouvons encore à côté du pluriel *ribhava*h, le pluriel *vâjaratnâ*h, « qui ont pour trésor le butin », IV, 35, 5, qu'on peut considérer à volonté comme une épithète du premier ou comme une désignation nouvelle de la triade, remplaçant le pluriel *vâjâ*h. Le même mot *vâjâ*h paraît être également remplacé, au vers IV, 36, 5, dans une énumération comprenant les trois noms, par le composé *vâjaçrutâsa*h « illustres par le butin ». Ces différentes substitutions d'un mot concret au vrai nom qui est *vâja*, ne sauraient infirmer notre interprétation de ce mot dans le sens abstrait. Elles semblent indiquer seulement que les *R*ishis se sont quelquefois étonnés eux-mêmes de voir un nom abstrait donné à l'un des *R*ibhus, et appliqué, par extension, à tous les trois, et qu'ils l'ont modifié en conséquence. L'auteur du vers VII, 48, 2 joue sur ce nom en disant : « Que Vâja nous aide à conquérir le butin, *vâja* ! »

Passons aux deux autres noms. Le mot *vibhvan* n'est guère employé que comme nom propre[1], excepté au vers I, 113, 1, où il sert d'épithète à la lumière de l'aurore, et au vers X, 3, 6, où il est appliqué à Agni. Il paraît être synonyme de *vibhu* et de *vibhû*, qui ont pris le sens de « souverain, maître », mais dont la signification primitive et étymologique doit être « qui se répand au loin[2] ». Ces deux termes, en tout cas, sont souvent appliqués à Agni, I, 31, 2 ; 65, 10; 141, 9; IV, 7, 1 ; V, 4, 2; X, 11, 4 ; 91, 1. Le mot *vibhu* l'est aussi à la richesse, aux présents des dieux, I, 9, 5 ; II, 24, 10, nous trouverons plus loin l'occasion de mettre à profit cette remarque.

1. Il peut être pris ainsi dans le composé *vibhvatashta* « fabriqué par Vibhvan ». Il semble désigner, au vers V, 46, 4, un personnage distinct des *R*ibhus. On ne peut s'étonner, si c'est un nom du feu, qu'il soit appliqué à Mâtariçvan, I, 190, 2, ainsi que le nom de *ribhu*, X, 105, 6. Sur le composé *vibhvâsah*, épithète de la richesse, V, 10, 7; IX, 98, 1, voir plus bas, p. 407.

2. Cf. *vibhur vibhâvâ*, V, 4, 2; X, 91, 1, *vibhvam viçe-viçe*, IV, 7, 1 ; X, 40, 1 et *viçvathâ vibhu*h, I, 141, 9; II, 24, 11.

Quant au mot *ribhu*, M. Roth lui a donné le sens d' « habile » (comme adjectif) et celui d' « artisan » (comme substantif). Mais dans tous les emplois de ce mot où il est question d'art ou d'habileté, il peut désigner le *R*ibhu ou les *R*ibhus eux-mêmes. Il est donc impossible d'en tirer aucun argument décisif en faveur des sens proposés. L'idée d'habile artisan semble attachée au mot *vibhvan* aussi étroitement qu'au mot *ribhu*: je n'en veux pour preuve que le composé *vibhvatashta*, « fait par Vibhvan ». Cependant il est certain que rien, dans l'étymologie du mot *vibhvan*, ne suggère particulièrement l'idée d'un artisan.

On a considéré aux vers IV, 37, 5 et VIII, 82, 34, le mot *ribhu* comme une épithète de la richesse. Il faut remarquer que cette épithète ne serait attribuée à la richesse que dans des conditions toutes particulières, la première fois dans une invocation aux *R*ibhus, appelés là *R*ibhukshans, et dans les deux cas, avec allusion à Vâja, l'un des trois *R*ibhus dont le nom signifie « richesse ». Ce qui d'ailleurs est plus significatif, c'est que le mot *ribhu* est, au vers VIII, 82, 34, accompagné du mot *ribhukshan*, construit de la même manière. Il est vrai qu'on a proposé la correction *ribhukshanah* qui nous ramènerait au cas du vers IV, 37, 5. Mais je crois qu'on peut éviter cette modification du texte en admettant que le personnage appelé *R*ibhu et *R*ibhukshan est lui-même la richesse demandée. Le vers IV, 37, 5 complète bien la désignation de cette richesse par l'épithète *indrasvantam*[1] « comprenant Indra », et le *R*ibhu a pu d'autant plus aisément être conçu comme la richesse de celui qui l'implore, que le nom de son frère Vâja n'a, comme je viens de le rappeler, d'autre sens que « butin, richesse ». J'ajouterai que l'épithète *vibhvâ-sah* attribuée à la richesse qu'on demande aux dieux, V, 10, 7; IX, 98, 1, paraît signifier « maîtresse de Vibhvan[2] » et impliquer l'assimilation de Vibhvan, aussi bien que de *R*ibhu et de Vâja, à la richesse par excellence[3].

En somme, il ne paraît pas possible de tirer des citations précédentes aucune indication sur le sens primitif du mot

1. Cf. le vers I, 111, 2 où l'on demande aux *R*ibhus « une force comprenant le *R*ibhu ou les *R*ibhus », *ribhumad vayah*.

2. Cf. *yajnâ-sah*, épithète d'Agni, X, 20, 7, d'une part, et *dyumnâ-sah*, épithète de la source divine, I, 121, 8, de l'autre. Elle équivaudrait à « qui procure » ou « qui comprend la richesse par excellence ».

3. L'épithète *vibhva-tashta*, IV, 36, 5, fait simplement de la richesse une « production » de Vibhvan.

ribhu. Il est bien vraisemblable que la racine en est *rabh*, dont le sens propre est « saisir ». Mais quelle est la modification qu'aurait subie ce sens dans le mot *ribhu?* Je ne connais dans tout le *R*ig-Veda qu'un passage qui puisse jeter quelque lumière sur cette question. C'est le vers VI, 3, 8, où Agni est comparé au *R*ibhu en ces termes : *ribhur na tvesho rabhasâno adyaut*. L'intention d'un rapprochement étymologique entre *ribhu* et *rabhasâna* paraît évidente. Le second mot est, il est vrai, un ἅπαξ εἰρημένον ; mais il est évidemment parent de l'adjectif *rabhasa*, qui signifie « vif » et même « violent », et d'autres fois « brillant, d'une couleur vive ». Il est remarquable que ces deux sens appartiennent également au mot *tvesha*, qui accompagne dans notre texte *rabhasâna*, et il paraît naturel de les attribuer aussi au mot *ribhu*. C'est cependant sur le sens de « brillant » que le poète aurait voulu insister, puisqu'il emploie le verbe *adyaut* : « Agni, brillant d'une couleur vive, a resplendi comme *R*ibhu. »

Ce qui est certain, c'est qu'Agni a été, non seulement comparé au *R*ibhu, comme dans le dernier passage cité, mais appelé lui-même *R*ibhu, III, 5, 6 ; V, 7, 7. Même observation sur Soma. Comparé au *R*ibhu au vers X, 144, 2, il reçoit lui-même le nom de *R*ibhu dans le même passage et au vers IX, 87, 3. C'est sans doute encore, soit Agni, soit Soma, qui est désigné par le mot *ribhu* au vers I, 121, 2. Le même nom est donné à Mâtariçvan, X, 105, 6, qui reçoit aussi celui de Vibhvan, I, 190, 2; or Mâtariçvan, n'est qu'une forme particulière d'Agni. Enfin les mots *ribhva*, *ribhvan*, *ribhvas*, vraisemblablement synonymes de *ribhu* [1], sont appliqués à Agni, X, 20, 5; 69, 7, à Soma, IX, 86, 5, à ces sacrificateurs célestes qu'on appelle les Maruts, V, 52, 8, et enfin à Tvash*t*ri, VI, 49, 9, qui joue aussi souvent le rôle d'un sacrificateur [2].

Les fonctions sacerdotales sont également l'un des attributs, et même l'attribut essentiel des *R*ibhus. En d'autres termes, ils ne partagent pas seulement leurs noms avec Agni et Soma, ils jouent dans la mythologie védique un rôle qui est avant tout celui des deux divinités liturgiques. Les *R*ibhus ont fait la prière, X, 80, 7, pressé le Soma avec les pierres, III, 54, 12,

1. Mais quelquefois, sans doute, dans le sens étymologique, quel qu'il soit, de ce mot. Au vers I, 56, 1, le mot *ribhvas* est l'épithète d'un char.
2. Sur l'application des mots *ribhu*, etc., à Indra, voir plus bas, p. 412.

et leurs hymnes ont retenti particulièrement en l'honneur d'Indra, I, 51, 2 ; VIII, 3, 7.

Dans le dernier passage, ils sont nommés avec les Rudras ou Maruts. Nous avions déjà signalé plus haut d'autres ressemblances entre eux et la troupe des dieux prêtres par excellence. Mais, comme sacrificateurs, ils rappellent surtout les A*n*giras, et plus généralement les ancêtres divinisés. Ils sont en effet appelés les fils de Manu ou de l'homme, *manor napâtah*, III, 60, 3, et les sacrificateurs actuels sont appelés les fils des *R*ibhus, X, 176, 1[1]. Il est dit en propres termes, au vers I, 110, 4, que, par leurs œuvres, les *R*ibhus, « qui étaient mortels, ont gagné l'immortalité ». Cette acquisition de l'immortalité ou de la divinité par les *R*ibhus est formellement exprimée en vingt autres passages des hymnes, et toujours présentée comme la récompense de leurs œuvres. Les *R*ibhus ont gagné l'immortalité, IV, 33, 4, l'immortalité chez les dieux, IV, 36, 4, la divinité III, 60, 2; ils sont allés à l'immortalité, III, 60, 3, par leurs pratiques pieuses. Ils ont été trouver les dieux, I, 161, 6 et 7 ; ils se sont élevés dans l'espace du ciel, I, 110, 6 ; ils ont pris le chemin de l'immortalité et se sont réunis à la troupe des dieux, IV, 35, 3. Ils sont devenus, par leurs pratiques pieuses, des dieux, des immortels, et ils se sont posés comme des faucons dans le ciel, IV, 35, 8. Ils sont arrivés à la demeure de Savit*r*i, I, 110, 2, qui leur a donné l'immortalité; *ibid.*, 3. Quand Agni leur apporte les ordres des dieux, il ajoute : « Si vous faites cela, vous deviendrez, avec les dieux, dignes du sacrifice, » I, 161, 2. Et en effet, les *R*ibhus ont obtenu une part du sacrifice III, 60, 1, une part du sacrifice parmi les dieux, I, 20, 8, cf. I, 161, 6, ou simplement le sacrifice, I, 20, 2. Leur part du sacrifice est d'ailleurs expressément désignée en plusieurs passages : c'est la troisième libation, I, 161, 8 ; IV, 33, 11 ; 34, 4; 35, 9.[2]

Au caractère de sacrificateurs divinisés, il faut ajouter celui d'artisans mythiques. L'opération des *R*ibhus est exprimée d'ordinaire par la racine *taksh*, « fabriquer » et nous

1. Cf. encore le vers VII, 35, 12, où les *R*ibhus sont rapprochés des *pitris* ou ancêtres.

2. Au vers I, 161, 5, les « différentes formes » des *R*ibhus peuvent être non seulement leurs formes terrestres et leurs formes célestes, mais encore leurs formes visibles dans le ciel et leurs formes cachées dans le monde invisible, cf. I, p. 97, et *passim*. Dans le même passage, la « jeune fille » rappelle la Rodasî des Maruts, la Saramâ des A*n*giras, etc.

lisons au vers IV, 33, 9, que Vâja est devenu l'ouvrier des dieux, *R*ibhukshan celui d'Indra, et Vibhvan celui de Varu*n*a. Leur métier par excellence est celui de charrons. Mais ces charrons ne fabriquent pas seulement des chars : ils *fabriquent* aussi les *attelages*. C'est que chars et attelages ne sont autre chose primitivement que les prières avec lesquelles ils amenaient les dieux à leurs sacrifices, ou ces sacrifices mêmes[1]. En d'autres termes, le caractère d'artisans divins se confond chez les *R*ibhus avec celui de sacrificateurs.

Le char fabriqué par les *R*ibhus, I, 111, 1; IV, 33, 8, cf. VIII, 64, 5; IX, 21, 6, est ordinairement destiné aux Açvins, I, 20, 3; 161, 3 et 6; X, 39, 12. Ils l'ont fait « de leur esprit, par la réflexion », *manasas pari dhyayâ*, IV, 36, 2, et il semble permis de chercher dans ces termes une allusion à la nature réelle et primitive du char. Le char sans chevaux, sans rênes et à trois roues, parcourant l'espace, dont il est question au commencement de l'hymne IV, 36 aux *R*ibhus, paraît bien représenter aussi leur triple sacrifice.

Les chevaux « fabriqués » par les *R*ibhus, IV, 34, 9, sont ordinairement les deux Haris d'Indra, I, 111, 1; 161, 3 et 6; IV, 35, 5. Les *R*ibhus les ont faits « avec leur esprit », et ils sont attelés par la parole, c'est-à-dire par la prière, I, 20, 2, ou plutôt ils sont la prière même. Le vers IV, 33, 10 est à cet égard très significatif: les *R*ibhus ont, pour Indra, fait de leurs hymnes deux Haris faciles à atteler[2].

Fabriquer des chevaux ou des chars[3] pour les dieux, c'est les amener, les faire apparaître. La même idée est encore exprimée dans les hymnes aux *R*ibhus sous une forme d'une hardiesse singulière. Les *R*ibhus ont « fabriqué, *tatakshuh* » les dieux eux-mêmes, les Açvins par exemple, IV, 34, 9; c'est à *R*ibhu qu'Agni est comparé quand il « fabrique » la troupe des Maruts, VI, 3, 8, et Indra, à sa naissance, reçoit l'épithète *ribhushtira*, VIII, 66, 8, que j'interprète « fort, solide, grâce aux *R*ibhus », et celle, plus claire encore, de *vibhvatashta* « fait par Vibhvan », III, 49, 1.

Dans les différentes œuvres qu'on leur attribue, les *R*ibhus

1. Cf. plus haut, p. 283 et *passim*.

2. Cf. II, 18, 7. Il est dit au vers I, 161, 7, que, d'un cheval, les *R*ibhus ont fait un cheval, ou plutôt sans doute qu'ils ont fait « cheval sur cheval » (pour cet emploi de l'ablatif, cf. I, 164, 23), qu'ils ont multiplié les prières. Cf encore l'hymne II, 18 (plus haut, p. 285).

3. Les *R*ibhus sont aussi armuriers: mais ils semblent ne fabriquer que des armes défensives, des cuirasses, *amsatra*, IV, 34, 9.

gardent leur double caractère d'artisans et de sacrificateurs. Tous les dieux font couler les rivières célestes : mais Vibhvan les « fabrique », V, 42, 12. Tous aussi font reparaître la vache cachée ; mais les *R*ibhus l'ont faite, *cakruh*, IV, 33, 8, cf I, 161, 3, l'ont fabriquée *takshan*, I, 20, 3, *tatakshuh*, IV, 34, 9. Quelquefois même, cette vache peut être leur prière comme le char des Açvins et les Haris d'Indra : elle est en effet, d'après les vers I, 161, 3 et 6, cf, IV, 33, 8, destinée par eux à Brihaspati, le maître de la prière. Le poète qui les prie d' « étendre » la vache brillante, IV, 33, 1, semble identifier cette vache avec la terre, cf. V, 85, 1, mais non sans allusion au sacrifice du Soma, dans lequel on étend une peau de vache, et au caractère des *R*ibhus considérés comme sacrificateurs. C'est certainement la vache céleste que les *R*ibhus gardent toute l'année, et dont, tout le long de l'année, ils ramènent « la lumière», *bhâsas*, IV, 33, 4. J'en dirai autant de la vache boiteuse, I, 161, 10, qui rappelle cette Viçpalâ à qui les Açvins, comme nous le verrons[1]. ont donné une jambe de fer. Mais le caractère essentiel des *R*ibhus se trahit de nouveau dans ce détail qu'ils « découpent les chairs » de la vache, I, 161, 10 ; IV, 33, 4. Réunir la vache à son veau, I, 110, 8, est encore une œuvre qui peut être attribuée à un dieu quelconque : mais les *R*ibhus ont « fabriqué » la mère pour le veau, I, 111, 1. La vache disparue passe pour être enveloppée dans une peau, la « peau du dormeur », identique au séjour caché de la vache[2]. Les *R*ibhus tirent la vache de cette peau, I, 161, 7 ; IV, 36, 4, ce qui revient à dire qu'ils écorchent la vache, I, 110, 8 ; il est bien difficile de ne pas voir, ici encore, une allusion à l'œuvre du sacrifice[3]. Quand les *R*ibhus rajeunissent leurs parents, c'est-à-dire le ciel et la terre, I, 161, 3 et 7 ; IV, 33, 3 ; 35, 5 ; 36, 3, cf. 1, ils accomplissent ce prodige au moyen de « formules efficaces », I, 20, 4, ou grâce à leur habileté comme artisans, I, 110, 8, cf. I, 20, 4 ; IV, 33, 2. Ils ont « fabriqué », *takshan*, une jeunesse à leurs parents, I, 111, 1 ; ils ont « fabriqué » leurs parents mêmes, IV, 34, 9[4].

1. Dans le chapitre consacré aux Açvins.
2. Voir plus haut, p. 77 et suivantes.
3. Les « excréments » de la vache, I, 161, 10, ne sont-ils pas destinés à être brûlés dans un sacrifice, cf. I, 164, 43 ?
4. Au vers X, 66, 10, les *R*ibhus sont représentés « soutenant le ciel », comme la plupart des dieux ; mais, dans le même passage, l'épithète *suhastâh* « aux belles » ou plutôt « aux bonnes mains » rappelle leur habileté d'artisans.

Bref, tandis que les Maruts sont des prêtres guerriers, les *R*ibhus sont des prêtres artisans. Un tel caractère ne les destinait pas à contracter avec Indra une union aussi étroite que celle qui existe entre ce dieu et les Maruts. Cependant, des sacrificateurs qui « fabriquent » à Indra ses Haris, avaient droit à l'amitié du dieu guerrier, et l'ont en effet obtenue, III, 60, 3. Indra les a pris pour amis, III, 60, 3[1], à cause de leurs bonnes œuvres, IV, 35, 7, et les associe à ses exploits, VII, 48, 3. Ils sont assez souvent invoqués avec lui, I, 111, 4; III, 52, 6; 54, 17; 60, 4; 5; 6 et 7; IV, 33, 3; 34, 1; 6 et 11; IV, 37, 6 et 8. Le nom de *R*ibhukshan ou *R*ibhukshâ, donné à Indra, I, 63, 3; 162, 1; 167, 10; VIII, 45, 29; 85, 21; X, 74, 5, pourrait s'entendre dans le sens de « chef des *R*ibhus ». Cependant, comme d'une part, ce nom est aussi donné au premier des *R*ibhus, et par suite à tous les trois; comme, d'autre part, Indra est appelé *R*ibhu, III, 36, 2, en même temps que *R*ibhukshan, cf. X, 93, 8, il faut admettre qu'Indra, en qualité de chef des *R*ibhus, leur a été réellement assimilé. C'est un « nouveau *R*ibhu » I, 110, 7. Ajoutons que l'auteur du vers VII, 37, 4, en même temps qu'il l'appelle *R*ibhukshan, le compare à Vâja. Enfin, au vers X, 23, 2, Indra semble recevoir à la fois les noms de *R*ibhu, de *R*ibhukshâ et de Vâja[2].

Remarquons en terminant que si les noms des *R*ibhus, et plus encore leurs œuvres conviennent à des représentants d'Agni ou de Soma, leur nombre rappelle également les trois formes du feu et du breuvage sacré. A la vérité, les passages où ils sont expressément distingués, I, 161, 9 et 10; IV, 33, 9, ne suggèrent pas directement une répartition des trois personnages entre les trois mondes. Mais l'auteur du vers IV, 51, 6 parle de leurs attributions distinctes à peu près dans les mêmes termes qui servent au vers I, 164, 15, cf. X, 82, 2, à distinguer les attributions de sept *r*ishis, dont six correspondent aux trois ciels et aux trois terres, et le septième au monde invisible[3]. Une de leurs œuvres, le partage de la coupe unique en quatre coupes, qu'il accomplissent contre la volonté de Tvash*t*ri, paraît trouver sa meilleure explication dans l'op-

1. L'expression « fils d'Indra » appliquée aux *R*ibhus, IV, 37, 4, doit sans doute être prise au figuré. Indra est le père de *R*ibhus dans le même sens qu'il est le père de tous les sacrificateurs.

2. Indra est aussi appelé *ribhvas*, *ribhvan*, I, 100, 5 et 12; 121, 9; VIII, 59, 3; X, 99, 5, et peut-être *ribhva*, X, 120, 6.

3. Voir plus haut, p. 143.

position des trois mondes visibles et du monde invisible, à laquelle semble correspondre l'opposition des trois *R*ibhus eux-mêmes et de Tvash*tr*i. Mais nous réservons ce mythe, aussi bien que celui du sommeil des *R*ibhus dans la demeure de Savi*tr*i, pour le chapitre de la quatrième partie où nous devons étudier le personnage double de Savit*r*i-Tvash*tr*i [1].

Le rôle du nombre trois dans la légende des *R*ibhus nous servira de transition pour passer à celle de Vish*n*u où le même nombre tient une place non moins importante.

1. Voir III, p. 51 et suiv. Tvash*tr*i est nommé plusieurs fois avec les *R*ibhus, III, 54, 12; V, 46, 4; X, 64, 10; 65, 10; 92, 11. Nous verrons que, comme eux, il est un artisan divin (p. 45).

CHAPITRE III

VISH*N*U

Vish*n*u est le nom d'un personnage divin qui a pris une importance capitale dans la mythologie brahmanique et dans la culte des sectes Vish*n*uites, mais dont la légende, sous sa forme ancienne, et telle qu'elle nous apparaît dans les hymnes du *R*ig-Veda, peut se résumer dans ces deux traits essentiels : Vish*n*u a traversé en trois pas l'univers ; Vish*n*u est l'allié fidèle d'Indra.

Les mythologues attachés aux interprétations purement naturalistes se contentent d'identifier Vish*n*u au soleil et ses trois pas aux trois positions que l'astre prend successivement le matin, à midi, et le soir.

Je crois qu'une explication satisfaisante et complète du mythe de Vish*n*u ne peut être demandée qu'à la conception des trois places d'Agni ou de Soma (dont l'une des formes est le soleil) sur la terre, dans le ciel et dans le monde invisible d'une part[1], et à celle de l'alliance d'Agni ou de Soma avec Indra de l'autre.

Des trois places que Vish*n*u occupe successivement quand il fait ses trois pas, l'une, la plus haute, est invisible, et suggère naturellement l'idée de la place cachée du Soma ou du feu : VII, 99, 2. « Nous pouvons de la terre connaître deux de tes espaces : toi seul, ô dieu Vish*n*u, connais ton séjour suprême. » Les deux espaces que l'homme aperçoit sont naturellement le ciel et la terre, (cf. les vers 3 et 4). C'est évidemment la même idée qui est exprimée au vers I, 155, 5. A la vérité, il y est dit seulement que les oiseaux ailés ne peuvent dans leur vol atteindre le troisième pas de Vish*n*u » ; mais l'opposition du premier hémistiche. « le

1. C'est d'ailleurs, à peu de chose près, l'une des interprétations des commentateurs indigènes.

mortel se met en mouvement quand il aperçoit deux des pas de Vish*n*u (ou plutôt deux de ses séjours, le ciel et la terre, au lever du soleil) », ne permet guère de douter qu'ici aussi la troisième place soit conçue comme invisible.

Cette troisième place est le séjour propre de Vish*n*u. Nous lisons en effet au vers VII, 100, 5, qu'il habite dans un lieu éloigné de l'espace, et au vers III, 55, 10, qu'il garde le séjour suprême. Son séjour est aussi celui des bienheureux après la mort. Aussi l'auteur de l'hymne I, 154 souhaite-t-il, au vers 5 (cf. 6), d'atteindre la place suprême de Vish*n*u où est « l'urne de la liqueur », et où s'enivrent les hommes qui ont honoré les dieux. Au vers I, 22, 20, un autre poète promet à ses bienfaiteurs qu'ils verront toujours la place suprême de Vish*n*u, et rappelle le lien mystérieux qui rattache leur œil aux sources de la lumière [1].

Le séjour suprême de Vish*n*u est donc mystérieux et invisible [2]. Ses deux autres places sont au contraire les mondes où il se manifeste, le ciel et la terre. Il n'est pas douteux que Vish*n*u soit descendu sur la terre : « Vish*n*u a traversé cette terre, donnant l'espace à l'homme, » VII, 100, 4. C'est d'ailleurs sur cette croyance que sont fondées toutes les légendes postérieures relatives aux avatars de Vish*n*u [3]. Il semblerait même résulter des vers I, 155, 4; VI, 49, 13; VII, 100, 3, que Vish*n*u a fait ses trois pas sur la terre : mais ce ne pourrait être là en tous cas qu'une modification du mythe primitif, et les trois pas, dès lors qu'ils ne peuvent s'expliquer par les trois positions diurnes du soleil, n'ont pu correspondre originairement qu'à trois mondes distincts. On peut voir encore une allusion à la descente de Vish*n*u sur la terre (sous la forme du feu ou du Soma du sacrifice) dans le passage suivant : « Vish*n*u a traversé ce monde;

1. Cf. au vers X, 15, 3, le rapprochement des *pitris* et du pas, ou du séjour de Vish*n*u.

2. Cf. encore I, 164, 36. On lit cependant au vers I, 154, 6, que le séjour suprême de Vish*n*u rayonne par en bas, *ava bhâti;* mais ce trait peut s'appliquer à la voûte céleste, limite inférieure du monde mystérieux. Je n'entends pas contester, d'ailleurs, que la place suprême de Vish*n*u n'ait été quelquefois déjà dans le *R*ig-Veda, comme plus tard dans la mythologie brahmanique, identifiée à la position du soleil au zénith. Ce que je nie, c'est que cette explication soit suffisante pour rendre compte de l'ensemble du mythe.

3. Dans son incarnation sous la forme d'un nain, Vish*n*u se fait promettre, par le roi Bali, le terrain qu'il pourra parcourir en trois enjambées. D'une enjambée, il parcourt la terre, et de la seconde le ciel. C'est qu'en effet la trace de son troisième pas est dans le monde invisible.

il a trois fois posé le pied, l'enfonçant dans sa poussière », I, 22, 17.

Nous avons vu plus haut qu'une urne de liqueur est dans le séjour caché de Vish*n*u. Le ciel et la terre sont d'ailleurs souvent nommés deux coupes. De là l'idée que les trois places de Vish*n*u sont pleines de liqueur, I, 154, 4, cf. VIII, 29, 7.

Mais ce qui ne paraît prouver jusqu'à l'évidence que les trois enjambées de Vish*n*u correspondent aux trois mondes et non pas seulement a trois points différents du ciel visible, c'est le vers I, 154, 2, d'après lequel *tous les êtres* habitent dans ces trois enjambées.

Il est d'ailleurs facile de montrer directement que la place suprême de Vish*n*u est identique à la place suprême d'Agni. Rien n'est plus signicatif à cet égard que la comparaison de ces deux passages : « Vish*n*u garde la troisième place, la place suprême d'Agni, » X, 1, 3; — « Par la trace supérieure du pied de Vish*n*u, tu gardes, ô Agni, la forme mystérieuse des vaches, » V, 3, 3. On peut même en conclure que Vish*n*u ne diffère pas essentiellement d'Agni. Vish*n*u est Agni conçu comme séjournant dans le lieu du mystère, mais aussi comme en sortant pour se manifester dans le ciel et sur la terre. L'assimilation de Vish*n*u à Agni ressort encore de ce passage : « Des prêtres empressés *allument* la place suprême » ou « la trace suprême du pied de Vish*n*u, » I, 22, 21. Enfin, le caractère essentiel du personnage de Vish*n*u est définitivement fixé par la citation suivante qui va confirmer à la fois son identité avec Agni ou Soma et la correspondance de ses trois places ou de ses trois formes aux trois mondes : Vish*n*u, comme Agni, comme Soma, en tant que dieu fils, *fait*, établit, réalise, *dadhâti* « la forme inférieure, la forme supérieure du père, et la troisième dans l'espace du ciel », I, 155, 3. Ajoutons enfin que Vish*n*u reçoit l'épithète consacrée d'Agni et de Soma, *trishadastha* « qui a trois demeures », I, 156, 5, et que le vers VII, 100, 6 fait allusion, en termes assez obscurs malheureusement, à ses différentes formes.

Nous passons maintenant au second des deux traits que je considère comme essentiels dans la légende védique de Vish*n*u, c'est-à-dire à son alliance avec Indra. Il est étroitement rattaché au premier.

C'est en effet par la force d'Indra, VIII, 12, 27, ou pour Indra, Vâl., 4, 3, que Vish*n*u a fait ses trois pas. Au moment

de sa victoire sur V*r*itra, dans le curieux hymne IV, 18, où ce démon paraît être confondu avec Tvash*tr*i considéré comme père du dieu guerrier[1], Indra dit à Vish*n*u (vers 11): *Sakhe vishno vitaram vi kramasva*, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance : « Ami Vish*n*u, fais *tes trois* pas »[2]. La même formule se retrouve au vers VIII, 89, 12 où il est également question d'une victoire remportée sur V*r*itra par Indra et Vish*n*u, et de la délivrance des rivières célestes par les mêmes dieux. Si l'on compare le vers X, 124, 4, d'après lequel Agni abandonne le père pour Indra, et le vers 6 du même hymne où Soma est invité à en faire autant, on ne doutera guère que Vish*n*u, faisant ses trois pas au moment de la victoire d'Indra sur le père assimilé au démon, représente, soit Agni, soit Soma, se livrant de lui-même au vainqueur et devenant son allié.

L'assimilation de Vish*n*u à Soma paraît être confirmée par l'attribution qui lui est faite de l'épithète *girikshit* « qui habite sur la montagne », I, 154, 3, et de son synonyme *girishthâ*, *ibid.*, 2, ordinairement appliqué au breuvage sacré, tiré d'une plante qui croît en effet dans les lieux élevés, III, 48, 2 ; V, 43, 4 ; IX, 18, 1 ; 62 4 ; 85, 10 ; 95, 4 ; 98, 9[3]. Inversement, Soma reçoit l'épithète *urugâya* « voyageant au loin[4] », IX, 62, 13, cf, 14 et IX, 97, 9, qui convient très bien au dieu « aux larges enjambées », et qui lui est en effet donnée, I, 154, 1 ; 3 et 6 ; II, 1, 3 ; IV, 3, 7 ; VII, 100, 1, particulièrement dans un passage tout à fait caractéristique, à savoir au vers 7 de l'hymne VII, 29, où les principaux dieux védiques sont, sans être nommés, désignés par leurs attributs essentiels. Elle y sert à désigner Vish*n*u, avec le verbe *vi kram* dont elle est aussi rapprochée au vers I, 154, 1.

1. Voir III, p. 61.
2. Le vers 7 de l'hymne I, 61 à Indra fait sans doute allusion au même mythe. « Les libations de la mère » rappellent le rôle qu'y joue la mère d'Indra (voir III, p. 58) ; l'« archer » est probablement le gardien avare du Soma céleste (*ibid.* p. 30) ; Vish*n*u enfin doit être avec Indra l'ennemi de cet archer, comme au vers I, 155, 2. Malheureusement la construction est difficile, et je n'ose encore essayer une traduction.
3. Elle le serait mieux encore par le vers I, 61, 7, si, comme je le crois, et comme la comparaison du Vish*n*u avec un animal terrible *se tenant sur la montagne*, I, 154, 2, semble autoriser à le croire, le sanglier frappé par l'archer représente Vish*n*u lui-même. Ordinairement, c'est sous forme de faucon que le Soma, s'échappant de sa prison, est frappé par l'archer qui le garde. Mais le point essentiel est la blessure faite par cet archer. Cf. encore plus haut, p. 383, le rôle de Vish*n*u dans le mythe des Maruts.
4. Cette épithète est aussi donnée à Agni, III, 6, 4.

Le même verbe consacré, pour les enjambées de Vish*n*u, exprime au vers V, 47, 3 le mouvement d'un être qui a dix nourrices (les dix doigts, vers 4), et qui ne peut être qu'Agni ou Soma. Les rapports de Vish*n*u avec les femelles, I, 155, 3; III, 54, 14 (cf. l'épithète *sumaj-jâni*, I, 156, 2), peuvent s'expliquer également bien par son assimilation à Agni ou à Soma. J'en dirai autant du nom qui lui est donné de *ritasya garbha*, « fœtus de la loi », I, 156, 3, et des épithètes contradictoires *yuvan* « jeune », et *akumâra*, « non jeune, vieux », I, 155, 6. Agni reçoit, en effet, le nom de « jeune homme chenu », *palito yuvâ*, I, 144, 4.

Quelque importance qu'on attache à ces derniers rapprochements, l'essentiel est de constater que Vish*n*u, comme Agni et comme Soma, est l'ami et l'allié d'Indra, I, 22, 19, cf. I, 156, 5. Il est invoqué avec lui aux vers IV, 2, 4; 55, 4; VIII, 10, 2; X, 66, 4 [1], et dans tout l'hymne VI, 69, 5. Les mêmes œuvres leur sont attribuées en commun, dans cet hymne et aux vers VII, 99, 4-6. Les « larges enjambées » de Vish*n*u sont ainsi attribuées à Indra, VI, 69, 5; mais surtout les victoires d'Indra sont attribuées à Vish*n*u, VI, 69, 8. Tous deux ont « engendré » le soleil, l'aurore, le feu, en triomphant du Dâsa, VII, 99, 4. Tous deux ont brisé les 99 forteresses de Çambara et vaincu les armées de Varcin, VII, 99, 5. Indra était accompagné de Vish*n*u quand il a tué V*r*itra, VI, 20, 2, et Vish*n*u accompagné de son ami, c'est-à-dire d'Indra, ouvre la caverne des vaches, I, 156, 4.

Mais la forme la plus intéressante de l'alliance de Vish*n*u avec Indra est celle qui fait du premier un sacrificateur, et avant tout un préparateur du Soma. Cette conception s'explique parfaitement par l'identité primitive de Vish*n*u avec Agni et Soma, prototypes de tous les sacrificateurs. Il se pourrait que son nom, formé d'une racine *vish* qui sert en plusieurs passages à désigner les œuvres des *R*ibhus, I, 20, 4; 110, 4; III, 60, 3; IV, 33, 2, n'eût pas d'autre sens que « opérateur », c'est-à-dire « sacrificateur ».

Citons maintenant les textes. Indra a bu le Soma chez Vish*n*u, VIII, 3, 8; 12, 16, et ce Soma a accru sa force, VIII, 3, 8, cf. X, 113, 2. Détail caractéristique: il a bu *dans les trois coupes* le Soma pressé par Vish*n*u, II, 22, 1, cf. VI, 17, 11. Les trois coupes ne diffèrent évidemment

1. Les deux noms sont encore rapprochés aux vers V, 49, 3; VII, 93, 8; VIII, 25, 14; IX, 56, 4; 63, 3; 100, 6; X, 128, 2.

pas des trois places de Vishnu, pleines d'un doux liquide, I, 154, 4. Nous constaterons, dans le chapitre consacré aux Açvins, que, sous le nom de *vishnâpû*, c'est le Soma pressé chez Vishnu que ces divinités apportent à leur protégé Viçvaka. L'expression *vishnoh prabritha* « l'offrande de Vishnu », II, 34, 10 ; VII, 40, 5, rappelle également le rôle de Vishnu comme sacrificateur, si elle ne doit pas être interprétée par l'identification de Vishnu avec l'offrande même c'est-à-dire avec Soma. Vishnu, d'ailleurs, n'offre pas seulement le Soma à Indra : il cuit pour lui cent buffles, VI, 17, 11, lui fait en outre des oblations de bouillie, VIII, 66, 10, cf. I, 61, 7, et le célèbre par des chants, VIII, 15, 9.

Dans ces différentes œuvres, il a pour coopérateurs les Maruts, VI, 17, 11 ; VIII, 15, 9, c'est-à-dire d'autres prêtres divins d'Indra. De là, peut-être, les relations assez étroites de Vishnu avec les Maruts [1], relations dont témoignent encore, outre les vers I, 85, 7 ; II, 34, 11 ; VIII, 20, 3, et le terme de sage Mârutien, *mâruto vedhâs*, appliqué au premier, I, 156, 4, l'hymne V, 87 tout entier, qui leur est adressé en commun.

1. Nous avons vu que ces relations peuvent aussi s'expliquer par l'identification de Vishnu avec le Soma lui-même.

CHAPITRE IV

PÛSHAN

Pûshan, comme Vish*n*u, a été identifié purement et simplement au soleil. Or, nous n'avons garde de méconnaître les attributs solaires de ce nouveau dieu, non plus que ceux de Vish*n*u; mais nous croyons que l'explication complète du personnage de Pûshan, comme de celui de Vish*n*u, ne peut être trouvée que dans un ordre d'idées plus complexe, c'est-à-dire dans la combinaison des mythes naturalistes, tant météorologiques que solaires, avec les mythes liturgiques. Pûshan est le soleil, si l'on veut, mais, comme Agni et Soma sont le soleil, c'est-à-dire que le soleil n'est qu'une de ses manifestations. Nous serons donc moins loin de la vérité en l'identifiant à Soma ou à Agni. Disons mieux, nous n'avancerons rien que nous n'espérions prouver en affirmant que les *R*ishis l'ont effectivement identifié à Soma.

Mais, avant d'essayer sur Pûshan un genre d'analyse dont le résultat, dans l'interprétation que nous combattons, ou du moins que nous jugeons insuffisante, aussi bien que dans la nôtre, est toujours de dissoudre la personnalité du dieu, et de le confondre avec un grand nombre d'autres divinités du panthéon védique, indiquons d'abord les traits particuliers qui donnent à sa physionomie un caractère propre et distinct. Nous les trouverons surtout dans les rapports du Pûshan avec ses suppliants, dans la nature des faveurs qu'ils attendent de lui.

Pûshan est, avant tout, un dieu de l'agriculture et du pâturage. On lui donne bien, comme on pourrait le faire à tout autre dieu, le titre général et vague de « maître de tous les êtres mobiles et immobiles », I, 89, 5. Mais on le prie tout particulièrement de diriger le sillon, IV, 57, 7; on lui met entre les mains l'aiguillon, *ashtrâ*, VI, 53, 9; 58, 2,

attribut du laboureur[1], cf. IV, 57, 4; on fait surtout de lui un gardien du bétail, VI, 58, 2, qui empêche les troupeaux de se perdre, X, 17, 3, ou les retrouve quand ils sont perdus. C'est en ce sens qu'on prie Pûshan de ramener ce qui était égaré, VI, 54, 10, cf. I, 23, 13, de suivre les vaches, ou d'aller à leur recherche, VI, 54, 5 et 6. Il doit empêcher qu'aucune ne se perde ou n'éprouve de dommage, et les ramener saines et sauves, *ibid.*, 7.

Par extension, Pûshan est aussi le dieu qui empêche que les richesses de toute sorte ne se perdent, ou qui les fait retrouver, VI, 54, 8. Il fait aussi trouver les trésors cachés, VI, 48, 15, cf. VI, 54, 4, au premier rang desquels il faut toujours placer les vaches, VI, 56, 5; VIII, 4, 16.

Enfin, Pûshan ne guide pas seulement les hommes dans la recherche des objets perdus ou des objets cachés. C'est lui qui les conduit sur tous leurs chemins. En un mot, il est le dieu des voyageurs, aussi bien que des laboureurs et des bergers. On l'appelle le « maître du chemin », VI, 53, 1, cf. 49, 8; on le prie de frayer les chemins, VI, 53, 4, cf. I, 90, 4, d'en écarter tous les obstacles et tous les ennemis, I, 42, 7, cf. 1, de conduire ses suppliants par la route la moins périlleuse, puisqu'il connaît toutes les directions, X, 17, 5[2].

D'après toutes les analogies, ces divers rôles attribués à Pûshan dans différentes sphères de l'activité humaine doivent s'expliquer par une action semblable qu'il est supposé exercer sur les phénomènes célestes. La découverte des vaches perdues ou cachées, en particulier, est un mythe trop familier aux *R*ishis, pour qu'on puisse hésiter à reconnaître dans les vaches célestes les prototypes de celles que Pûshan fait trouver ou retrouver à ses suppliants[3]. Peut-être même n'est-ce pas sans allusion aux démons voleurs des vaches que les prêtres supplient Pûshan de frapper avec un instrument aigu, *ârâ*, le cœur des avares, désignés

1. Voir Böhtlingk et Roth (*s. v. ashtrâ*). Remarquons, en passant, que le mot n'a pas d'autre sens, qu'il ne désigne pas, comme M. Roth et M. Grassmann l'admettent trop aisément, une arme de combat dans le composé *svashtra*. Au vers X, 42, 5, où se rencontre ce mot, Indra est représenté par métaphore « attelant » les ennemis, et les rendant « dociles à l'aiguillon ».

2. Cf. encore VI, 54, 1 et 2.

3. La « fosse » *kevata*, où ils craignent que leurs vaches ne se perdent, VI, 54, 7, rappelle le réservoir mystérieux des trésors célestes désigné par le terme synonyme de *garta*. (Voir III, p. 31-32 et 122-125.)

comme ces démons par le nom de *pani*, VI, 53, 3 et 5-7, et de leur arracher en quelque sorte les dons qu'ils en attendent [1].

Au premier rang des trésors célestes trouvés par Pûshan, il faut placer le Soma. C'est, en effet, le Soma qui est appelé aux vers I, 23, 13 et 14, le « roi [2] caché ». Son *barhis* « éclatant » est sans doute la lumière qui tient lieu de gazon sacré dans le sacrifice céleste [3]. Pûshan a trouvé ce Soma caché, il l'a ramené comme un animal égaré, et nous verrons plus loin [4] qu'avec les gouttes de la liqueur divine, il a fécondé la terre.

Au vers 6 de l'hymne VIII, 29, où Pûshan, sans être nommé, est désigné par ses attributs [5], ce dieu est représenté « humectant [6] les chemins comme un voleur »; formule bizarre, mais qui s'explique par la phrase suivante : « Il connaît les trésors ». La comparaison « comme un voleur » s'applique à la découverte et à la prise de possession des trésors cachés, et ces trésors « humectent les chemins » parce qu'ils ne sont autres que le lait des vaches célestes, ou bien encore le Soma, coulant par les chemins qui descendent du ciel sur la terre. Selon toute apparence, les chemins que Pûshan fraye aux hommes ont pour prototypes mythiques ceux qu'il a frayés aux vaches célestes, et aussi ceux qu'il s'est frayés à lui-même.

Pûshan, en effet, a été conçu à l'origine, non seulement comme trouvant les vaches cachées, mais comme sortant lui-même d'un séjour invisible, d'une « enveloppe », *vavri*, X, 5, 5 [7], où il a été longtemps retenu. C'est en ce sens que j'interprète le nom de « fils de la délivrance », *vimuco napât*,

1. L'épithète *brahma-codani* « favorisant les prêtres », cf. VI, 45, 19; Vâl., 3, 3, donnée à l'*ârâ*, VI, 53, 8, indique bien que les intérêts en jeu sont ceux des prêtres mêmes. Cf., d'ailleurs, le vers 2.

2. Le titre de « roi » est souvent donné à Soma. Voir Grassmann *s. v. râjan*.

3. Je ne pense pas que le Soma soit dans ce passage, comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, la lune au milieu des étoiles. (Voir I, p. 158.)

4. P. 424.

5. Comme les autres dieux célébrés dans le même hymne.

6. Proprement « faisant gonfler (de liquide) ». M. Grassmann, dans sa traduction, ne s'est pas contenté d'atténuer le sens comme dans son lexique. Il adopte une interprétation (*aufsuchen*) qui l'oblige à admettre, pour ce seul exemple à ma connaissance, un parfait *pîpâya* de la racine *pâ* « garder ». C'est d'ailleurs ce qu'avait fait M. Roth dans le dictionnaire de Pétersbourg. Quant à l'interprétation de M. Ludwig, qui fait de *pathas* un ablatif, elle semble bien forcée.

7. Le nom de Pûshan se présente ici sous la forme *pûshana*.

qui lui est donné aux vers I, 42, 1 et VI, 55, 1. Le « fils de la délivrance » est celui pour qui la naissance est une délivrance, qui naît par une délivrance, de même que le « fils de la force » est celui qui naît par un déploiement de force [1]. Le sens de l'expression peut être précisé par le rapprochement d'un mythe déjà étudié, celui du mâle, Agni ou Soma, sortant du sein de la mère qui tardait à l'enfanter [2]. Le nom de *kâmena krita* « fait par le désir », qui est aussi donné à Pûshan, VI, 49, 8 ; 58, 3 et 4, peut s'expliquer dans le même ordre d'idées. Il avait été « longtemps désiré », peut-être même « arraché par le désir », c'est-à-dire « par la prière », à la mère qui le retenait. On comprend d'ailleurs que le « délivré » soit devenu « celui qui délivre », *vimocana*, VIII, 4, 15-16, cf. A. V., VI, 112, 3, et en particulier celui qui délivre ou qui trouve les vaches. C'est ainsi que, dans l'hymne V, 2, l'Agni céleste, longtemps retenu par sa mère (vers 1 et 2), après qu'il a été enfanté par elle (vers 2), s'avance accompagné d'un troupeau de vaches qui, elles-mêmes, ne sont plus retenues « parce qu'il est né » (vers 4).

Autre rapprochement entre Pûshan et le mâle caché. Comme la forme terrestre, ou plus généralement la forme visible du mâle exerce une action sur sa forme invisible [3], de même « l'enveloppe » de Pûshan a été cherchée et trouvée par Agni, X, 5, 5. Pûshan a lui-même deux formes, l'une brillante, l'autre « sacrée », c'est-à-dire mystérieuse [4], sombre même, puisque, sous ces deux formes, il rappelle les deux jours « de couleur différente », VI, 58, 1, c'est-à-dire le jour et la nuit.

Ce dernier trait convient bien à un dieu solaire, la mythologie védique attribuant au soleil lui-même deux formes, l'une brillante, l'autre noire, I, 115, 5, l'une diurne, l'autre nocturne, X, 37, 3. Les vaches que Pûshan a trouvées dans le ciel peuvent être les aurores. Les chemins qu'il a frayés peuvent être les chemins de la lumière. Ajoutons que Pûshan a fait avancer la roue d'or du soleil, VI, 56, 3, et qu'un dieu

1. Voir plus haut, p. 7.
2. Plus haut, p. 85 et suivantes.
3. Voir plus haut, p. 89.
4. On peut chercher une allusion à la nature mystérieuse de Pûshan dans le premier vers de l'hymne VI, 56 : « Celui qui désigne Pûshan en l'appelant le mangeur de bouillie, n'indique pas réellement l'essence du dieu. » Cf. pour l'idée exprimée, les vers X, 85, 3 et 16. Cf aussi les passages où le suppliant se défend de vouloir mépriser Pûshan, I, 42, 10 ; 138, 4.

qui conduit le soleil peut très bien avoir été à l'origine une personnification de l'astre lui-même. Au vers VI, 54, 3, la « roue » qui ne souffre aucun dommage, la « jante » qui ne chancelle pas, sont attribuées directement à Pûshan. Enfin les fonctions de « gardien du monde [1] », X, 17, 3, cf. II, 40, 1, de « surveillant de tous les êtres », III, 62, 9 ; VI, 58, 2, dont on charge aussi Pûshan, ne sauraient être mieux remplies que par un représentant du soleil. Elles sont confiées à Pûshan par Savitri, X, 139, 1, cf. 2 et 3, dieu qui préside au cours du soleil et qui est lui-même identifié, d'une part au soleil [2], de l'autre à Pûshan, V, 81, 5 [3].

Mais Pûshan a aussi, comme dieu de l'agriculture, d'autres fonctions dont l'explication devra être plutôt demandée aux phénomènes météorologiques. Avec les gouttes du Soma qu'il a découvert dans sa retraite mystérieuse [4], il a « réalisé » un attelage de six bœufs, et « labouré en quelque sorte le champ d'orge avec des bœufs », I, 23, 13-15, c'est-à-dire, en somme, qu'il a fertilisé le champ avec le Soma contenu dans les eaux de la pluie [5]. Et en effet, il est dit ailleurs qu'il arrose les champs, X, 26, 3. Le vers VI, 54, 3 parle de sa « cuve [6] » en même temps que de sa roue. L'aiguillon dont il est armé, VI, 53, 9 ; 58, 2, cf. 53, 5 ; 6 ; 8, suggérerait naturellement l'idée de l'éclair, même sans l'épithète *go-opaça*, VI, 53, 9, dont le sens bizarre « qui a pour chevelure les vaches » ne peut s'expliquer que par allusion aux vaches de la nuée, c'est-à-dire aux eaux dont l'éclair est enveloppé, cf. IX, 71, 1. Les troupeaux que le même aiguillon procure, VI, 53, 9 [7], ne peuvent donc être aussi que les eaux du ciel. L'épithète *çithira*, au vers VI, 58, 2, signifie sans doute que l'aiguillon,

1. Nous avons vu qu'il est aussi appelé le maître des êtres mobiles et immobiles, I, 89, 5.

2. Voir III, p. 50.

3. Cf. encore le vers VI, 48, 17, où Pûshan paraît être invoqué contre celui qui saisit par le cou « l'oiseau-soleil », c'est-à-dire contre le démon qui dérobe l'astre du jour. Ici, d'ailleurs, si Pûshan joue le rôle d'un dieu solaire, il n'en est pas moins formellement distingué du soleil lui-même. Il en est de même au vers VI, 58, 3, où il est représenté sur des navires qui traversent la mer (céleste), allant en message auprès (cf. I, 44, 12) du soleil.

4. Voir plus haut, p. 422.

5. Cf. les vers suivants sur les eaux (16-23), au milieu desquelles est l'*amrita* (19).

6. Au vers VI, 48, 18, il est lui-même comparé à une outre pleine, VI, 48, 18. Mais on peut entendre simplement par là qu'il est le dispensateur de tous les biens. Cf. encore VI, 55, 3.

7. Je crois qu'on peut donner ce sens à l'épithète *paçusâdhani*. Cf. pour le sens de *sâdh*, III, 1, 23.

c'est-à-dire l'éclair est « détaché », cf. V, 85, 8 ; VII, 71, 5, « délivré de l'enveloppe de la nuée », et, en effet, il est alors brandi par Pûshan. C'est sans doute encore l'éclair qui est représenté comme une hache d'or dans les mains du dieu, I, 42, 6.

Voici maintenant d'autres traits qui montreront l'insuffisance, non seulement de l'interprétation solaire, mais de toute interprétation purement naturaliste du personnage de Pûshan.

Au vers VII, 36, 8, Pûshan est invoqué en compagnie d'une déesse du culte, Aramati[1], et comparé à l'homme qui se distingue dans le *vidatha*, c'est-à-dire dans l'assemblée du sacrifice. Ailleurs, X, 26, 5, nous avons mieux qu'un rapprochement et qu'une comparaison : Pûshan est appelé formellement « le *r*ishi établi par Manu[2] ». Au vers suivant, il est représenté tissant et faisant briller « le vêtement de brebis », c'est-à-dire évidemment[3] le tamis à clarifier le Soma ; en même temps, il est appelé le maître du « brillant », c'est-à-dire du Soma, et de la « brillante qui pense », c'est-à-dire de la prière. Dans le passage déjà cité où il est représenté trouvant le Soma caché, I, 23, 13-14, l'épithète du Soma, *citra-barhis*, « coulant sur un gazon éclatant », éveillait déjà l'idée d'un sacrifice. Je crois aussi qu'au vers VI, 49, 8, la formule *abhy ânal arkam*, « il a atteint l'hymne », signifie qu'il a su trouver la meilleure prière, cf. VIII, 4, 6 ; X, 31, 3 et *passim*. Et en effet, il est l'inspirateur de la prière, I, 89, 5 ; II, 40, 6, (cf., VI, 53, 8 ; X, 26, 4, et, chose curieuse, au vers IX, 88, 3, c'est à lui qu'on compare Soma en attribuant la même fonction au dieu-breuvage, c'est-à-dire à celui de tous les dieux auquel elle

1. Voir I, p. 320.

2. Il se pourrait que le nom même de Pûshan fût emprunté à ce mythe. Les *R*ishis ont, il est vrai, rattaché ce nom à la racine *push* (nourrir), comme le prouve le rapprochement de *pushti*, au vers X, 26, 7, de *posha*, au vers II, 40, 4. (cf. III, p. 40). Mais d'où viendrait l'*û* long? La pretendue racine *pûsh* = *push* du Dhâtu-pâtha est sans doute un *postulat* des grammairiens indigènes. Notre mot n'aurait-il pas été formé de *pû* « clarifier (le Soma) » avec un suffixe *san*, qui donne, il est vrai, plutôt des mots neutres, *parshan*, *çîrshan*, mais qui, sous la forme *sani*, a donné *parshani* « qui traverse » et *carshani* « actif »?

3. M. Grassmann comprend que Pûshan tisse le vêtement des brebis, c'est-à-dire pare les brebis de leur laine, en qualité de dieu de l'agriculture. La simplicité de cette traduction peut séduire à première vue. Mais ce n'est pas là le tour ordinaire de la pensée védique. Le contexte d'ailleurs, et tous les vers précédents confirment mon interprétation.

semble le mieux convenir. Les épithètes qu'il reçoit au vers VI, 48, 19, « supérieur aux mortels et *semblable* aux dieux », peuvent s'expliquer aussi dans l'ordre des idées liturgiques : elles appartiendraient de droit à un personnage qui, comme Agni et Soma, occuperait une situation intermédiaire entre les hommes et les dieux.

On sait d'ailleurs que les dieux du sacrifice peuvent exercer leurs fonctions dans le ciel. Dans le vers déjà cité où Pûshan est appelé le *r*ishi établi par Manu, X, 26, 5, il reçoit en outre la qualification de *pratyardhir yaj*ñ*ânâm*, qu'on peut entendre en ce sens qu'il répond aux sacrifices terrestres par des sacrifices célestes [1]. Tel doit être au moins la signification du terme *abhyardha-yajvan* [2], qui lui est appliqué dans un vers, VI, 50, 5, où il est nommé avec les Maruts, les ministres par excellence du sacrifice offert dans le ciel à Indra. Au vers VI, 17, 11, Pûshan figure encore avec les mêmes dieux et avec Vish*n*u au nombre des préparateurs célestes du Soma. Ailleurs, il est associé à d'autres sacrificateurs mythiques, les *R*ibhus, III, 54, 12.

Ce n'est pas seulement par ses attributs liturgiques que Pûshan semble assimilé à Agni ou à Soma. Nous lisons au vers VI, 58, 2, qu'il se trouve dans tous les êtres [3] ; parlerait-on autrement, soit du feu proprement dit, soit du *feu liquide?* On dit de lui, VI, 58, 4, dans les mêmes termes que d'Agni, III, 1, 3, qu'il est apparenté à la fois au ciel et à la terre. Cette formule pourrait, il est vrai, s'entendre simplement en ce sens qu'il est, comme tous les dieux, le fils du ciel et de la terre [4]. Mais le vers X, 17, 6 est plus explicite : « Pûshan est né sur le chemin qui part du ciel et sur le chemin qui part de la terre. » En d'autres termes, Pûshan naît dans le ciel pour descendre sur la terre, et sur la terre pour monter au ciel. La suite du même vers ne peut guère laisser de doute sur l'exactitude de cette interprétation : « Il se dirige vers les deux demeures qui lui sont très chères, allant

1. Le mot *pratyardhi* paraît signifier proprement « qui fait l'autre moitié, le pendant », (cf. X, 1, 5).

2. Proprement « sacrificateur qui fait une moitié », ou « qui est d'un côté (par opposition à un autre côté) ». Ce ne peut guère être par hasard que deux termes analogues, dont le premier n'a été relevé que dans un seul autre passage, et l'autre est un ἅπαξ εἰρημένον, se trouvent tous deux dans les hymnes, d'ailleurs si peu nombreux, adressés à Pûshan.

3. Ou « dans tous les mondes ». Mais ce sera toujours l'ubiquité.

4. Inversement, Pûshan est appelé, en compagnie de Soma, le père du, ciel et de la terre, II, 40, 1. Cf. plus haut, p. 5, 22 et 162.

et venant, lui qui les connaît. » Pûshan sert ici, comme Agni et Soma, d'intermédiaire entre le ciel et la terre. Deux des vers précédents (3 et 4) lui assignent le rôle de psychopompe, qui nous a paru appartenir essentiellement à Agni[1] et à Soma[2], et dans le vers 3, Agni[3] partage en effet ce rôle avec lui.

Mais c'est surtout avec le personnage de Soma que celui de Pûshan a d'étroites relations. On a vu tout a l'heure que Pûshan accomplit le sacrifice du Soma[4], qu'il trouve le Soma caché et le répand sur la terre pour la féconder[5]. Or on sait aussi que les sacrificateurs mythiques du Soma, ou les personnages qui le découvrent et le communiquent aux hommes, représentent souvent le Soma lui-même. Rappelons encore des observations qui ont été présentées déjà dans d'autres parties de ce livre. Nous avons identifié à Soma le taureau célébré dans l'hymne X, 102, et nous avons remarqué que deux épithètes de ce taureau, *kapardin* et *ashtrâvin*, faisaient songer à Pûshan[6], qui reçoit la première aux vers VI, 55, 2 et IX, 67, 11, et que les vers VI, 53, 9, 58, 2, représentent armé de l'aiguillon, *ashtrâ*[7]. Le second rapprochement est d'autant plus significatif que l'attribution de l'épithète *ashtrâvin* « qui a » c'est-à-dire « qui porte l'aiguillon[8] » à un taureau, constitue un paradoxe mythique dont l'explication ne peut guère être cherchée que dans l'identification du taureau à une autre forme de Soma ayant pour attribut l'aiguillon. L'attelage de boucs attribué à Pûshan, VI, 55, 6; 57, 3; X, 26, 8, et qui vaut à ce dieu l'épithète *ajâçva*[9] « qui a pour chevaux des boucs », a été aussi rapproché déjà du bouc qui précède, et semble conduire le cheval du sacrifice, I, 162, 2 et 3; 163, 12, assimilé lui-même à Soma[10]. Enfin nous avons reconnu dans l'« amitié du vent », *vâtâpya*,

1. Voir I, p. 79 et suivantes.
2. *Ibid.*, p. 191 et suivantes.
3. Au vers X, 59, 7, c'est Soma qui est rapproché de Pûshan dans un passage où on leur redemande la vie, à peu près comme aux deux messagers de Yama, le dieu de la mort, X, 14, 12.
4. Voir ci-dessus, p. 425.
5. Page 424.
6. Page 282.
7. Voir ci-dessus, p. 421, note 1.
8. Page 281 et note 5.
9. Voir Grassmann, *s. v.*
10. I, p. 273.

un autre trait commun aux mythes de Soma[1] et de Pûshan, X, 26, 2[2].

Ajoutons maintenant que Soma, comme Pûshan, est le gardien des troupeaux, X, 25, 6, et retrouve les objets perdus, VIII, 68, 6. Le passage où Soma est comparé à Pûshan comme inspirateur de la prière, IX, 88, 3, a été déjà cité. Inversement, Pûshan, que nous avons vu féconder les champs avec les gouttes du Soma céleste, est comparé ailleurs au breuvage divin, quand il arrose la terre, X, 26, 3. Enfin, non seulement Pûshan est appelé lui-même une « richesse », VIII, 31, 11 que dispensent les dieux, I, 23, 8 ; mais, sous le double nom de « richesse » et de Pûshan, il est formellement identifié à Soma, au vers 7 de l'hymne IX, 101, et dans un autre hymne à Soma, IX, 81, 4, il reçoit l'épithète consacrée à ce dieu, *pavamâna* « qui se clarifie [3] ».

Ces derniers passages ne sont cependant pas les meilleurs arguments en favenr de l'identification de Pûshan à Soma, On pourrait les expliquer par une assimilation passagère sans les nombreux traits de ressemblance qu'offrent les deux mythes. Le plus frappant de tous, à mon avis, est l'union de l'un et de l'autre dieu avec Sûryâ. C'est seulement dans le chapitre suivant, consacré aux Açvins, que nous étudierons le mariage de Soma avec Sûryâ, dans lequel les Açvins jouent le rôle de paranymphes. Mais nous devons constater dès maintenant que Pûshan joue dans ce mythe le rôle d'un substitut de Soma. La formule du vers VI, 58, 4, d'après laquelle Pûshan a été « donné » par les dieux à Sûryâ, éveille l'idée d'une naissance plutôt que d'un mariage[4]. Mais Pûshan est l'amant de sa mère, VI, 55, 5: Sûryâ pourrait donc être l'épouse aussi bien que la mère de Pûshan. Elle ne diffère sans doute pas non plus de la sœur [5] à laquelle Pûshan s'unit

1. I, p. 171, note 1.

2. Il n'est pas inutile de remarquer qu'au vers suivant, Pûshan est comparé à Soma. (Voir encore les vers 4-6 du même hymne.)

3. C'est seulement par la comparaison du second passage que le premier prend toute son importance. Celui-ci, en effet, s'il avait été isolé, aurait pu s'expliquer par une assimilation purement métaphorique de Soma à Pûshan. Je crois inutile de discuter la traduction de M. Grassmann qui modifie arbitrairement le sens consacré, et du mot *pûshan*, et du mot *pavamâna*.

4. Cf., par exemple, I, 116, 13 et 117, 24.

5. Cf. le vers IX, 96, 22, où la formule « Soma va vers la sœur de son ami » pourrait s'expliquer par la combinaison des trois idées suivantes : Pûshan, frère de Sûryâ ; Soma, amant de Sûryâ; Soma et Pûshan, formant un couple d'amis. (Voir ci-dessous, p. 430)

également, VI, 55, 4 et 5. Les Açvins ont joué dans le mariage de Pûshan avec Sûryâ, I, 184, 3, cf. 181, 9[1], comme dans celui de Soma avec la même déesse. Il est d'autant plus naturel de croire que les deux cérémonies n'en font qu'une, qu'elles semblent, en effet, confondues dans l'hymne X, 85, sur le mariage de Sûryâ. Au vers 9 de cette hymne, le fiancé reçoit le nom de Soma, et les Açvins ont les fonctions de paranymphes, *vara*. Au vers 14, rappelant également la participation des Açvins au mariage de Sûryâ, les mots «Pûshan vous a *choisis, avrinîta*» doivent sans doute être entendus en ce sens qu'il les a choisis pour remplir les mêmes fonctions[2]. C'est encore comme époux de Sûryâ que Pûshan joue, ainsi que Soma, un rôle dans les mythes du mariage[3], X, 85, 26 et 37, cf. 40 (cf. aussi IX, 67, 10-12).

Nous avons vu Indra partager son épouse Indrânî, représentant la prière, avec Soma désigné par le nom de Vrishâkapi[4]. Le vers I, 82, 6 fait peut-être allusion à une relation analogue entre les trois personnages d'Indra, de l'épouse d'Indra, non autrement désignée, et de Pûshan. Nous verrons, d'ailleurs, que l'une des formes de Sûryâ elle-même est la prière.

Ce texte n'est pas le seul qui établisse une relation entre Pûshan et Indra. Pûshan, « frère » d'Indra, VI, 55, 5, est invoqué avec lui dans l'hymne VI, 57, et dans plusieurs passages d'autres hymnes, III, 52, 7; VII, 35, 1[5]. Il est l'ami, « l'allié » avec lequel Indra frappe les Vritras, VI, 56, 2, et c'est en sa compagnie que celui-ci a fait couler les eaux du ciel, VI, 57, 4. Pûshan doit sans doute à son alliance ordinaire avec Indra les attributs guerriers qu'on lui assigne implicitement en invoquant son aide dans les combats, VI, 48, 19, cf. I, 42, 2-4; 138, 2; VI, 53, 4.

Cette alliance s'explique d'ailleurs naturellement par l'identification de Pûshan à Soma, ou, ce qui revient au même, à un préparateur céleste du Soma. En fait, au

1. C'est peut-être pour cela qu'ils sont, dans d'autres passages encore, rapprochés de lui, I, 186, 10; II, 31, 4; VIII, 27, 8; X, 35, 11. Voir encore, dans l'hymne X, 17, l'invocation à Pûshan (vers 3), suivant immédiatement la mention du mariage de la fille de Tvashtri (p. 318) et de la naissance des Açvins. Cf. enfin l'épithète, d'ailleurs obscure, *pûsharyâ*, donnée aux Açvins, X, 106, 5.

2. Proprement : Il les a choisis pour « ses pères », *putrah pitarau*.

3. Cf. plus bas, p. 492 et 493.

4. P. 271.

5. Cf. I, 142, 12; VIII, 4, 15.

vers VI, 17, 11, le Soma préparé par Pûshan, en compagnie de Vishnu et des Maruts, est expressément destiné à Indra.

Soma lui-même forme avec Pûshan un couple invoqué dans l'hymne II, 40 en termes magnifiques [1]. Tous les deux, en naissant, dissipent les ténèbres, et concourent ensemble aux œuvres d'Indra (vers 2). Le char « à sept roues » et « à cinq rênes », qu'ils mettent en mouvement, est « attelé par la pensée » (vers 3), et représente le sacrifice universel. Pûshan qui, comme nous l'avons vu [2], répond aux sacrifices de la terre par ceux du ciel, peut représenter dans le couple le Soma céleste opposé au Soma terrestre. Cependant, le vers 4, d'après lequel l'un des deux personnages a son séjour « bien haut dans le ciel » et l'autre « sur la terre et *dans l'atmosphère* », suggère plutôt une opposition du Soma caché et du Soma manifesté dans l'espace visible. C'est dans cet ordre d'idées que nous avons expliqué ci-dessus [3] le nom de « fils de la délivrance » donné à Pûshan. Ce dernier pourrait être aussi opposé en qualité de Soma-soleil au Soma de l'atmosphère et de la terre, au breuvage divin qui tombe du nuage.

1. Voir particulièrement les vers 1 et 5.
2. P. 426.
3. P. 422.

CHAPITRE V

LES AÇVINS

SECTION PREMIÈRE

L'ACTION DES AÇVINS SUR LES PHÉNOMÈNES NATURELS

Les deux divinités auxquelles sera consacré ce chapitre reçoivent, tantôt le nom d'Açvins, tantôt celui de Nâsatyas, assez souvent l'un et l'autre à la fois. Le second ne peut être considéré comme une simple épithète, puisqu'il suffit à les désigner dans un grand nombre de passages, I, 20, 3; 173, 4; IV, 14, 1 ; 37, 8 ; V, 46, 2; VI, 11, 1 ; 50, 10 ; VII, 39, 4; VIII, 19, 16 ; 25, 10; 90, 7; IX, 88, 3; X, 61, 15. Nous chercherons à déterminer le sens de l'un et de l'autre quand nous arriverons à l'étude des mythes qui paraissent en fournir l'explication [1].

Dans l'ordre des phénomènes naturels, les Açvins semblent être avant tout des divinités matinales, *usrâ*, II, 39, 3; VI, 62, 1 ; VII, 74, 1, *prâtaryâvânâ*, V, 77, 1, qui attellent de bonne heure, I, 22, 1, dont les chevaux et les chars s'élançent au lever de l'aurore et dissipent l'obscurité, IX, 45, 2, dont le char attelé, X, 41, 2, et partant de bonne heure chaque jour, X, 40, 1, cf. VII, 71, 4, reçoit l'épithète curieuse *aham-pûrvah* « je suis le premier », I, 181, 3. Aussi ces dieux qui « partent de bonne heure » doivent-ils être, d'après le vers V, 77, 1, honorés « les premiers ». Ils sont invoqués au lever de l'aurore, I, 118, 11; 184, 1 ; III, 58, 4; VII, 71, 3; X, 41, 1. Sans doute ces dernières cita-

1. P. 460 et p. 507.

tions sont peu caractéristiques, le lever du jour étant l'heure du sacrifice pour tous les dieux, qui reçoivent aussi d'ailleurs l'épithète *usharbudh* « s'éveillant le matin[1] ». Nous lisons dans un hymne aux Açvins que ce couple apparaît au moment de la naissance de ceux qui ont droit au sacrifice, VI, 63, 5, c'est-à-dire des dieux en général. Il n'en est pas moins vrai que les Açvins sont avec l'aurore dans une relation plus étroite qu'aucun autre dieu ou groupe de dieux. Le lever de l'aurore est souvent décrit dans les hymnes qui leur sont adressés, I, 46, 1 ; VII, 71, 1 ; 72, 3 ; VIII, 62, 16. Le tableau est complet quand le poète y ajoute le feu qui s'allume et le soleil qui se lève, comme dans ce vers : I, 157, 1. « Agni s'est éveillé sur la terre ; le soleil se lève ; la grande aurore brillante a resplendi dans tout son éclat ; vous avez, ô Açvins, attelé votre char pour vous mettre en route ; le dieu Savitri a remis en mouvement tous les êtres mobiles. »

La triple mention du feu du sacrifice, de l'aurore et des Açvins ainsi rapprochés est fréquente, IV, 13, 1 ; 14, 1 ; V, 75, 9 ; 76, 1 ; VII, 67, 2 et 3 ; 72, 4 ; X, 35, 6, cf. I, 44, 8 et 14 ; 181, 9 ; III, 20, 1 et 5 ; 58, 1 ; VII, 44, 1 ; X, 64, 3. Aux vers I, 44, 2 ; V, 51 8, Agni est « accompagné » des Açvins et de l'aurore, comme au vers VIII, 35, 1, les Açvins sont accompagnés de l'aurore et du soleil. Il est dit encore expressément aux vers I, 180, 1 ; 183, 2 ; VIII, 5, 2, que les Açvins accompagnent, *sacethe*, l'aurore ou la fille du ciel. Ils semblent être d'ailleurs tantôt précédés, I, 34, 10, et tantôt suivis par elle, I, 46, 14. L'expression la plus significative est la qualification d' « amie des Açvins » donnée à l'aurore, IV, 52, 2 et 3. Je n'insisterai pas sur les épithètes qui rappellent la nature lumineuse de nos divinités, comme *hiranyavartani* « aux chemins d'or » et plusieurs autres ; mais je ne releverai parmi les épithètes de leur char, dont toutes les parties sont d'or, VIII, 5, 28 ; 22, 5, cf. I, 139, 4, celles de *hiranyatvac*, V, 77, 3, et de *sûryatvac*, I, 47, 9 ; VIII, 8, 2, signifiant, la première « qui a une *peau*, une enveloppe d'or », la seconde « qui a pour enveloppe le soleil ». Elles sont équivalentes à une expression du vers VII, 69, 5, d'après laquelle le char de Açvins « se revêt des aurores ». La « splendeur des Açvins », *açvinî vâ̂t*, comprise au vers V, 46, 8, dans une énumération de femmes divines, à côté des

1. Voir Grassmann, *Wœrterbuch*, s. v.

épouses d'Indra, d'Agni, de Varuna, est peut-être une personnification de l'aurore[1]. Il est inutile d'ajouter que les Açvins donnent la lumière, I, 182, 3, et délivrent de l'obscurité, I, 46, 6.

Mais les attributs solaires des Açvins ne doivent pas nous faire négliger leurs attributs météorologiques. Leur char, ce char qui se revêt des aurores, reçoit aussi l'épithète *sahasranirnij*, VIII, 8, 11 et 14, signifiant « qui a mille vêtements ». Au nombre de ces « vêtements » on peut compter, après les aurores, les eaux du ciel. Les Açvins, en effet, traversent la mer, I, 30, 18; V, 73, 8, et les rivières, I, 46, 8, du ciel, cf. I, 180, 1; IV, 43, 5 et 6. Aussi leur char est-il parfois, comme nous le verrons, transformé en un navire[2]. Les oiseaux qui leur servent d'attelage[3] sont appelés, au vers IV, 45, 4, des flamants qui nagent dans l'eau. Les rivières célestes sont elles-mêmes considérées comme leurs chars ou leurs attelages : c'est l'idée qui est exprimée aux vers V, 75, 2 et VIII, 26, 18, par le composé *sindhu-vâhasâ* et par une expression déjà citée[4], « la rivière qui vous charrie le mieux ».

Les Açvins ne se bornent pas à traverser les eaux du ciel : ils les font couler. Nous lisons, en effet, qu'ils mettent en mouvement les eaux, I, 157, 5, que, pour eux, le nuage se gonfle, I, 181, 8, qu'ils font pleuvoir les rivières (célestes), VIII, 5, 21, qu'ils font couler la rivière savoureuse, inépuisable, I, 112, 9, qu'ils remplissent la Rasâ (rivière mythique) de torrents d'eau, I, 112, 12; cf. I, 180, 5 ; 181, 1 et 6. Les mêmes fonctions leur sont encore attribuées en d'autres termes : ils arrosent les pâturages de « beurre », VIII, 5, 6, et de « liqueur », I, 157, 2; leurs roues sont dégouttantes, I, 139, 3; 180, 1, de liqueur ; ils sont les « maîtres des gouttes », VIII, 8, 16. Ils récompensent le sacrifice par le don de la liqueur[5], I, 34, 3; 47, 4, cf. VIII, 10, 2, et ils le font avec leur fouet « qui donne la liqueur », I, 22, 3; 157, 4. Le dernier trait devient parfaitement clair par la comparaison du vers V, 83, 3, où Parjanya, « faisant apparaître les messagers de la pluie, » est comparé à « un cocher qui frappe ses chevaux avec le fouet ». Il faut encore remarquer les passages d'après

1. On pourrait être aussi tenté de l'identifier à Sûryâ. (Voir p. 486.)
2. Au vers I, 46, 8, il paraît muni d'un aviron.
3. Voir p. 442.
4. Plus haut, p, 287.
5. Littéralement : « Ils mêlent la liqueur au sacrifice. » (Voir plus haut. p. 261 et note 2.)

lesquels le char des Açvins est plein de la même liqueur, I, 182, 2, qu'il transporte X, 41, 2, et qui y est déposée dans une outre[1], IV, 45, 3; VIII, 5, 19. Aussi les Açvins reçoivent-ils l'épithète *mâdhvî*, IV, 43, 4; V, 75, 1; VII, 67, 4 et 7; 71, 2, qui n'est appliquée, en outre, qu'aux plantes et aux vaches, I, 90, 6 et 8, et qui signifie par conséquent « donnant la liqueur ». Sans doute le terme *madhu* « liqueur » implique l'idée du Soma, mais du Soma mêlé aux eaux du ciel. Ce sont peut-être ces eaux unies au Soma céleste qui reçoivent au vers IX, 86, 4, en même temps que l'épithète « divines », celle d'*âçvinî*, c'est-à-dire « données par les Açvins ». Nous aurons à signaler encore, dans le détail des mythes qui composent la légende des Açvins, d'autres allusions à leurs fonctions météorologiques.

SECTION II

CARACTÈRE PROPRE DES AÇVINS

Que leur action s'exerce sur les phénomènes de l'orage ou sur ceux du lever du jour, les Açvins sont des dieux essentiellement secourables[2]. En cela, ils peuvent être comparés à Indra. Comme lui, ils sont toujours propices à leurs suppliants, et les hymnes qu'on leur adresse sont presque uniquement consacrés à célébrer leurs bienfaits. Il y a toutefois, entre eux et le dieu guerrier, une différence qu'il importe de mettre immédiatement en lumière. Dans les œuvres qu'ils accomplissent ainsi au profit de leurs protégés respectifs, tandis qu'Indra garde ordinairement son caractère belliqueux, les Açvins, au contraire, jouent presque toujours un rôle exclusivement pacifique. Les secours du premier s'adressent le plus souvent à des combattants, ceux du couple

1. Ainsi peut s'expliquer, sans l'hypothèse d'un sens particulier pour le mot « *koça* », signifiant ordinairement « cuve » ou « tonneau », l'emploi qui est fait de ce mot dans la description du char des Açvins, VIII, 22, 9 : X 85, 7 (et des chars des Maruts, I, 87, 2; VIII, 20, 8, de Pûshan, VI, 54, 3). Sur le vers IV, 45, 1, où il est pareillement question d'une outre. voir p. 502.

2. Au vers IX, 88, 3, le poète ne croit pouvoir mieux faire pour louer la bonté de Soma que de le comparer aux Nâsatyas.

sont prodigués à des infirmes et à des victimes de toute espèce. Indra sauve celui qui l'implore en triomphant de son ennemi ; les Açvins viennent en aide à l'opprimé sans s'attaquer à l'oppresseur. L'un est un allié dans les combats, les autres sont des sauveteurs ou des médecins.

Hâtons-nous d'ajouter que cette opposition n'a rien d'absolu. Nous verrons plus loin qu'Indra joue quelquefois un rôle pacifique, analogue à celui qui vient d'être assigné aux Açvins. De leur côté, ceux-ci peuvent être conçus avec des attributs guerriers. On les prie de frapper les ennemis, VIII, 35, 12, cf. I, 116, 21 ; 157, 4 ; 182, 4 ; VI, 62, 10 ; on implore leur secours dans les combats, I, 157, 2. Ils viennent en aide à celui qui combat pour les vaches, I, 112, 22, et généralement aux combattants, I, 112, 17 ; 119, 3 ; VIII, 9, 13. Leurs ennemis, comme ceux d'Indra, sont surtout des démons, désignés par les noms de *rakshas*, VI, 63, 10 ; VIII, 35, 16, de *pani*, I, 184, 2, de *vritra*, VIII, 9, 4. Les Açvins reçoivent l'épithète *vritrahantamâ* « grands tueurs de Vritras », VIII, 8, 22. Aussi apportent-ils à leurs serviteurs les biens, les breuvages enlevés aux démons, *isho dâsîh*, VIII, 5, 31. Ils fendent, I, 116, 20, ils traversent en vainqueurs, I, 117, 16 ; VI, 62, 7 ; X, 39, 13, la montagne céleste ; ils ouvrent l'étable aux sept « bouches », X, 40, 8, les portes de l'étable solide et pleine de vaches, VI, 62, 11. Toutes ces expressions rappellent le combat d'Indra pour la conquête des vaches célestes[1]. Des exploits analogues aux siens ont été accomplis par les Açvins au profit d'Atithigva, de Divodâsa et de Trasadasyu, qu'ils ont aidés, les deux premiers à frapper Çambara, le troisième à fendre des forteresses appartenant peut-être au même démon, I, 112, 14.

Mais les traits de ce genre sont relativement peu nombreux dans la légende des Açvins. Les principaux détails de cette légende se résument, au contraire, parfaitement dans des formules telles que celle-ci : X, 40, 8. « Vous protégez celui qui est amaigri, celui qui est gisant,... la veuve. » — I, 117, 19. « Vous redressez celui qui est estropié ». — I, 112, 8. « Vous secourez l'exilé, vous faites que l'aveugle voie et que le boiteux marche. » — X, 39, 3. « Vous êtes le lot de la vieille fille,

1. D'après le vers I, 117, 6, ils ont, comme il arrive si souvent à Indra, associé à leur œuvre un de leurs protégés, Kakshîvat : il s'agissait, d'après le second hémistiche, de faire couler du sabot du cheval mythique cent cruches de liqueur.

vous secourez celui qui manque de vitesse, celui qui est le dernier; vous guérissez l'aveugle et celui qui est amaigri; on vous appelle les médecins de toutes les fractures. »

Cette qualification de médecins est celle qui revient le plus souvent dans les hymnes aux Açvins, avec l'indication des « remèdes » appliqués par eux aux maux de toute sorte. Les Açvins sont des médecins bienfaisants, VIII, 75, 1 ; X, 39, 5, des médecins divins, VIII, 18, 8 ; ils sont des médecins qui ont des remèdes, I, 157, 6, proches et lointains, VIII, 9, 15, de triples remèdes, dans le ciel, sur la terre, dans les eaux, I, 34, 6, et ils guérissent ce qui est malade, VIII, 22, 10, cf. 9, 6. Au vers I, 89, 4, dans une énumération des différentes sources de remèdes, le poète, après avoir nommé le vent, la terre, le ciel, les pierres à presser le Soma, n'a garde d'oublier les Açvins, les médecins par excellence. Nous aurons, il est vrai, à reconnaître plus tard dans Rudra un autre médecin divin [1]. Mais si Rudra guérit, il frappe aussi [2], et entre lui et les Açvins il y a cette différence essentielle que les Açvins sont exclusivement bienfaisants [3].

Ce sont donc des récits de guérisons, et plus généralement de miracles accomplis par les Açvins en faveur de leurs protégés, qui remplissent la légende dont nous allons entreprendre l'étude. Ces protégés sont le plus souvent nominativement désignés, en sorte que l'histoire de chacun d'eux forme un mythe particulier dans l'ensemble du mythe des Açvins.

1. III, p. 32. Est-ce cette ressemblance entre Rudra et les Açvins qui a fait donner souvent son nom à ceux-ci, I, 158, 1 ; II, 41, 7; V, 73, 8; 75, 3; VIII, 22, 14; 26, 5; X, 93, 7? Cf. encore les épithètes *raudrâ*, X, 61, 15 et *rudra-vartanî* (Gr., *s. v.*) « suivant le chemin de Rudra? » et le rapprochement de Rudra et des Açvins au vers VII, 40, 5. Au vers 3 l'hymme V, 41 aux Açvins, l'Asura du ciel peut être aussi Rudra (voir III, p. 34).

2. III, p. 33.

3. L'opposition est peut-être indiquée au vers I, 180, 8. Voir III, p. 33, *in fine*.

SECTION III

LES PROTÉGÉS DES AÇVINS

§Ier. — Considérations générales. — Noms divers.

Les protégés des Açvins reçoivent pour la plupart la qualification de *r*ishis, de chantres, de prêtres[1]. Mais ce n'est pas pour nous une raison de reconnaître en eux des personnages réels. Si quelques-uns ont vraiment existé, leurs aventures n'en sont pas moins du domaine de la mythologie. Je dirai plus : elles intéresseraient encore notre étude si la légende elle-même avait, en ce qui concerne ces personnages, un fondement historique. Le fait réel d'une guérison ou d'une délivrance inespérée n'aurait, en tout cas, été attribué à l'intervention des Açvins qu'en vertu de la préexistence de mythes relatifs à des guérisons ou à des délivrances[2]. Le récit de ce fait aurait, suivant une loi déjà reconnue plus haut[3], revêtu la forme mythologique consacrée et pourrait être à bon droit considéré par le mythologue comme un nouvel exemplaire du mythe lui-même. Mais, dans la plupart des légendes qui nous ont été conservées avec des détails suffisamment circonstanciés, nous trouverons des raisons assez fortes de croire au caractère mythique, absolu et originaire, tant du personnage que de ses aventures.

Nous pourrons aussi préciser ce caractère et appuyer l'identification de nos héros à Agni et à Soma[4], sur des rai-

1. Le suppliant des Açvins est une première fois sous le nom d'Auçija, I, 119, 9, une seconde fois sans nom propre, X, 40, 6, conçu comme une abeille qui bourdonne à leur oreille, et qui leur apporte son miel. Mais ce miel n'est sans doute autre que la prière ou le Soma. Si la formule du vers I, 112, 21 signifie réellement « Vous portez un doux miel aux abeilles », il est possible que les abeilles y désignent aussi les prêtres, recevant le miel céleste en échange du leur. De l'abeille on peut rapprocher la « fourmi qui a bu », I, 112, 15, et que secourent aussi les Açvins : le breuvage était apparemment le Soma, et le buveur de Soma, représenté par la fourmi, est encore le prêtre.

2. Les suppliants des Açvins leur demandent, comme aux autres dieux d'ailleurs, de faire pour eux ce qu'ils ont fait pour les anciens *R*ishis, VIII, 8, 6, et en général pour leurs anciens suppliants, cf. III, 58, 6.

3. P. 300.

4. On pourrait aussi songer, du moins pour quelques mythes, à une expli-

sons directes, pour le plus grand nombre, et sur une inférence analogique pour les autres. Les raisons directes seront tantôt le nom, tantôt quelque trait particulier, tantôt enfin une argumentation qu'il serait fastidieux de répéter chaque fois que l'occasion s'en présentera, qui est égalcment applicable aux protégés d'Indra et à ceux des Açvins, et qu'il suffira d'indiquer ici, une fois pour toutes : la réunion, dans le même personnage mythique, d'attributs sacerdotaux et d'attributs empruntés au soleil ou à l'éclair, trouve son explication la plus simple et la plus complète dans l'identification de ce personnage avec l'un des dieux qui sont à la fois des prêtres et des représentants du soleil et de l'éclair, c'est-à-dire avec Agni ou avec Soma.

Il y a, en outre, un argument général, et en quelque sorte *a priori* en faveur de l'identification des différents héros de la légende des Açvins, soit à Agni, soit à Soma. C'est celui qu'on peut tirer du rôle qu'Agni et Soma ou les phénomènes qu'ils représentent jouent, sous leurs noms vulgaires, dans les hymnes adressés aux Açvins, des relations constatées entre eux et le couple des divinités tutélaires.

A peine est-il utile de remarquer que le feu du sacrifice terrestre joue, vis-à-vis des Açvins, le même rôle que, vis-à-vis des autres divinités, celui de sacrificateur. Il est le sacrificateur « antique » qui les honore, I, 117, 1, qui honore les deux « jeunes gens », VI, 62, 4. Il s'est dressé pour les honorer dans les sacrifices, VI, 63, 4, et ne diffère probablement pas du sacrificateur qui, dans le même vers, les « attelle » à son invocation. Cet « amant des eaux » nourrit les Açvins avec l'offrande, I, 46, 4. Ceux-ci répondent à l'appel de l'homme quand « celui qui nourrit tout va vers eux », VII, 71, 4. Ils mettent, selon la formule bien connue, « le lait cuit dans la vache crue », quand le sacrificateur, « pareil à un serpent

cation plus simple et si j'ose le dire, plus terre à terre, d'après laquelle ils exprimeraient non l relation de certains phénomènes célestes avec Agni ou Soma, mais leurs effets sur l'homme lui-même, non pas, bien entendu, sur tel homme en partic ılier, mais sur l'homme au sens générique. C'est ainsi que l'auteur de l'hy nne I, 113, à l'Aurore, n'a vraisemblablement en vue que l'homme, consid ré successivement pendant la nuit et au lever du jour, quand il parle de ce ui qui était couché et que la déesse fait marcher, de ceux qui voyaient ma et à qui elle donne une vision nette (vers 5), de ceux qui étaient « morts et qu'elle « réveille » (vers 8). Des formules de ce genre ont très bien pu concourir à la formation de quelques-uns des mythes qui composent la légende des Açvins. Mais on verra qu'en général elles ne suffiraient pas pour les expliquer complètement.

brillant, » les honore au milieu du bois, I, 180, 3. C'est encore Agni, sans doute, ce messager qui a réveillé les Açvins et auquel le prêtre se compare, VII, 67, 1, cf. 2. Le rapprochement des vers VII, 73, 2 et 3, dont le premier nous rappelle l'intronisation du sacrificateur de Manu, honorant et louant les Nâsatyas, suggère l'idée que, dans le second, c'est peut-être aussi Agni qui est désigné par le nom de Vasish*tha*[1] et représenté comme s'éveillant pour les Açvins, envoyé vers eux et les accueillant avec des hymnes de louange. L'Agni terrestre est même dans un rapport particulièrement étroit avec les Açvins ainsi qu'avec l'Aurore, comme on l'a vu[2] par les nombreux passages où ces trois noms sont rapprochés.

Quant au Soma du sacrifice terrestre, les Açvins, quoiqu'on leur fasse aussi une offrande spéciale de lait chaud, *gharma*[3], le boivent, VIII, 35, 1, ainsi qu'Indra et les autres dieux. Ils sont compris dans des énumérations de buveurs de Soma, IX, 7, 7 ; 8, 2. Il faut remarquer particulièrement l'expression « trésors des liqueurs », *nidhayo madhûnam*, I, 183, 4; III, 58, 5, cf. VII, 69, 3, ou simplement « trésor », V, 43, 8; VII, 67, 7, désignant vraisemblablement le Soma, qui n'est guère employée que dans les hymnes aux Açvins[4], On leur offre encore les « plantes enivrantes », VII, 68, 2, c'est-à-dire toujours le Soma. C'est aussi le Soma qui paraît représenté par cet « animal éveillé » que « goûtent » les Açvins, VIII, 5, 36. Enfin le vers suivant, tout en les invitant à boire le Soma terrestre, rappelle qu'ils le boivent aussi là-haut : VIII, 76, 1. « Comme deux taureaux dans un ruisseau, buvez, ô héros! le Soma pressé : car il vous est cher dans le ciel. »

Agni et Soma sont, l'un et l'autre, représentés dans le ciel par le soleil et l'éclair. Mais on sait que l'éclair est rarement nommé par son nom. Quant au soleil, il suit de près la manifestation des Açvins, compagnons de l'Aurore, ainsi que nous l'avons vu plus haut[5], cf. I, 47, 7 ; IV, 45, 6.

1. Voir I, p. 50.
2. P. 432.
3. Voir plus bas, p. 470.
4. Le mot *nidhi* désigne pourtant aussi une fois l'offrande faite à Indra, X, 179, 2, et une fois l'offrande faite aux *pitris*, X, 15, 5, d'ailleurs sans addition du génitif *madhûnâm*. Le mot *madhu* « liqueur » désigne encore l'offrande faite aux Açvins aux vers VII, 67, 4 ; VIII, 22, 17.
5. P. 432.

Il est même, au vers I, 112, 13, compris, sous son nom vulgaire, dans l'énumération de leurs protégés. Mais c'est sous les noms d'Agni ou de Soma, ou avec des attributs empruntés à la conception générale d'Agni ou de Soma, que le soleil, aussi bien que l'éclair, figure dans les passages les plus significatifs, dans ceux qui nous révèlent le plus clairement ses rapports mythiques avec les Açvins.

D'après le vers I, 157, 5, les Açvins ont mis en mouvement Agni et les eaux. Cet Agni est vraisemblablement l'éclair. J'ai cité déjà dans la section précédente [1] les nombreux passages qui nous montrent les Açvins transportant sur leur char et répandant sur la terre la liqueur désignée par le nom de *madhu*. Si ce mot, d'ailleurs, implique l'idée du Soma, du mâle céleste, il suggérait, avant tout, dans les passages en question, celle des femelles, des eaux du ciel, auxquelles est mêlé le Soma. C'est dans le même sens que le vers 9 de l'hymne I, 46 aux Açvins appelle les gouttes du Soma céleste « la richesse qui est dans le séjour des rivières ». La suite de ce passage est plus intéressante encore. Je traduis ainsi le vers 10 : « L'éclat est venu à la plante, un soleil brillant comme l'or ; le noir a brillé avec sa langue. » Nous avons ici, si je ne me trompe, la description d'un lever de soleil dû à l'opération des Açvins, et ce soleil est d'abord considéré comme la splendeur de la plante, c'est-à-dire du Soma céleste, puis assimilé à Agni par ce trait : « Il a brillé avec sa langue ». Avant de briller, pendant la nuit, il était noir. Le vers 11 achève le tableau : « Le chemin de la loi s'est ouvert, comme il convient, pour conduire à l'autre rive (de l'obscurité) ; le torrent (de lumière) du ciel a été vu. » Le personnage innomé auquel l'auteur de l'hymne VIII, 62 aux Açvins s'adresse (vers 17 et 18), après avoir décrit le lever de l'aurore (vers 16), paraît représenter également le soleil, tour à tour emprisonné et délivré : « En voyant les Açvins, comme un homme armé d'une hache fend un arbre, fends en quelque sorte la forteresse, ô toi qui es hardi, toi qui étais opprimé par la troupe noire. » Ici, d'ailleurs, nous n'avons à signaler aucun trait qui ne puisse s'expliquer par une conception purement naturaliste du soleil. Nous sommes ramenés à l'idée de Soma par deux emplois du mot *krivi*, où l'on a voulu faire de ce mot le nom propre d'un protégé

1. P. 433.

des Açvins, mais qui s'expliquent parfaitement par le sens d'« outre » ou de « source » : « Vous avez fait croître la source », VIII, 22, 12, et « Vous donnez[1] la source », VIII, 20, 24. L'emploi du mot *krivi* aux vers IX, 9, 6 et V, 44, 4, nous permet d'ailleurs de considérer cette source comme identique au Soma, ou du moins comme renfermant le Soma.

C'est encore le Soma céleste qui me paraît désigné dans les hymnes aux Açvins par le mot *kakuha*. Ce mot, dérivé d'un primitif *kakuh*, qui nous a été conservé sous la forme *kakubh* «sommet», signifie sans doute « qui séjourne sur les sommets », et est, dans ce sens, appliqué comme épithète à Indra, VIII, 45, 14, aux Maruts II, 34, 11, à Vish*n*u III, 54, 14[2]. Il l'est aussi à Soma[3], IX, 67, 8, auquel il convient tout particulièrement, comme à celui qui croît sur la montagne[4]. Or le même mot est, au vers V, 75, 4, l'épithète d'un animal, *mriga*, et, au pluriel, désigne à lui seul, dans le vers IV, 44, 2 des êtres, non autrement désignés, qui, comme le *kakuha mriga*, apportent des nourritures ou des breuvages, *prikshah*. Les deux vers cités font, en même temps, mention du char des Açvins, sans que les termes employés permettent de décider si les Kakuhas le traînent, ou s'ils ne sont pas au contraire placés dedans. La couleur jaune ou dorée, *piçanga*, du Kakuha mentionné au vers 5 de l'hymne I, 181 aux Açvins est bien celle du Soma. Un bruit qui semble produit par le passage du Kakuha des Açvins, V, 73, 7, est exprimé par le mot *samtani*, appliqué précisément, dans ses deux autres emplois, au bruit du Soma, IX, 69, 2 ; 97, 14. Enfin, les textes qui paraissent fournir des arguments concluants en faveur de l'identification des Kakuhas des Açvins à Soma ou aux Somas, sont les vers I, 46, 3 et 184, 3. D'après le vers I, 184, 3, les Kakuhas sont nés « dans les eaux », ce qui les assimile à Apâ*m* Napât, c'est-à-dire à l'Agni ou au Soma céleste. Dans le même passage, les « jougs usés » de Varu*n*a rappellent, à la fois, la déchéance de

1. Et non « vous secourez ». Il est dit d'ailleurs dans le même vers : « Vous secourez la mer, *sindhum*. »

2. Appliqué comme attribut au riche qui fait des dons au prêtre, VIII, 6, 48, il insiste sur l'idée, exprimée dans le même passage, que ce riche « s'élève jusqu'au ciel ».

3. Cf. l'épithète *kakudmat* donnée à Agni, X, 8, 2, et au taureau de Mudgalânî, qui nous a paru représenter Soma, X, 102, 7 (plus haut, p. 280).

4. Cf. *girishthâ*, épithète des mêmes dieux, VIII, 83, 12 ; X, 180, 2, mais surtout de Vish*n*u et de Soma. (Voir ci-dessus, p. 417.)

Varuna, suivie de la délivrance de Soma[1], X, 124, 4-7, et la « peau usée[2] », la vieille peau d'où Soma sort comme un serpent, IX, 86, 44. La « place usée » ou « vieille » du vers I, 46, 3, est encore un trait analogue. Enfin, d'après le même vers, le mouvement des Kakuhas semble subordonné à celui du char des Açvins, emporté par des oiseaux. Ce dernier trait est le plus remarquable. Non seulement il paraît trancher la question relative à la situation des Kakuhas, qui décidément ne traînent pas le char des Açvins et sont, au contraire, traînés par lui ; mais, en nous les montrant enlevés par des oiseaux[3], il rappelle, sous une forme un peu plus compliquée, le mythe de l'oiseau ravisseur du Soma.

Des oiseaux composent d'ailleurs l'attelage ordinaire des Açvins. Lors même que leur char est attelé de chevaux, ces chevaux ne sont pas seulement rapides comme le vent, I, 181, 2, rapides comme la pensée, *ibid.*, ainsi que le char qu'ils traînent, I, 119, 1 ; VII, 68, 3, etc.[4] : ils « volent », VII, 74, 4, et sont expressément appelés des « oiseaux », I, 118, 5 ; V, 75, 6, cf. 5 ; VI, 63, 7, cf. 6, des « aigles », avec lesquels les Açvins font « en volant » le tour des espaces, VIII, 5, 7 et 8. Mais souvent le nom de « chevaux » est supprimé et fait place, purement et simplement, à celui d' « oiseaux », VIII, 5, 33, d'oiseaux brillants, V, 73, 5, d'oiseaux d'eau aux ailes d'or, IV, 45, 4, d'aigles ou de vautours célestes, I, 118, 1 et 4, ou à une épithète qui ne peut suggérer que l'idée d'oiseau comme celle de *vîlupat-*

1. Voir III, p. 146-147.
2. Cf. encore le « peau du dormeur », p. 78.
3. On pourra objecter qu'ils « caracolent » eux-mêmes. Mais la racine *vanc* exprime aussi, par figure, le jaillissement du Soma, IX, 2, 2 ; 97, 2 ; 108, 10, et nous avons vu déjà des chevaux montés sur des chars (I, p. 148 et 229, II, p. 281 où il s'agit précisément du taureau *kakudmat* que nous avons rapproché ci-dessus, du *kakuha*). Les Açvins, en même temps qu'ils portent les Somas sur leur char, peuvent aussi d'ailleurs être traînés par eux, ainsi qu'Indra lui-même, en ce sens que les Somas les « amènent au sacrifice », cf. I, 46, 8. C'est dans le même sens que leur char reçoit l'épithète *adri-jûta* « mis en mouvement par les pierres (à presser) », III, 58, 8. Plus généralement, les Açvins ont pour attelage le sacrifice, I, 15, 11. Le cheval qui leur est annoncé, au vers VII, 70, 1, est peut-être le *gharma* « offrande de lait chaud », mentionné avec la prière au vers suivant, « qui leur fait passer les mers et les rivières ». Les prières, surtout, tiennent souvent lieu aux Açvins, comme à Indra (voir p. 283-288 et ci-dessous, p. 445), de chars et de chevaux.
4. Ce char est aussi appelé plus rapide que la pensée, I, 117, 2 ; 181, 3 ; 183, 1 ; X, 39, 12, que la pensée du mortel, I, 118, 1, plus rapide qu'un clignement d'yeux, VIII, 62, 2.

man « au vol puissant » I, 116, 2. Il est même question d'un navire ailé, I, 182, 5, quand le passage des Açvins à travers les eaux du ciel nécessite cette transformation de leur véhicule. Quand il est dit des deux divinités qu'elles volent, VIII, 26, 6, cette expression s'explique par le fait qu'elles sont portées par des oiseaux. Mais, dans l'un des passages où il est fait mention de cet attelage, les Açvins sont comparés eux-mêmes à des aigles, V, 74, 9. Ils le sont encore, en plusieurs autres passages, à différentes espèces d'oiseaux de proie, d'oiseaux d'eau, ou à des oiseaux quelconques [1], II, 39, 1 et 3; IV, 43, 3; V, 78, 1; VIII, 35, 7; 8 et 9; 62, 4, cf. I, 118, 11 et 183, 1. Enfin, à cause de leur étroite union, ils sont aussi comparés aux deux ailes d'un oiseau, I, 182, 7. Nous aurons l'occasion, à propos du mythe particulier du Bhujyu [2], de revenir sur les oiseaux des Açvins, et sur les Açvins oiseaux, et d'ajouter un complément aux citations précédentes. Mais celles-ci suffisent déjà pour faire ressortir, d'une façon générale, un rapport qui pourra être alors précisé, entre Soma porté par un aigle, et les personnages transportés par les Açvins sur un char ailé.

A défaut d'autres traits, la multiplicité des séjours ou des lieux d'origine peut être une raison suffisante d'assimilation à Agni ou à Soma. C'est évidemment l'une ou l'autre de ces formes universelles de l'élément igné qui est désignée dans ce vers : Vâl., 9, 3. « Vous avez fait cette merveille, ô Açvins, le taureau [3] du ciel, de l'atmosphère et de la terre. » Ici Agni (ou Soma) est une création des Açvins. Il figure simplement comme leur protégé au vers I, 112, 4, où il est désigné par l'épithète *dvi-mâtri* « qui a deux mères », et par le mot *trimantu* « qui a trois pensées », suggérant assez naturellement l'idée d'une triple forme. Grâce à la faveur des Açvins, celui qui a trois pensées est devenu « voyant » : ce trait rappelle le miracle par lequel les Açvins rendent la vue aux aveugles ; nous l'étudierons plus loin.

A côté des personnages mâles, nous rencontrerons plus d'une

1. Notons, en passant, que les Açvins sont aussi comparés à différentes espèces d'animaux, particulièrement à des taureaux ou à des buffles, V, 78, 2; VIII, 35, 7 et 8; 76, 1; X, 106, 2 et 5.

2. Voir III, p. 12.

3. Cf. le taureau *çaradvat* (cf. l'épithète *çâradî*, p. 211) des Açvins qui verse la liqueur à flots, I, 181, 6.

fois, dans la légende des Açvins, des personnages femelles. La vache, tout d'abord, y joue un rôle comme dans celle d'Indra, et, quoique l'action des Açvins s'étende naturellement, comme celle d'Indra, aux vaches vulgaires, I, 120, 8, c'est vraisemblablement de la vache céleste, ou, plus généralement, de la vache symbolique[1] qu'il s'agit, dans les passages suivants : VI, 63, 8. « Remplissez pour nous la vache d'un liquide inépuisable. » — VII, 68, 9. « Que la vache le nourrisse (le poète) de son lait ». — I, 112, 3. « Vous remplissez, ô héros ! la vache stérile [2]. » La formule « Vous avez mis le lait cuit dans la vache crue », I, 180, 3, a certainement une valeur mythique [3].

Le vers V, 73, 8, nous montre les Açvins suivis d'une femelle « gonflée » c'est-à-dire d'une vache bonne laitière. Au vers I, 119, 2, la femelle est désignée par un nom qui ne se retrouve pas ailleurs, mais qui doit signifier « la vigoureuse », *ûrjânî :* cette femelle monte sur leur char [4]. Il faut signaler tout particulièrement les épithètes *vâjinî-vasû* et *jenyâ-vasû*, appliquées, la première presque exclusivement aux Açvins [5], la seconde, qui ne se rencontre que dans deux passages, une fois aux Açvins, VII, 74, 3, et une fois à Indra et Agni, VIII, 38, 7. Le premier terme de chacun de ces composés désigne la vache mythique ou symbolique [6], en sorte qu'ils peuvent se traduire l'un et l'autre

1. La faveur des Açvins, comme celle d'Indra et des autres dieux, est comparée à une vache, VIII, 22, 4.

2. Nous retrouverons cette dernière formule dans le mythe de Çayu.

3. Voir plus haut, p. 83 et note 4.

4. Cf. plus loin le mythe de Sûryâ.

5. Voir Grassmann, *s. v.* Elle l'est à Indra aux vers III, 42, 5 ; X, 96, 8, et à Indra et Vâyu au vers I, 2, 5.

6. Mon interprétation de *vâjinî*, que je maintiendrais naturellement pour le dérivé *vâjinîvat*, appliqué une fois aux Açvins, I, 120, 10, une fois à leur char, VII, 69, 1, et partout ailleurs à l'aurore, diffère peu de celle de M. Grassmann « riche présent », que je précise seulement d'une manière conforme, ce me semble, à l'esprit de la mythologie védique. Dans le composé *jenyâ-vasû*, la quantité de l'*â* final du premier terme pourrait s'expliquer par un simple allongement. Toutefois, le rapprochement de *vâjinî-vasû*, du composé de sens plus abstrait *çacî-vasû* « qui ont pour richesse leur puissance ou leur aide », I, 139, 5 ; VII, 74, 1, de *manâ-vasû* et surtout de *viçpalâ-vasû* et *sûryâ-vasû* qui seront étudiés plus bas (p. 489), est en faveur de mon interprétation. On verra même que celui de *sûryâ-vasû* peut passer pour décisif, Sûryâ étant une fois désignée par le mot *jenyâ*, I, 119, 5. Ce mot, quel que soit son sens exact (MM. Roth et Grassmann se sont arrêtés à celui de « noble ») est, au masculin, presque exclusivement appliqué à Agni, I, 71, 4 ; 128, 7 ; 140, 2 ; 146, 5 ; II, 18, 2 ; V, 1, 5 ; X, 4, 3, ou à Soma, IX, 86, 36 (X, 61, 24, à l'un ou à l'autre, I, 130, 6 à un cheval, VI, 42, 4 est obscur) ;

« qui ont la vache pour richesse ». Citons encore, aux vers 9-11 de l'hymne X, 40 aux Açvins, des spéculations, déjà relevées dans une autre partie de ce livre, sur la mère qui naît en même temps que son fils [1], et sur le « jeune homme qui séjourne dans le sein de la jeune femme [2] ».

On sait que la vache, ou plus généralement la femelle mythique [3], peut représenter tour à tour ou à la fois l'aurore, la nuée, la parole sacrée. Nous avons déjà constaté l'étroite union des Açvins avec l'aurore et leur action sur les eaux du ciel. Il ne sera pas inutile maintenant, de même que nous avons donné une première indication de leurs rapports avec le feu et le breuvage du sacrifice, de passer en revue celles des formules qui leur sont consacrées où la prière joue un rôle plus ou moins important.

On sait déjà que les prières ont sur les Açvins une action analogue à celle qu'elles exercent sur Indra : elles les fortifient [4]. L'idée que les prêtres ébranlent, VIII, 9, 9; 42, 4, les Açvins, les mettent en mouvement avec leurs prières, amène l'assimilation de ces prières à des chars ou à des chevaux qui les traînent ainsi qu'Indra [5]. C'est ainsi que nous avons interprété [6] la fabrication d'un char pour les Açvins par les trois *R*ibhus, I, 20, 3; 161, 3 et 6; X, 39, 12. Dans un autre ordre d'idées, l'hymne est comparé à une jeune femme, et les Açvins à deux jeunes hommes qui reçoivent ses caresses, VIII, 35, 5. Le vers X, 39, 14, où les fidèles, en donnant l'hymne aux Açvins comme une épouse à un homme, implorent d'eux un descendant qui soit « comme leur propre fils », rappelle

au féminin, il désigne, outre Sûryâ, la *vache* mythique, III, 31, 11; au neutre enfin, et combiné avec le substantif *vasu*, richesse, il désigne encore certainement, au vers VIII, 90, 6, Agni ou Soma, et peut-être, au vers II, 5, 1, la vache céleste.

1. Voir plus haut, p. 86.
2. P. 51.
3. Les hymnes aux Açvins font aussi mention d'une « caille » qui les a appelés, I, 117, 16, et qu'ils ont arrachée à la gueule du loup, I, 116, 14 117, 16, qui l'avait engloutie, X, 39, 13, cf. I, 112, 8, ou, selon l'expression plus vague du vers I, 118, 8, à l'angoisse.
4. Voir plus haut, p. 273.
5. Cf. plus haut, p. 283-288 et les notes. Le char peut devenir un navire, quand les Açvins traversent la mer, I, 46, 7. Il faut peut-être entendre le vers III, 58, 2 en ce sens que les prières « se dressent et traînent les Açvins ». Ce sont encore les Açvins qui, au vers VIII, 5, 13 (cité p. 286, note 5), attellent les prières des hommes (pour en faire leurs chevaux), cf. I, 180, 6. L'épithète *anu-gâyas* « qui suit les chants », appliquée à leur char, VIII, 5, 34, exprime encore une idée analogue.
6. Plus haut, p. 410.

l'usage hindou d'après lequel un père sans enfants mâles livrait sa fille à un homme, à la condition que l'enfant qui naîtrait de cette union appartiendrait à son aïeul et lui tiendrait lieu de fils[1]. Le fils dont il s'agit n'est peut-être d'ailleurs que le fruit quelconque de la prière.

Mais les Açvins ne se bornent pas à accueillir les hymnes de louange, ce que les poètes expriment dans leur langage en disant qu'ils s'unissent à eux ou qu'ils les prennent pour véhicules ou pour montures : ce sont eux aussi qui les inspirent, VIII, 5, 35; 75, 2. Ces chants, que nous avons vus assimilés à des armes, ce sont eux qui les aiguisent comme une hache, II, 39, 7. Ces prières, souvent comparées à des vêtements, ce sont eux qui les tendent sur le métier comme des ouvriers, X, 106, 1. La prière, en effet, a une origine céleste. Celle qui est adressée aux Açvins, IV, 43, 1 ; VI, 63, 6, qui va vers eux comme un messager, V, 43, 8, et à laquelle on assimile le bruit de la pierre à presser, I, 118, 3; III, 58, 3; VII, 68, 4, est appelée la prière antique, VII, 73, 1, et ce terme, en rappelant les ancêtres de la race, rappelle aussi que ces ancêtres ont reçu du ciel la prière, comme les autres éléments du sacrifice, le feu et le Soma. Or la parole sacrée, quoique descendue sur la terre, n'en subsiste pas moins dans le ciel, comme le Soma et le feu, et, de même que les autres formes de la femelle céleste, elle y est dans un rapport étroit avec les Açvins. Ainsi des épithètes déjà relevées *vâjinîvasû*, *jenyâ-vasû*, et de celles que nous retrouverons plus loin, *sûryâ-vasû*, *viçpalâ-vasû*, il faut rapprocher celle de *manâ-vasû* « qui ont pour richesse la piété, la prière », V, 74, 1 : la piété, *manâ*, paraît bien jouer dans cette expression le même rôle que jouent dans les autres la vache, *vâjinî*, *jenyâ*, les personnages de Viçpalâ et de Sûryâ[2]. D'ailleurs la prière, sous le nom de *vânîcî*, est formellement placée sur le char des Açvins[3], V, 75, 4. Le couple divin s'avance sur son char avec la prière « brillante », VIII, 26, 19.

1. Ailleurs, c'est le prêtre lui-même qui, revêtu en quelque sorte de ses sacrifices, est comparé à une femme parée de ses ornements, VIII, 26, 13. La mouche qui leur apporte la liqueur (le miel) au vers X, 40, 6, et qui est comparée à une femme allant au rendez-vous, est encore soit le prêtre, soit le feu du sacrifice. Enfin le sacrificateur qui retient les Açvins dans sa demeure est comparé à une femme veuve qui reçoit chez elle son beau-frère, X, 40, 2, appelé à remplacer son mari mort.

2. Voir plus bas, p. 486.

3. Comme Sûryâ. (Voir p. 487.)

Ce dernier trait rappelle l'assimilation de la parole sacrée à l'aurore, et peut fournir l'explication des vers VIII, 9, 16 et 17. On lit dans le premier : « Je me suis éveillé en même temps que la voix divine des Açvins; la déesse a découvert (fait apparaître au grand jour) la prière, elle a découvert ses dons aux mortels. » Le second renferme cette invocation : « Éveille les Açvins, ô Aurore! » La voix divine des Açvins paraît bien ici n'être autre que l'aurore elle-même[1]. Cette interprétation semble confirmée par le rapprochement du chant des Açvins[2] et de la lumière au vers I, 92, 17. Sans doute, la lumière se fait aussi dans le ciel à la suite des ténèbres de l'orage, et c'est seulement dans l'ordre des phénomènes météorologiques, dans le bruit de la foudre et des vents, qu'on peut trouver un fondement naturaliste au mythe de la prière céleste. Mais nous savons que ce mythe, en se confondant avec le mythe plus général de la femelle, s'est développé et en quelque sorte trifurqué, selon le principe qui domine toute la mythologie védique[3]; de là l'identification de la parole sacrée avec l'aurore. Toutefois, dans le dernier passage cité, le chant des Açvins pourrait être aussi la voix du tonnerre. Cette seconde interprétation paraît convenir au vers I, 181, 8, où il est question du nuage : « Pour vous, le chant[4] de la clarté brillante (de l'éclair) s'enfle (comme une vache) dans la demeure au triple barhis[5] : pour vous, ô mâles, le nuage qui arrose s'est gonflé, répandant ses dons pour l'homme comme le lait[6] de la vache. » Il peut y avoir dans cette expression « la demeure au triple barhis », comme dans celle du vers précédent « le chant qui

1. Voir I, p. 286.

2. Je n'hésite pas à traduire ainsi le mot *çloka*, qui ne paraît avoir jamais eu d'autre sens que celui de « chant de louange » d'où « renommée ». Si on néglige, en effet, le passage obscur X, 12, 5, on voit que, dans tous ceux pour lesquels on a proposé le sens de « bruit », il s'agit de Savitri, V, 82, 9, ou de Soma, IX, 92, 1, qui sont des sacrificateurs divins (pour Savitri, voir III, p. 45) ou des pierres à presser le Soma, I, 118, 3; 139, 10 ; III, 53, 10 ; 58, 3; X, 76, 4 ; 94, 1, dont le bruit est si souvent considéré comme un chant. D'ailleurs, il est dit encore ailleurs des Açvins qu'ils « chantent comme deux pierres (à presser) », II, 39, 1, et qu'ils « éloignent par leur chant », *vi jarethâm*, les mauvais desseins de l'ennemi, III, 58, 2. D'après le vers I, 181, 4, ils ont « mugi ensemble » quoique nés en des lieux différents. (Voir p. 506.)

3. Voir I, p. 288.

4. Féminin en sanskrit.

5. Je ne traduis pas *nrin*, qui paraît s'être glissé indûment à la fin de l'hémistiche, comme dans plusieurs autres cas. (Voir I, p. 136, note 1.)

6. Littéralement « comme lorsque la vache épanche (son lait) ».

coule triplement[1] », une allusion aux trois mondes et aux formes de la parole sacrée correspondant à chacun de ces trois mondes[2].

D'après les observations qui précèdent, la femelle qui figure sous différents noms dans la légende des Açvins pourra représenter la parole sacrée, soit céleste, soit terrestre, aussi bien que les autres formes de la femelle mythique. Nous verrons par les traits qu'elle emprunte à ces différentes formes qu'elle les représente en effet tour à tour, quelquefois même toutes ensemble.

Parmi les protégés des Açvins, il en est qui ne jouent pas dans leur légende un rôle assez caractéristique pour qu'il y ait lieu de les étudier à part, quoique plusieurs de ceux-là même occupent une place importante dans la mythologie védique, soit en général comme chefs de race, soit en particulier comme favoris d'Indra. Upastuta, compris dans des énumérations des protégés des Açvins[3], I, 112, 15; VIII, 5, 25, avec des personnages certainement mythiques, par exemple Ka*n*va et Atri, a donné son nom à une famille sacerdotale, VIII, 92, 8; X, 115, 9, cf. 8, et figure au vers I, 36, 10 parmi les plus anciens prêtres du feu, ce qui donne à penser qu'il aurait pu représenter originairement le feu luimême. Un autre favori des Açvins, VIII, 5, 26, cf. I, 117, 11; 180, 8; 184, 5, donné également pour un chef de race, Agastya, est un représentant soit d'Agni, soit de Soma, que nous avons rencontré déjà en compagnie des Maruts[4].

La liste que nous avons dressée des protégés d'Indra comprenait les noms d'un certain nombre de personnages auxquels les Açvins se sont également montrés secourables, Priyamedha[5], Bharadvâja[6], Vasish*t*ha[7], Manu[8], Atithigva et Divodâsa[9], Kâvya Uçanâ[10], Kutsa[11], Trasadasyu et Puru-

1. Cf. VII, 101, 4 « les eaux qui coulent triplement ».
2. Cf. plus bas, p. 490, les « deux » prières (du ciel et de la terre).
3. Il a été également protégé par Agni, I, 36, 17.
4. Voir p. 394.
5. Compris dans une liste de protégés, VIII, 5, 25. Cf. les Priyamedhas, qui invoquent aussi les Açvins, VIII, 8, 18; 76, 3.
6. Les Açvins l'ont secouru, I, 112, 13, ont fait pour lui leur voyage circulaire, *vartis*, I, 116, 18. Cf. VI, 63, 10.
7. I, 112, 9; VII, 70, 6.
8. I, 112, 16 et 18; VIII, 22, 6.
9. Rapprochés, I, 112, 14. Pour Divodâsa, les Açvins ont fait leur voyage circulaire, I, 116, 18; leur faveur s'est manifestée à lui, I, 119, 4.
10. X, 40, 7.
11. I, 112, 9, avec le patronymique *ârjuneya*, I, 112, 23, cf. X, 40, 6.

kutsa[1], Dabhîti et Turvîti[2], Vâyya[3], Sudâs[4]. L'identification à Agni ou à Soma nous a paru justifiée pour plusieurs de ces personnages par des arguments directs et susceptible d'être étendue à la plupart des autres par une inférence analogique. Le même argument d'analogie ne saurait être négligé dans l'interprétation des différents personnages secourus par les Açvins, quoique les preuves directes ne doivent pas nous manquer pour un bon nombre d'entre eux.

Ces preuves sont naturellement plus rares et moins concluantes pour ceux qui ne sont mentionnés qu'accidentellement ou dans une situation peu caractéristique. Plusieurs, comme Çaryâta, Prithî, Adhrigu, Paktha, Daçavraja, Vaça Açvya, Prithuçravas Kânîta, Goçarya, Triçoka, sont encore des protégés d'Indra aussi bien que des Açvins, et ont figuré pareillement dans l'énumération à laquelle nous nous sommes déjà référés[5]. Nous ne connaissons guère que leurs noms[6].

Je ne dirai rien de Karkandhu, I, 112, 6, non plus que de Çucanti, I, 112, 7, de Kaçojû et de Çrutarya ; ces deux derniers noms pourraient d'ailleurs n'être que des épithètes, l'un d'Atithigva, I, 112, 14, l'autre de Kutsa, I, 112, 9. Le nom de Çiñjâra « qui rend un son aigu », VIII, 5, 25 ; X, 40, 7, rappelle celui de Çara « flèche », que nous retrouverons plus loin, et que nous considérerons comme une désignation du Soma-éclair. On peut encore chercher une allusion à Agni ou à Soma dans le nom de Dhvasanti « qui jaillit » (cf. *dhvasani*, I, 164, 29), et même dans celui de Purushanti « le mâle (?) », rapproché du précédent au vers I, 112, 23[7].

1. Les Açvins ont secouru Purukutsa, I, 112, 7, et Trasadasyu, VIII, 8, 21 ; ils ont aidé ce dernier à fendre les forteresses, I, 112, 14. Enfin ils ont eu encore pour protégé un descendant de Trasadasyu, nommé Trikshi, VIII, 22, 7.

2. Rapprochés, I, 112, 23.

3. I, 112, 6.

4. Les Açvins lui ont apporté la richesse, I, 47, 6, Cf. I, 112, 19. Toutefois, le mot *sudâs* pourrait être pris aussi simplement dans son sens étymologique de « libéral ». Cf. le comparatif *sudâstara*, I, 184, 1, et voir aussi p. 361.

5. Voir dans les notes, p. 300 et suivantes, l'indication des passages où ils figurent comme protégés des Açvins. De Sahadeva, protégé d'Indra, rapprochez encore Sâhadevya, son fils ou son descendant, protégé des Açvins, IV, 15, 7-9.

6. Peut-être pourrait-on chercher l'explication du nom de Çaryâta dans des formules qui seront expliquées plus bas, p. 452 et note 4, où entrent les mots *çarya*, I, 119, 10, *çaryâ*, X, 61, 3, *çârî*, I, 112, 16 « flèches », désignant à la fois les rayons du soleil et les mains occupées à distiller le Soma céleste.

7. Les deux noms forment un couple qui paraît indissoluble, puisque, dans

Le nom d'un autre protégé des Açvins, VIII, 22, 10, Babhru[1], signifiant « rouge brun », est bien connu comme épithète d'Agni et surtout de Soma[2]. Le composé *babhru-dhûta* « secoué par Babhru », appliqué comme épithète aux Somas, V, 30, 11, semble prouver, il est vrai, que Babhru est bien réellement considéré comme un prêtre : mais ce ne serait pas une raison de nier qu'il ait pu être primitivement un représentant de Soma lui-même. Mandhât*r*i, I, 112, 13, qui a été en outre protégé par Agni, VIII, 39, 8, porte un nom qui est, au vers VIII, 40, 12, rapproché de celui d'A*n*giras, et au vers X, 2, 2, attribué directement à Agni. Patharvan, I, 112, 17, est simplement comparé à Agni.

Les noms de K*r*iça et de Vatsa peuvent fournir un nouvel argument d'analogie en faveur, sinon d'une identification précise à Agni ou à Soma, a u moins d'une interprétation mythique des différents personnages secourus par les Açvins et par Indra. En effet, à ne consulter que le vers Vâl., 11, 3, et surtout le vers Vâl., 6, 2, le mot *kriça* semble jouer le rôle d'un nom propre désignant un favori, ici d'Indra, là d'Indra et Varu*n*a. Mais les vers déjà cités de deux hymnes aux Açvins, X, 40, 8, « Vous protégez celui qui est amaigri, *kriça*, la veuve, etc. » et surtout X, 39, 3, « Vous êtes les médecins de l'aveugle, de celui qui est amaigri », prouvent bien que K*r*iça n'est qu'un symbole, et non un personnage réel. Je n'oserais nier avec autant d'assurance l'existence d'un *r*ishi nommé Vatsa. Cependant il faut remarquer que ce nom figure principalement dans une formule consacrée « Vatsa vous a fortifiés avec des chants », VIII, 8, 8 ; 15 et 19, dont les autres passages renfermant le même nom semblent n'être, pour la plupart, que des variantes, VIII, 6, 1 ; 8, 11 ; 9, 6 ; 11, 7. De plus, Vatsa est mis en parallèle[3] avec des personnages certainement mythiques, Vimada, VIII, 9, 15, et Kâvya (Uçanâs), VIII, 8, 11. Enfin le nom de Vatsa se rencontre encore

un autre passage, IX, 58, 3, ils sont tous les deux construits au duel par application de la loi constatée plus haut (p. 116). Le premier toutefois y figure sous une autre forme, *dhvasra ;* cette variation de forme s'explique parfaitement dans l'hypothèse d'une épithète transformée en nom mythologique. Le couple aurait-il désigné Agni et Soma?

1. C'est peut-être aussi de lui qu'il s'agit au vers 14 de l'hymne V, 30 à Indra.

2. Voir Grassmann, *s. v.*

3. J'admettrais aussi, au vers VIII, 8, 8 un parallélisme entre le nom de Vatsa et celui du fils de Ka*n*va. Rien n'oblige à croire, comme l'entend l'Anukrama*n*i, que ce fils de Ka*n*va soit Vatsa lui-même.

dans un composé appliqué comme épithète aux Açvins, *vatsa-pracetasâ* « qui veillent sur Vatsa », VIII, 8, 7 ; c'est une nouvelle formule et un nouvel argument en faveur de l'antiquité de Vatsa. Ce dernier point est au fond le seul qui nous importe. A supposer que les hymnes VIII, 6 et 11, 7, adressés non aux Açvins, mais l'un à Indra et l'autre à Agni, soient réellement, comme le veut l'Anukramaṇî, l'œuvre d'un ṛishi Vatsa, son nom, en tout cas, aurait appartenu à une légende antérieure, et l'interprétation mythique pourrait être légitimement appliquée au personnage qui l'aurait porté dans cette légende. Or le mot *vatsa* signifie « veau » et s'emploie également comme terme d'affection avec le sens de « favori ». Dans la première acception, il se serait tout naturellement appliqué à Agni ou à Soma ; dans la seconde, il aurait désigné en général le favori des dieux[1] ; dans un cas comme dans l'autre, il pourrait passer pour un nouvel exemple de la façon dont un adjectif se transforme en nom propre, c'est-à-dire de la naissance d'un personnage mythique [2].

§ II. — Les mythes du cheval.

Pedu est un personnage auquel les Açvins amènent un cheval, VII, 71, 5, appelé pour cette raison *paidva*, I, 116, 6, cf. IX, 88, 4 et A. V., X, 4, 5-11. Au vers I, 116, 6, en même temps que le cheval est ainsi nommé, le protégé des Açvins, évidemment identique à Pedu, qui le reçoit en présent, est désigné par le mot *aghâçva* « qui a un mauvais cheval ». Le mot *pedu* lui-même paraît très significatif et trop bien approprié au mythe pour désigner un personnage réel. Il est formé de la racine *pad* « aller » redoublée (*ped* pour *papad* comme au parfait *pede*) et d'un suffixe *u* (cf. *cikit-u*, Vâl., 8, 5, *jigy-u*, I, 101, 6,) et ne saurait guère avoir d'autre sens que « piéton » (cf. *pad* et *pâda* « pied »).

Le caractère mythologique du cheval donné est moins contestable encore. D'une part en effet, il doit être non seu-

1. Cf. encore le mot *antideva* (α. ε.), désignant, au vers I, 180, 7, un protégé des Açvins, et dont la signification étymologique paraît être « qui a le dieu ou les dieux près de soi ».

2. Cf., p. 305, des observations analogues sur le mot *kavi* « poète » dont on a fait le nom d'un protégé d'Indra.

lement célébré, *carkritya*, I, 119, 10; X, 39, 10, comme le cheval Dadhikrâvan[1], mais invoqué, *havya*, I, 116, 6; X, 39, 10, *johûtra*[2], I, 118, 9, par les prêtres, comme Bhaga lui-même, X, 39, 10; de l'autre, il est appelé *ahi-han*, c'est-à-dire « tueur de serpents »[3], ou plutôt, sans doute, « meurtrier d'Ahi (le démon) », I, 117, 9; 118, 9, cf. IX, 88, 4 et A. V., X, 4, 5-11. Il est en outre comparé à Indra au vers I, 119, 10, et d'après le vers I, 118, 9, Indra le met en mouvement.

L'épithète *ahi-han* rappelle celle de *ahi-arshu* « qui s'élance sur les serpents », appliquée aux chevaux du soleil, II, 38, 3. Une expression curieuse du vers I, 119, 10, « qui s'élance au ciel par l'opération des flèches »[4], s'explique par ce que nous avons dit[5] de la préparation du Soma-soleil au moyen de flèches représentant, dans l'ordre du culte, les doigts qui pressent le Soma, dans l'ordre naturaliste, les rayons du soleil qui répandent la lumière. Le cheval de Pedu symboliserait donc à la fois le soleil et Soma[6], et la comparaison suivante « O Soma, tu tues, comme le cheval de Pedu, les races des serpents », IX, 88, 4, se ramènerait, comme tant d'autres comparaisons védiques, à une identité pure et simple.

Remarquons encore que le cheval donné à Pedu est « blanc », I, 116, 6; 118, 9; 119, 10; X, 39, 10, ou brillant, qualité qui convient parfaitement à un représentant du Soma, soit sous la forme du soleil, soit sous celle de l'éclair. Le cheval blanc étant le bon cheval, le mauvais cheval qu'il est destiné à remplacer, I, 116, 6, devait être le cheval noir. Nous sommes ainsi amenés à citer le nom d'un autre protégé des Açvins, VIII, 35, 19, et aussi d'Indra VIII, 36, 7; 37, 7 et d'Indra, et Agni, VIII, 38, 8, mentionné en

1. Voir p. 454.
2. M. Roth et M. Grassmann donnent à ce mot, employé deux autres fois et appliqué à Agni, II, 10, 1, et à Indra, II, 20, 3, le sens de « bruyant, hennissant ». Celui que j'adopte paraît naturellement indiqué, tant par le rapprochement de *havya* que par le parallélisme des expressions *havyaḥ* ou *johûtram aryaḥ* et de l'expression *carkrityam aryaḥ* appliquée à Dadhikrâvan, IV, 38, 2. Le sens est « qui doit être invoqué par le prêtre ».
3. Cf. au vers VII, 38, 7, les chevaux qui dévorent le serpent, le loup, les Rakshas.
4. Il ne semble pas que le mot *caryaiḥ* puisse se construire avec *dushtaram* dont il est séparé par *abhidyum*. Le sens serait d'ailleurs peu satisfaisant.
5. I, p. 201 et suivantes.
6. Il est clair qu'il pourrait représenter aussi Agni. Celui-ci, dans le vers III, 29, 6, est comparé non seulement à un cheval, mais, à ce qu'il semble, au cheval donné par les Açvins.

outre dans les vers V, 52, 1; 61, 5; 81, 5, Cyâvâçva « celui qui a un cheval noir »[1].

Du « piéton », de celui « qui a un mauvais cheval », de celui « qui a un cheval noir », il faut encore rapprocher « celui qui n'a pas de cheval », Vyaçva. Le dernier passe pour le chef d'une race désignée par le pluriel de son nom, VIII, 24, 28 et 29, et dont un ou plusieurs membres reçoivent le patronymique *vaiyaçva*, VIII, 23, 24 ; 24, 23 ; 26, 11. Le mot *vyaçva* a fourni une formule *vyaçvavat* « comme Vyaçva », ou « comme chez Vyaçva », analogue à tant d'autres qui sont destinées à rappeler la piété des anciens sacrificateurs et la façon dont les dieux l'ont récompensée. Elle nous présente Vyaçva comme un adorateur et un protégé d'Agni, VIII, 23, 23, cf. 16, de Soma, IX, 65, 7, d'Indra VIII, 24,22, et enfin des Açvins, VIII, 26, 9, qu'il a invoqués VIII, 9, 10, et qui l'ont secouru, I, 112, 15.

Nous aurons à étudier ailleurs[2] le personnage de *R*ijrâçva, « qui a des chevaux sombres », et celui de Saptavadhri[3], « qui a sept (chevaux) hongres ». Au nom de ce dernier il faut comparer celui de Vadhryaçva, qui, malgré son accentuation[4], doit être possessif et signifier pareillement « qui a un cheval ou des chevaux hongres ».

Vadhryaçva ne figure pas dans la légende des Açvins, et Cyâvaçva, Vyaçva, *R*ijrâçva et Saptavadhri ne se rattachent plus au mythe du cheval que par leur nom même. Il m'a paru intéressant toutefois de rapprocher ces noms de celui de Pedu[5] et légitime de chercher à expliquer, les uns par les autres, des personnages de noms équivalents. Or nous verrons que *R*ijrâçva et Saptavadhri sont des héros incontestablement mythiques et paraissant représenter Agni ou Soma.

Si Pedu représentait Soma, il serait donc originairement identique au cheval que les Açvins lui amènent. Cette conséquence n'est pas un objection contre notre double interprétation. Au contraire, le mythe du Soma porté par le

1. Çyâvâçva paraît être un personnage réel, V, 52, 1 ; VIII, 36, 7 ; 37, 7. Mais le nom d'un personnage réel peut très bien être d'origine mythique.

2. III, p. 5 et suivantes.

3. Plus bas, p. 467.

4. Il est oxyton. Sur ce personnage, voir plus haut, p. 343.

5. Cf. encore les passages X, 39, 3 ; I, 112, 12, qui, sans renfermer de nom propre, paraissent se rapporter à notre mythe : les Açvins aident « celui qui n'est pas rapide » et font avancer le char « qui est sans chevaux ».

cheval-Soma rappellerait celui du Soma porté par un oiseau qui ne représente également à l'origine que Soma lui-même. L'analogie serait plus grande encore si le cheval de Pedu devait être identifié au cheval « volant » qui est mentionné au vers 2 de l'hymne I, 180 aux Açvins. Cette citation, du reste, suggère un rapprochement bien plus important, celui des chevaux ailés avec lesquels les Açvins opèrent, comme nous le verrons[1] le sauvetage de Bhujyu, c'est-à-dire d'un personnage dont l'identité primitive avec Soma sera prouvée par des arguments directs[2]. Mais voici une dernière citation qui me paraît décisive. On sait que l'oiseau qui emportait le Soma a été blessé par l'archer Kriçânu[3]; or nous trouvons une mention expresse de ce mythe dans le passage suivant, où l'oiseau est remplacé par le cheval, et où les Açvins, divinités essentiellement pacifiques, semblent chercher à détourner par leurs hommages la flèche du gardien avare : I, 112, 21. « Vous honorez Kriçânu quand il lance (sa flèche), vous avez aidé le cheval du jeune (Soma) à courir. »

On peut encore rapprocher du cheval portant Soma celui dont il est question aux vers I, 116, 7; 117, 6: Les Açvins font couler cent cruches de liqueur de son sabot pris comme « tamis ».

Enfin, dans le mythe de Syûmaraçmi, c'est le cheval lui-même qui est considéré comme le protégé des Açvins, I, 112, 16. A la vérité, Syûmaraçmi n'est pas donné expressément pour un cheval; mais son nom même, qui paraît signifier « dont les rênes sont bien attachées », et surtout la formule du vers I, 112, 16 « Vous avez mis en mouvement les flèches pour Syûmaraçmi », nous invitent à l'identifier au cheval de Pedu « qui s'élance au ciel par l'opération des flèches ». Que ce cheval soit ailleurs un sacrificateur chez lequel Indra boit le Soma, Vâl., 4, 2, il n'y a rien là qui puisse nous étonner : Etaça n'est-il pas aussi, tantôt un cheval, tantôt un sacrificateur?

Dadhikrâvan ou Dadhikrâ est encore un cheval[4] mythique qu'il paraît naturel de rapprocher de Syûmaraçmi et du che-

1. III, p. 13.

2. Rebha, qui représente Soma comme Bhujyu (III, p. 20), est comparé avant sa délivrance à un cheval caché, I, 117, 4 : nouvel argument en faveur de l'identité de Soma et du cheval qui le porte.

3. Voir III, p. 30

4. *Arvat* ou *arvan*, IV, 38, 10; 39, 2, VII, 44, 4; *açva*, IV, 39, 3; 5 et 6; *vâjin*, IV, 38, 2; 7; 10; 39, 6; VII, 44, 4. Cf. *âçu* « rapide », IV, 38, 2 et 9; 39, 1.

val de Pedu, d'une part, et de l'autre, du *r*ishi Dadhya*n*c, transformé en cheval dans le mythe des Açvins, dont nous traiterons ensuite. Telle est la double raison qui m'a déterminé à le mentionner ici, quoique les poètes ne lui assignent pas de rôle particulier dans la légende des Açvins. Ce ne sont pas les Açvins, mais bien Mitra et Varu*n*a, substitués ici, comme en quelques autres occasions, au couple des divinités secourables, qui donnent Dadhikrâvan et qui le donnent, d'ailleurs, non à un personnage mythique comme Pedu, mais au mortel, IV, 39, 5, cf. 2[1]. Le nom de Dadhikrâ est cependant plusieurs fois rapproché de celui des Açvins, III, 20, 1 et 5 ; VII, 44, 1 et 2. Mais c'est seulement, à ce qu'il semble, parce que, comme eux, il accompagne l'aurore et le soleil, cf. encore, IV, 39, 1 ; 40, 1 ; VII. 44, 3 et 4 ; à ce titre, il est invoqué en même temps que les divinités matinales par excellence [2]. Car le cheval de Dadhikrâvan doit être invoqué ou célébré par le prêtre, *carkrityam*[3] *aryah*, IV, 38, 2, comme le cheval de Pedu, et il l'est effectivement dans quatre hymnes du *R*ig-Veda, IV, 38 ; 39 ; 40 ; VII, 44, et dans plusieurs vers isolés.

La relation étroite de Dadhikrâvan avec le soleil et l'aurore[4] suggère naturellement l'identification de ce cheval au cheval du soleil et, en dernière analyse, au soleil lui-même. On peut voir une allusion à la course diurne du soleil dans cette expression du vers IV, 40, 4 : « bondissant sur la *courbure* de la route », cf. ibid. 3[5]. J'ai déjà eu l'occasion[6] d'expliquer l'épithète *âvir-rijîka* « dont les flèches apparaissent », appliquée à Dadhikrâvan, IV, 38, 4, par l'identité de ce cheval avec le soleil, et par l'assimilation des rayons du soleil à des flèches,

1. Cf. la mention de Mitra et Varu*n*a aux vers IV, 39, 3 et 4. Ce sont eux aussi, vraisemblablement, qui sont désignés par le duel « vous avez donné... » aux vers IV, 38, 1 et 2. Cf. encore le cheval qui figure au vers 5 de l'hymne X, 132, où sont célébrés successivement le couple des Açvins e celui de Mitra et Varu*n*a.

2. On pourrait se demander si la comparaison du vers IV, 38, 6 « se ceignant d'une couronne comme le brillant conducteur de la fiancée, *janya* », ne ferait pas allusion au mythe du mariage de Sûryâ (p. 486), qui appartient à la légende des Açvins.

3. Cette formule était peut-être ancienne et consacrée. On s'expliquerait ainsi l'emploi répété de la même racine *kir* « célébrer » dans l'hymne IV, 39 (vers 1, 2, 3, 6, cf. IV, 40, 1) ; l'auteur de cet hymne prenait la formule *à la lettre*.

4. Remarquez encore qu'au vers VII, 44, 1, on l'invoque « le premier » ; et il est en effet « le premier », d'après les vers VII, 44, 4 ; IV, 38, 6.

5. Je regarde *ankasa* comme synonyme de *ankas*.

6. I, p. 207.

et c'est sans doute aussi comme représentant le soleil que Dadhikrâvan observe les assemblées », *ibid.*

D'autres traits, quoique pouvant convenir au soleil, et particulièrement au soleil considéré comme jouant un rôle dans les phénomènes météorologiques, conviendraient mieux encore à l'éclair. J'entends parler d'abord du nom même de *dadhi-krâ* ou *dadhi-krâvan* signifiant littéralement « qui répand le lait caillé », et de différents passages qui paraissent faire allusion aux présents liquides de Dadhikrâvan, IV, 38, 10; 39, 4 ; 40, 2. Je signalerai ensuite le rôle belliqueux qui lui est attribué dans l'hymne IV, 38, où il est comparé à un héros[1] (vers 2 et 3), et où il est représenté couvert de poussière (vers 6 et 7), combattant des milliers d'ennemis, et les faisant fuir comme le ciel tonnant (vers 8). Les vaches au milieu desquelles il arrive (vers 4, cf. 6), les rapides parmi lesquelles il court (vers 7), paraissent d'ailleurs être ses compagnes[2] en même temps que sa proie. Notons encore que s'il est comparé au soleil dans le vers IV, 38, 10, il l'est à Agni dans le vers IV, 39, 2. Enfin il reçoit l'épithète *viçvakrishti* « commun à toutes les races », c'est-à-dire aux cinq races, cf. IV, 38, 10, qui rappelle le nom d'Agni Vaiçvânara. En somme, le cheval Dadhikrâvan, en raison de la complexité de ses attributs, paraît trouver son explication la plus satisfaisante dans le même ordre d'idées que les autres formes du cheval mythique où des arguments directs nous font reconnaître des représentations, non pas seulement du soleil ou de l'éclair, mais plus généralement d'Agni ou de Soma.

Je crois voir d'ailleurs une allusion formelle au mythe de la descente du Soma dans le vers suivant : IV, 38, 5. « Et les races l'appellent[3] dans les combats, lui qui est pareil au voleur *qui se baratte un vêtement*, à l'aigle qui descend épuisé, cherchant la gloire et le troupeau du bétail. » Le « voleur qui se baratte un vêtement » n'est pas différent de « l'aigle qui descend » ; le vêtement qu'il baratte[4] n'est autre que le Soma qu'il fait couler du ciel et dont il se revêt[5] en le ravis-

1. Au vers IV, 39, 5, il est comparé à Indra lui-même.
2. Cf. L'emploi du verbe *ni veveti*, au vers 6, avec celui du vers III, 55, 9.
3. Cf. X, 94, 4.
4. Voir III, p. 7, 8 et notes, la discussion des emplois de la racine *manth* « baratter » dans le Rig-Veda. Il importe surtout de rappeler qu'elle est employée pour exprimer l'acte de l'aigle qui ravit le Soma, I, 93, 6; IX, 77, 2.
5. C'est ainsi que le Soma céleste « coule autour » du Soma terrestre, IX,

sant. Nous savons en outre que l'aigle ne diffère pas à l'origine du Soma qu'il porte.

Dadikrâvan, à la vérité, est seulement comparé à cet aigle, mais on peut croire qu'il lui est primitivement identique, car il est ailleurs appelé lui-même un aigle, IV, 38, 2, et paraît avoir été conçu comme un cheval ailé, IV, 40, 2 et 3. Nous avons du reste constaté déjà plus haut[1] la substitution du cheval à l'oiseau dans le mythe de la descente du Soma[2].

D'après ce qui précède, je ne vois pas de raison de douter que l'être mythologique décrit par une succession d'épithètes au dernier vers de l'hymne IV, 40, à Dadhikr*â*van, soit Dadhikr*â*van lui-même, et ce vers prouverait, bien décidément, qu'il était identifié par les poètes à l'être présent en tous lieux qu'ils nomment tour à tour Agni et Soma : « Le flamant qui séjourne dans la lumière, le Vasu qui séjourne dans l'atmosphère, le sacrificateur qui séjourne sur l'autel, l'hôte qui séjourne dans la maison, qui séjourne chez les hommes, dans l'espace, dans l'ordre, dans le ciel, né des eaux, né de la vache, né de l'ordre, né des pierres, selon l'ordre. »

La parenté étymologique des noms de Dadhikr*â*van et de Dadhya*n*c est évidente. Seulement, tandis que le mot *dadhikrâvan* nous a paru signifier « qui verse le lait », le sens du mot *dadhy-anc, dadhy-ac,* pourrait être purement et simplement « uni au lait ». Un tel nom suggérerait immédiatement l'idée de Soma, et l'étude du personnage confirme entièrement cette première indication. Nous allons voir, en effet, que Dadhya*n*c est tour à tour, comme Etaça (et comme Syûmaraçmi[3]), un ancien *r*ishi et une forme du cheval mythique, et que les détails de sa légende doivent le faire assimiler, comme Etaça, à Soma plutôt qu'à Agni.

Le nom de Dadhya*n*c est, aux vers I, 116, 12; 117, 22, accompagné du patronymique *âtharvana* « fils d'Atharvan »,

1, 6, « l'embrasse », l'enveloppe, IX, 12, 5. Cf. les expressions « se revêtir des aurores, IV, 25, 2, des eaux, des *vaches*, IX, 42, 1, des *femmes*, V, 43, 13 », et plus généralement la diversité et l'étrangeté des emplois métaphoriques du terme « vêtement » dans *R*ig-Veda. (Observations sur les figures de rhétorique dans le *R*ig-Veda, *Mémoires de la Société de linguistique,* IV, p. 131).

1. P. 454.

2. Ajoutons qu'on demande à Dadhikrâvan non seulement de prolonger la vie, mais de rendre la bouche parfumée, IV, 39, 6; sans trop insister sur cette formule qui peut exprimer simplement la bonne santé, on peut remarquer qu'elle serait particulièrement bien placée dans une invocation adressée à un représentant de Soma, cf. IX, 97, 19.

3. Voir plus haut, p. 454.

cf. VI, 16, 14. Ailleurs il est simplement rapproché du nom d'Atharvan, I, 80, 16; X, 48, 2, ou d'autres anciens sacrificateurs. Dadhyanc est un de ceux qui ont les premiers formulé la prière, I, 80, 16, et allumé le feu, VI, 16, 14, et il figure dans l'énumération des ancêtres par lesquels la race humaine se rattache à la race divine, I, 139, 9. Indra lui a donné des étables pleines de vaches ainsi qu'à Mâtariçvan, X, 48, 2, et c'est aussi, vraisemblablement, l'étable des vaches (célestes) qu'au vers IX, 108, 4, il ouvre ainsi que le Navagva [1], par la puissance de Soma.

Dans la légende des Açvins, Dadhyanc découvre à ces dieux la liqueur cachée [2] de Tvashtri, I, 117, 22, c'est-à-dire le Soma, retenu par le gardien avare des trésors célestes [3]. Mais c'est avec la tête du cheval, à lui donnée [4] selon le vers I, 117, 22, par les Açvins eux-mêmes, qu'il leur fait cette révélation, I, 116, 12. Que la voix de Dadhyanc sorte de la tête du cheval, et que notre rishi se trouve ainsi transformé en cheval, au moins par la partie supérieure de son corps, c'est ce que met hors de doute le passage suivant, rapproché des citations précédentes, I, 119, 9 : « Vous cherchez à gagner le cœur de Dadhyanc; alors la tête du cheval vous répond. » Le sens du mythe me paraît clair. Dadhyanc est identique à Soma, représenté ici comme un cheval, et distingué de la liqueur qu'il découvre aux Açvins, comme ailleurs il l'enlève sous forme d'oiseau (ou même de cheval [5]). En même temps, l'idée du concours qu'il prête aux Açvins, en leur révélant la liqueur cachée dont il ne diffère pas essentiellement lui-même, au moins à l'origine, peut être rapprochée de celle de la défection de Soma et d'Agni abandonnant le Père pour Indra [6].

Dans un autre passage, appartenant non plus à la légende des Açvins, mais à celle d'Indra, I, 84, 13-15, c'est la tête du cheval qui est cachée dans les montagnes et qu'Indra trouve chez l'un des préparateurs célestes du Soma, Çaryanâvat [7]. Ainsi se trouve confirmée l'identité originelle du

1. Voir plus haut, p. 310.
2. Littéralement « qui est sous l'aisselle (de Tvashtri) » ?
3. Voir III, p. 54 et suivantes.
4. *Praty airayatam*. Cf. la jambe de fer donnée à Viçpalâ, *praty adhattam*, I, 116, 15.
5. Voir ci-dessus le mythe de Dadhikravan.
6. Voir III, p. 146-147.
7. Voir I, p. 206.

breuvage caché et de la tête du cheval qui révèle la cachette. Au vers suivant, l'essence cachée de Tvash*tri*, dans la demeure de la lune paraît être encore le Soma[1]. Enfin, avec les os de Dadhya*n*c, Indra tue quatre-vingt-dix-neuf V*r*itras. Les « os » de Dadhya*n*c rappellent l'opposition déjà relevée[2] de celui qui est sans os et de celui qui a des os, I, 164, 4 : le premier est le père androgyne, le second est le fils, Agni ou Soma. Je conclus de ce rapprochement que les os de Dadhya*n*c représentent le Soma manifesté, sorti du monde invisible pour coopérer à la victoire d'Indra, peut-être sous la forme de l'éclair, de la foudre, qui est en effet souvent identifiée au Soma. Le vers X, 48, 10 doit probablement s'expliquer dans le même ordre d'idées : « Le Soma a été aperçu chez l'un; le gardien manifeste l'autre sous forme d'os[3]. » L' « autre » serait précisément notre Dadhya*n*c, rapproché d'un préparateur quelconque du Soma céleste, et identifié au Soma lui-même, au Soma manifesté. Par opposition aux « os » de Dadhya*n*c, la « tête » du cheval doit représenter au contraire le Soma caché[4], quoique prêt à se révéler. Nous avons déjà reconnu[5] dans les « têtes de cheval », que les ennemis de Sudâs apportent comme tribut à cet allié d'Indra, VII, 18, 19, des représentations du Soma conquis par le dieu guerrier.

Un dernier argument à l'appui de l'identification de Dadhya*n*c et de Dadhikrâvan avec Soma peut être cherché dans les emplois du mot *dadhan-vat*, dont le sens, analogue à celui de ces deux noms, est « plein » ou « accompagné de lait »[6]. Le nouveau mot est une épithète appliquée tour à

1. Voir III, p. 49.
2. Plus haut, p. 99.
3. *Asthâ*, qui s'explique très bien comme accusatif pluriel du thème *asthan*, au lieu du classique *asthîni* (l'hypothèse d'un adverbe *asthâ* me semble aussi inutile que peu vraisemblable). Le mot est en apposition avec *nemam*.
4. Voir plus haut, p. 80 et suivantes. On pourrait se demander si la tête du cheval n'a pas été conçue aussi quelquefois comme représentant le Soma-soleil, à l'orient. Une pareille conception expliquerait le passage où il est dit qu'Indra, frappé par le dieu-démon, son ennemi, est « devenu la queue du cheval », I, 32, 12; cette formule signifierait qu'Indra a fui à l'occident.
5. Plus haut, p. 366.
6. Ce sens est certain pour la forme *dadhanvatah*, épithète de *d*r*iteh* « outre », au vers VI, 48, 18, et la comparaison de ce passage avec le vers X, 113, 2, d'une part, et le vers IV, 45, 1, de l'autre (cf. encore 5 du même hymne et IX, 107, 1), me paraît indiquer, indépendamment des rapprochements présentés dans le texte, que la forme *dadhanvân* est le nominatif du même mot, et non, comme l'entendent M. Roth et M. Grassmann, du participe parfait de *dhanv*.

tour à une outre renfermant le Soma céleste, VI, 48, 18, et sans doute identique à celle que le vers IV, 45, 1 place sur le char des Açvins, puis au Soma lui-même, IX, 67, 2, et enfin, semble-t-il, à un préparateur divin du Soma, IX, 107, 1 [1], peut-être aussi à Vishnu, X, 113, 2 [2], dans lequel nous avons également reconnu un préparateur du Soma céleste, identifié quelquefois à Soma lui-même.

C'est aux mythes étudiés dans le présent paragraphe que paraît devoir être demandée l'explication du nom des Açvins [3], dérivé de *açva* « cheval » avec le suffixe possessif *in*; ce mot sert d'épithète à la richesse « qui consiste en chevaux », IV, 37, 5; V, 4, 11; VI, 45, 21; VIII, 6, 9; IX, 4, 10; 62, 12; 63, 12; 67, 6; 93, 4; X, 156, 3, cf. X, 75, 9 [4], à l'écurie « pleine de chevaux », X, 25, 5, au sacrifice « qui procure des chevaux », IV, 2, 5. Appliqué à l'homme, il signifie « qui a un cheval ou des chevaux », II, 27, 16; VIII, 4, 9; 32, 9. Comme nom du couple divin, il rappelle surtout le mythe du cheval donné par les Açvins à celui qui était sans cheval ou qui n'avait qu'un mauvais cheval.

§ III. — Aveugles guéris.

On a vu plus haut [5] que les Açvins rendent la vue à « l'aveugle », I, 112, 8; X, 39, 3. Cette formule a pu être entendue d'une action curative exercée par eux en faveur d'aveugles réels; mais elle a certainement une origine mythique. L'aveugle représente primitivement le soleil, ou

1. La construction de ce vers est difficile. Il semble bien pourtant que *dadhanvân* se rapporte au sujet de *sushâva*. Cf., dans l'hymne IV, 45, d'une part, le vers 1 où figure l' « outre » des Açvins, de l'autre le vers 5 dont la fin rappelle celle du vers IX, 107, 1. Le sacrificateur qui y est mentionné (cf. vers 7) reçoit l'épithète *tarani*, qui paraît l'identifier au soleil, I, 50, 4; VII, 63, 4, ou au cheval, cf. III, 49, 3; VII, 67, 8, du soleil (cf. vers 6), et l'assimiler ainsi à Etaça et à Dadhyanc lui-même. Les « mains brillantes » pourraient être les rayons solaires distillant le Soma sous forme de lumière.
2. Ici encore, la construction est difficile.
3. Je ne vois aucune raison d'attribuer au nom des Açvins le sens de « cavalier », qui n'est justifié ni par les emplois du mot comme adjectif (voir, en particulier, II, 27, 16, où « celui qui a un cheval ou des chevaux » se sert en même temps d'un char), ni par la légende védique qui leur donne des chevaux, non comme montures, mais, ainsi qu'à la plupart des autres dieux comme attelages.
4. Dans ce passage, *açvinam* doit sans doute être rapporté à *vâjam*.
5. P. 435.

plus généralement l'élément igné quand il est caché. De même que « voyant », dans le langage mythologique, est synonyme de « brillant », « aveugle » est synonyme « d'invisible » ou de « noir ». L'aveugle guéri par les Açvins et le « noir » qu'ils prennent sous leur protection ne diffèrent pas essentiellement, et tous deux rappellent le personnage que les mêmes dieux délivrent de l' « angoisse »[1] comme Atri ou Jâhusha, quand cette « angoisse » est l'angoisse des ténèbres, VI, 50, 10; VII, 71, 5, cf. I, 116, 20.

Au vers VIII, 85, 13, cf. 14 et 15, où le « noir » est d'ailleurs « secouru », non par les Açvins, mais par Indra, le poète a pris la peine de joindre un substantif au qualificatif: le « noir » est la « goutte [2] » noire, au fond de la rivière céleste, c'est-à-dire du nuage également noir, *ibid.*, 14, le Soma caché dans la rivière, nommée pour cette raison *amçumatî*, mais qui se manifeste grâce à l'intervention d'Indra, en d'autres termes, l'éclair. On voit par là qu'au vers I, 79, 2, le taureau noir qui mugit (puis arrive accompagné de femelles souriantes), pourrait représenter l'éclair avant son apparition, aussi bien que le nuage lui-même [3]. Or un mot *krishna* (paroxyton), qui ne diffère que par l'accentuation de l'adjectif (oxyton) signifiant « noir » et qui, vraisemblablement, lui était primitivement identique, est devenu le nom d'un protégé des Açvins, VIII, 74, 3 et 4, qu'on peut, en vertu de ce nom même, être tenté d'identifier à Soma ou à Agni caché. Nous avons vu[4] qu'un mot synonyme, *çyâvaka*[5], désigne un protégé non pas des Açvins, mais d'Indra, dans deux passages, VIII, 3, 12 et 4, 2, où le rapprochement du mot *ruçama* « brillant » paraît prouver que la signification étymologique n'en était pas oblitérée. Les deux mots semblent, en réalité, ne désigner que les deux aspects successifs d'un même être pendant la nuit et pendant le jour, en même temps que l'addition du mot *kripa* « misérable » ou « suppliant » fait rentrer cet être dans la série des victimes secourues, ordinairement par les Açvins, mais quelquefois aussi par Indra[6].

1. Voir, plus bas, p. 466.
2. Le mot est masculin en sanskrit.
3. Les femelles souriantes sont les éclairs considérés comme femelles; elles représentent le phénomène, tandis que le mâle est l'élément. (Voir I, p. 10.)
4. P. 303.
5. Cf. encore le mot *çyâva* « noir », qui paraît, au vers V, 61, 9, désigner un protégé des Maruts, et au vers VIII, 19, 37, un bienfaiteur du prêtre.
6. Voir p. 495. Le mot *kripa* est lui-même devenu nom propre.

Pour en revenir au nom de *krishna*, remarquons encore qu'un dérivé de ce nom, qu'on peut considérer comme un patronymique, *krishniya*, s'ajoute dans deux passages, I, 116, 23; 117, 7, au nom d'un autre protégé des Açvins, Viçvaka. Celui-ci paraît surtout considéré comme un prêtre qui les loue, *ibid.*, et c'est le présent qu'ils lui font qui semble directement identifié à Soma. Les Açvins, en effet, donnent à Viçvaka, I, 117, 7, répandent ou délivrent pour lui, X, 65, 12, font reparaître comme une tête de bétail perdue, I, 116, 23, un *Vishnâpû* dont le nom signifie « qui se purifie chez Vish*n*u »[1] et désigne le Soma céleste préparé par ce dieu. Vish*n*âpû d'ailleurs est aussi considéré comme un protégé des Açvins, VIII, 75, 3[2], de même que Rebha est tantôt le présent de ces dieux, tantôt le *r*ishi qu'ils protègent[3]. Mais je ne vois aucune raison de faire de lui, comme le veulent MM. Roth et Grassmann, un fils de *Viçvaka Krishniya.*

On retrouvera encore la qualification de « noir » *çyâva*, appliquée au vers I, 117, 24, au fils de celle dont l'époux est impuissant[4]. Ce fils reçoit en même temps le nom de *hiranyahasta* « à la main d'or », et personne sans doute ne refusera de le reconnaître pour une personnification du soleil. Nous allons enfin voir le mythe du « noir » confondu avec celui de l' « aveugle » dans la légende de Ka*n*va.

L'importance du personnage de Ka*n*va dans le *R*ig-Veda dépasse de beaucoup celle du rôle particulier qu'il joue dans la légende des Açvins; mais c'est dans cette légende que se rencontre le trait le plus saillant qui le caractérise en tant que héros mythologique, à savoir une cécité accidentelle et passagère.

Le mot *kanva* semble avoir gardé, jusqu'à présent, le secret de sa signification primitive. L'étymologie en est obscure. Il paraît n'être employé que comme nom propre, et désigne l'ancêtre d'une famille de *R*ishis à laquelle sont attribués un grand nombre d'hymnes du *R*ig-Veda. Mais M. Roth a déjà, et très justement, fait remarquer qu'il a dû être primitivement, comme celui d'A*n*giras, un nom mythique qui a été transporté ensuite à une race humaine.

1. Un locatif *vishnâ* correspondrait à *agnâ*.
2. Le même passage nous le montre rapproché de Viçvaka, nommé dans le pâda qui sert de refrain aux trois vers VIII, 75, 1-3.
3. Voir III, p. 19.
4. Plus bas, p. 476.

La famille de Ka*n*va est désignée dans les hymnes par le pluriel du nom de Ka*n*va (*passim*), par l'expression fils de Ka*n*va », I, 45, 5, et par le nom de Kâ*n*vâyanas, Vâl., 7, 4. Des individus de cette famille sont désignés par l'expression « fils de Ka*n*va », VIII, 8, 4 et 8, et par le patronymique *Kânva*. Ce dernier est appliqué à Medhyâtihi, VIII, 2, 40, qui passe pour l'auteur de plusieurs hymnes ou fragments d'hymnes, ainsi que son quasi-homonyme Medhâtithi qui ne diffère peut-être pas originairement de lui. Les deux noms, en tout cas, sont rapprochés de celui de Ka*n*va, le second au vers VIII, 8, 20, dans une énumération de protégés des Açvins, le premier aux vers I, 36, 10 ; 11; 17, dans des énumérations des ancêtres qui ont les premiers allumé le feu. Peut-être le personnage de Medhyâtithi est-il purement mythique, comme celui de Ka*n*va, quoique son nom, par sa signification étymologique « qui a un hôte (Agni) propre au sacrifice »[1], n'ait pu désigner directement qu'un prêtre du feu et non le feu lui-même. Quant à la race entière des Ka*n*vas, il est dit d'elle, comme de toutes les familles de prêtres, qu'elle a accru Indra par ses hymnes, VIII, 6, 3 ; 21 ; 31, et qu'Indra fait avec elle un immense butin, VIII, 33, 3. Elle figure dans une comparaison, au vers VIII, 3, 16, à côté des Bh*r*igus, race essentiellement mythologique. C'est en somme, selon toute vraisemblance, une race réelle, mais dont les attaches mythiques ne sauraient être contestées, au moins, comme on va le voir, dans la personne du chef même de la race, Ka*n*va.

Ka*n*va est compris en effet dans l'énumération déjà citée, I, 139, 9, des ancêtres des hommes qui forment, dans la chaîne des êtres, l'anneau intermédiaire entre les hommes et les dieux. Nous venons de dire qu'il figure, avec Medhyâtithi et plusieurs autres, parmi les premiers prêtres qui aient allumé le feu, I, 36, 10 et 11 (cf. *ibid.* 8 ; 17 et 19). Au vers V, 41, 4, l'épithète *kanva-hotri*, « ayant pour sacrificateur Ka*n*va », si elle est appliquée à Trita, peut s'entendre en ce sens que Ka*n*va serait le prêtre d'une forme céleste d'Agni ou de Soma. Il est compté, dans le vers X, 150, 5, au nombre des protégés d'Agni, comme dans les vers Vâl., 1, 10 ; 2, 10, au nombre des protégés d'Indra. Son nom, comme ceux de

1. Si le composé doit, conformément à son accentuation sur le premier terme, être considéré comme possessif. Au contraire, « l'hôte propre au sacrifice » serait Agni lui-même.

plusieurs anciens sacrificateurs, a fourni une formule aux prêtres qui, pour gagner la faveur d'Indra, aiment à évoquer le souvenir d'un de ses favoris : ils espèrent être exaucés *kanvavat*, « comme l'a été Kanva », VIII, 6, 11 ; Vâl., 4, 8[1]. Kanva a encore été protégé par les Maruts, VIII, 7, 18, cf. I, 39, 7, et enfin par les Açvins, I, 47, 5 ; 112, 5 ; VIII, 5, 25 ; 8, 20.

D'après le vers X, 31, 11, Kanva passe pour le fils de Nrishad, et, en effet, il reçoit au vers I, 117, 8, le patronymique *nârshada*. Or, le mot *nri-shad*, « établi parmi les hommes », est au vers IV, 40, 5, l'une des épithètes d'un personnage mystérieusement désigné, mais qui ne saurait être qu'Agni ou Soma[2], et son synonyme *nri-shadvan* est celle du sacrificateur qui siège au milieu des eaux, X, 46, 1, c'est-à-dire d'Apâm Napât. Mais, s'il semble permis de conclure de là que Kanva a été considéré comme le fils d'Agni ou de Soma, d'autres passages paraissent bien l'assimiler à Agni ou à Soma lui-même.

En effet, Agni est appelé au vers X, 115, 5, non seulement l'ami des Kanvas, mais le plus Kanva des Kanvas, ou le Kanva par excellence, *kanvatama*, épithète qui ne saurait convenir qu'au premier des Kanvas, cf. I, 48, 4, et qui rappelle l'épithète *angirastama* donnée à Agni, ancêtre des Angiras. De même l'épithète *kanva-mat*, proprement « accompagné des Kanvas[3] », appliquée à Soma, VIII, 2, 22, peut suggérer l'idée que Soma est le premier des Kanvas. Le Kanva « donné » par les Maruts, au vers 9 de l'hymne I, 39, pourrait donc être le Soma céleste[4]. Au vers 7 du même hymne, le Kanva effrayé qu'ils secourent rappelle le Kanva aveugle secouru par les Açvins, auquel nous arrivons enfin.

Nous lisons au vers VIII, 5, 23, que les Açvins ont secouru Kanva aveugle. Dans ce mythe même, Kanva peut être considéré comme un prêtre, ainsi que le montre le vers I, 118, 7. « Vous avez rendu la vue à Kanva aveugle, satisfaits que vous

1. Au vers VIII, 34, 1 « Viens, ô Indra! où t'appelle l'hymne de Kanva », l'hymne de Kanva est peut-être la prière de l'ancêtre reproduite par son descendant, à moins que celui-ci ne se désigne lui-même par ce nom qui, au pluriel, est celui de la race entière.

2. Identifié à Dadhikrâvan. Voir ci-dessus, p. 457.

3. La traduction « préparé par les Kanvas » est tout à fait arbitraire.

4. Dans le vers I, 46, 9, où les Açvins sont invoqués à la seconde personne, on n'attend guère un vocatif du nom des Kanvas, et une correction qui consisterait uniquement à accentuer la forme *kanvâsah* en ferait un nom des Somas, *indavah*.

étiez de son hymne de louange. » Mais ce n'est pas pour nous une raison de douter que Ka*n*va aveugle soit le soleil pendant la nuit, ou plus généralement Agni ou Soma caché. Le caractère mythologique de la cécité de Ka*n*va est d'ailleurs mis hors de doute par les passages qui le représentent non plus aveugle, mais noir ; le bienfait des Açvins consiste alors à lui donner « la brillante », ou à « faire gonfler pour lui le sein brillant », c'est-à-dire sans doute à le réunir à l'aurore : I, 117, 8. « Vous avez, ô Açvins, donné au noir, à Ka*n*va, la brillante de la grande mer (? *kshonasya*) ; il faut louer cette œuvre de vous, ô mâles, que vous avez comblé de gloire le fils de N*r*ishad ». — X, 31, 11. « Et on dit que Ka*n*va est le fils de N*r*ishad ; le noir, le fort, a reçu des richesses ; le sein brillant s'est gonflé pour le noir... »

Nous savons qu'une forme *cachée* d'Agni ou de Soma, qu'un personnage *noir* et nocturne peut aisément se changer en un démon. Ka*n*va n'a pas échappé à cette transformation. Nous voyons au vers X, 61, 13, le fils de N*r*ishad rapproché de Çush*n*a et assiégé par une troupe qui veut le « fendre » comme un démon véritable. Dans l'hymne II, 25, de l'Atharva-Veda, le nom même de Ka*n*va désigne le démon. Le caractère équivoque de notre héros lui est commun avec Kutsa et d'autres personnages dans lesquels nous avons reconnu des personnifications d'Agni ou de Soma[1].

Nous renvoyons à la quatrième partie de cet ouvrage, à cause du rôle qu'y joue « le méchant père », le mythe de *R*ijrâçva[2], autre aveugle à qui les Açvins ont rendu la vue comme à Ka*n*va. On verra que Rebha[3], dont l'étude est aussi différée pour la même raison, a peut-être reçu d'eux le même bienfait. Enfin nous croyons devoir rapprocher encore du personnage de Ka*n*va celui de Dîrghatamas.

Dîrghatamas passe pour l'auteur des hymnes I, 140-164 du *R*ig-Veda. Il est le fils d'Ucathya et de Mamatâ, non seulement d'après les légendes étrangères au *R*ig-Veda, mais d'après l'hymne I, 158, où le métronymique *mâmateya* est joint immédiatement à son nom, au vers 6, tandis qu'il est désigné aux vers 1 et 4 par le patronymique *aucathya*. Le nom d'*ucathya* « digne de louange » (cf. VIII, 46, 28) est peu significatif. Celui de *mamatâ* (plus tard « égoïsme ») l'est déjà

1. Voir plus haut, p. 306, 323, 337, 344.
2. III, p. 5 et suivantes.
3. *Ibid.*, p. 20, note 1.

davantage : Mamatâ a pu personnifier le désir, et par suite la prière, cf. VI, 19, 2. Dîrghatamas serait donc le fils de la prière.

Mais c'est le nom du fils lui-même qui est le plus clair. Il signifie « qui a été plongé dans une longue obscurité ». Ce nom est la principale raison qui m'a déterminé à traiter ici du mythe de Dîrghatamas. Car, si le personnage est un protégé des Açvins dans l'hymne I, 158, déjà cité, cf, VIII, 9, 10, ce n'est plus de la cécité, mais plutôt de la vieillesse [1] que ces divinités semblent le guérir, d'après le vers 6 : « Dirghatamas fils de Mamatâ, vieilli, dans le dixième âge, devient, lui, le prêtre, un cocher des eaux qui vont à leur but. » On remarque aussi dans ce vers une allusion à la conquête des eaux du ciel et au voyage accompli sur ces eaux considérées comme des cavales, autant de traits qui conviennent à l'Agni et au Soma célestes. Le dixième âge rappelle en outre le dixième jour du mythe de Rebha [2]. Ainsi, dans la légende des Açvins, le mythe de Dîrghatamas offre des traits qui lui sont communs avec plusieurs autres, mais non celui que son nom même pouvait nous faire attendre. En dehors de cette légende, nous trouvons un nouveau trait évidemment mythique et convenant très bien à un représentant d'Agni ou de Soma : « Les vaches ont nourri le fils de Mamatâ à leur mamelle même, » I, 152, 6; mais ce n'est toujours pas celui que nous cherchons. La mention expresse de la cécité de Dîrghatamas ne se rencontre qu'au vers 3 de l'hymne I, 147, à Agni : Les « gardiens » de ce dieu ont sauvé du péril « le fils de Mamatâ aveugle » ; ils ont « vu » pour lui. Mais le nombre des passages où figure le nom de Dîrghatamas est si restreint, qu'on peut considérer comme purement accidentelle l'omission du même trait dans la légende des Açvins.

§ IV. — Personnages sauvés des eaux ou tirés d'une fosse.

On peut rapprocher les différents mythes dans lesquels le protégé des Açvins est tiré par eux d'une fosse, ou sauvé des eaux. La fosse et les eaux paraissent avoir à peu près la même signification mythique, et les personnages qui y étaient en-

1. Cf. le rajeunissement de Cyavâna, p. 481.
2. Voir III, p. 20.

gloutis, et que les Açvins ont sauvés, peuvent être aisément ramenés à des représentations de l'Agni ou du Soma céleste, c'est-à-dire, dans l'un et l'autre cas, du feu caché dans les eaux de la nuée ou dans le monde invisible. Nous différerons pourtant l'étude du personnage de Bhujyu et de ceux de Rebha et de Vandana, et nous les renverrons à la quatrième partie de ce livre[1], pour rapprocher des dieux « souverains » et souvent malveillants, auxquels elle sera consacrée, le « méchant père » auteur des infortunes auxquelles les Açvins ont mis fin. Mais nous devions au moins signaler la ressemblance de ces mythes avec celui d'Atri et de Saptavadhri dont nous allons traiter immédiatement.

Les deux noms d'Atri et de Saptavadhri appartiennent peut-être à un seul et même personnage[2]. Le second, en effet, ne se rencontre jamais qu'à côté du premier. Ils désignent tout au moins des personnages équivalents, les héros d'un seul et même mythe.

Le mot *sapta-vadhri* paraît signifier « qui a sept (chevaux) hongres » et être à peu près équivalent aux noms d'autres protégés des Açvins signifiant « qui a un mauvais cheval », « piéton », etc.[3] Mais à part son nom même, le personnage de Saptavadhri n'a aucun rapport avec ceux qui figurent dans le mythe du cheval. Nous retiendrons seulement de ce nom le chiffre sept qui semble déjà trahir une conception mythique. Saptavadhri paraît d'ailleurs directement identifié à Agni, en même temps qu'il est appelé un *r*ishi dans ce passage : V, 78, 5. « Ouvre-toi, ô arbre, comme le sein de celle qui va enfanter : écoutez mon appel, ô Açvins, et délivrez Saptavadhri[4], 6. Pour le *r*ishi Saptavadhri, effrayé et suppliant, ô Açvins ! par votre puissance mystérieuse, vous agitez l'arbre en deux sens opposés. » Le *r*ishi enfermé dans le bois, et que les Açvins en font sortir, semble bien être un représentant du feu, et le mouvement de l' « arbre » pourrait n'être autre que celui de l'*arani* mâle[5].

Le mot *atri* (pour *at-tri*) signifie « dévorant » et s'annonce déjà par son étymologie comme un nom du feu. Il est d'ail-

1. III, p. 10 et suivantes, 17 et suivantes.
2. Cependant, une distinction semble faite entre eux, au moins dans une énumération de l'A. V., IV, 29, 4, où ils sont séparés par un autre nom.
3. Voir p. 451.
4. Le nom d'Atri se rencontre au vers précédent.
5. Cf. A. V., VI, 49, 2 ?

leurs expressément attribué à Agni, II, 8, 5, et nous trouverons encore dans les citations qui vont suivre plus d'un argument à l'appui de l'identification d'Atri et d'Agni, entre autres l'épithète *yavishtha*, « le plus jeune », X, 143, 2, exclusivement consacrée au dieu du feu, et celle de *pâncajanya* « commun aux cinq races », I, 117, 3, équivalente au nom de Vaiçvânara[1]. Relevons encore l'identification d'Atri à Mitra dans le couple Mitra-Varuna, V, 40, 7 : on verra[2] que Mitra désigne parfois dans ce couple, par opposition à Varuna, le feu du sacrifice.

Comme la plupart des noms du feu, Atri est aussi celui d'un des ancêtres de la race humaine, et il figure en cette qualité dans l'énumération déjà citée des anciens rishis par lesquels la race humaine se rattache à la race divine, I, 139, 9. Il est l'un des protégés d'Indra, VIII, 36, 7, qui a ouvert pour lui l'étable céleste, en même temps que pour les Angiras, I, 51, 3. Comme les Angiras, lui et sa race ont prêté à Indra un secours efficace dans la conquête du soleil : V, 40, 6. « Lorsqu'Indra a chassé du ciel les ruses de Svarbhânu qui l'avaient envahi, Atri a retrouvé avec la quatrième prière le soleil caché par les ténèbres contraires à la loi. » — 8. « Le prêtre attelant les pierres, pratiquant le culte, honorant les dieux de ses hommages avec le chantre, Atri, a ramené dans le ciel l'œil du soleil ; il a fait rentrer dans l'ombre les ruses de Svarbhânu. » — 9. « Le soleil que Svarbhânu, de la race des Asuras, avait couvert de ténèbres, les Atris l'ont retrouvé, et ils ont été les seuls qui aient pu le faire. »

Ailleurs, c'est Agni lui-même qu'Atri délivre en forçant les avares (les démons) à le déposer chez les mortels, V, 2, 6. Mais ce trait ne saurait être invoqué contre l'identité primitive d'Atri et d'Agni, puisque les agents par excellence de la descente du feu parmi les hommes, Mâtariçvan et les Bhrigus, sont eux-mêmes, sans aucun doute possible, des représentants du feu.

Il n'en est pas moins vrai que la signification primitive du personnage est souvent tout à fait oubliée. Aussi Atri, protégé d'Indra[3], devient-il également un protégé d'Agni, X, 150, 5, en compagnie d'autres rishis dont l'identité primitive avec Agni est d'ailleurs incontestable, par exemple d'Angiras, I,

1. Voir plus haut, p. 153.
2. III, p. 136.
3. Voir ci-dessus.

45, 3. Le ma*nd*ala V du *R*ig-Veda est attribué tout entier à la famille d'Atri dont le nom s'y rencontre en effet souvent, V, 7, 10; 15, 5; 73, 6; 74, 1, surtout dans la formule *atrivat* « comme chez Atri », V, 4, 9; 7, 8; 22, 1; 40, 6 et 8; 51, 8; 72, 1, ainsi que celui des Atris ses descendants, V, 22, 4; 39, 5; 40, 9; 67, 5, qu'on retrouve encore aux vers VIII, 36, 6; 38, 8.

Protégé d'Indra, protégé d'Agni, Atri l'est aussi, et surtout, des Açvins, I, 112, 16; 183, 5; VIII, 5, 25; 35, 19; 42, 5; X, 143, 3, et c'est à la légende des Açvins qu'appartient le mythe le plus caractéristique qui le concerne ainsi que Saptavadhri.

Cette légende nous offre en outre quelques traits qui rapprochent Atri de certains autres protégés des mêmes dieux, et qu'il faut énumérer d'abord. Les Açvins ont délivré Atri de l'obscurité, VI, 50, 10; VII, 71, 5. Ils l'ont rajeuni, lui qui était vieilli « conformément à l'ordre du monde », *ritajur*: ils l'ont rajeuni, « comme un cheval », pour lui faire atteindre le but, X, 143, 1. C'est ainsi qu'il est devenu « le plus jeune », *ibid.*, 2, ainsi qu'Agni[1]. Enfin ils délivrent Atri d'une fosse où il était tombé, I, 117, 3; V, 78, 4, lui le *r*ishi « commun aux cinq races », I, 117, 3, et pour cela ils mettent à néant les ruses du « méchant Dasyu[2] », *ibid.* Je renvoie le lecteur aux explications qui ont été proposées déjà ou qui le seront plus loin pour les mythes semblables[3]: dans tous, le protégé des Açvins paraît représenter Agni ou Soma sous l'une quelconque de leurs formes.

Mais voici un trait nouveau, et assez embarrassant à première vue : la fosse où est tombé Atri est le plus souvent une fosse brûlante : I, 116, 8. « Vous avez, par la fraîcheur, écarté pour lui l'ardeur du feu ; vous lui avez donné un breuvage fortifiant; vous avez, ô Açvins, heureusement tiré de la fosse, où il était tombé, Atri ainsi que toute sa troupe[4] ». Le mot « fosse » est sous-entendu dans le vers suivant : I, 118, 7. « A Atri, tombé dans la (fosse) brûlante, vous avez

1. Un autre détail du même vers paraît signifier qu'en détachant Atri comme on dénoue un nœud, ils le lancent dans l'atmosphère, ce qui ne pourrait se rapporter qu'au feu céleste.

2. Cf. Le « méchant père » dans les légendes de *R*ijrâçva, de Bhujyu et de Rebha, III, p. 5 et suivantes.

3. P. 466 et 481.

4. Les Atris? Au vers I, 117, 3, le rapprochement du mot *gana* « troupe » et de l'épithète *pâncajanya* donnée à Atri suggérerait l'idée des cinq races.

accordé, ô Açvins, la faveur d'un breuvage. » C'est ainsi que l'accident est raconté dans les passages où Atri et Saptavadhri sont rapprochés, et peut-être identifiés : X, 39, 9. « Vous avez (ô Açvins) rendu agréable à Atri, à Saptavadhri, la fosse brûlante. » — VIII, 62, 7. « O Açvins, vous rendez la demeure d'Atri agréable. » — 8. « Vous empêchez le feu de brûler Atri, le chantre harmonieux. » — 9. « Saptavadhri gisait sur un torrent de feu, vous adressant sa prière. »

Il peut sembler étrange que les Açvins protègent contre le feu[1] des personnages qui représenteraient originairement le feu lui-même. N'oublions pas toutefois que ces personnages, s'ils n'ont été d'abord que le feu, sont *devenus* des *r*ishis. C'est ce double caractère qui nous donnera sans doute le mot de l'énigme. Il nous reste d'ailleurs à citer un certain nombre d'autres formules du même mythe, renfermant un mot dont l'étude nous conduira naturellement au but par la méthode du rapprochement des textes, et sans le secours d'aucune hypothèse.

Ce mot, que nous nous abstiendrons provisoirement de traduire, est le mot *gharma*. Il semble employé dans les passages suivants, à peu près comme l'était, dans les précédents, le mot désignant la fosse brûlante : VIII, 62, 3. « O Açvins, répandez pour Atri la fraîcheur sur le *gharma*. » — I, 119, 6. « Vous protégez par la fraîcheur Atri contre le *gharma* chauffé. » Remarquons, à ce propos, qu'Agni lui-même a sauvé Atri dans le *gharma*, X, 80, 3.

Dans d'autres passages, au contraire, le *gharma* semble un breuvage que les Açvins versent à Atri, et dont il avait été déjà question plus haut aux vers I, 116, 8 ; 118, 7, cf. VII, 68, 5. Nous négligerons un passage du vers I, 112, 7 « ... Vous avez rendu agréable à Atri le *gharma* brûlant[2] », qui peut s'entendre comme le vers X, 39, 9, déjà cité. Mais le vers I, 180, 4 paraît bien dire que les Açvins ont « voulu envoyer à Atri un doux *gharma*, comme un torrent d'eau », et le vers V, 73, 6, qu'Atri « cherche avidement » *bhuranyati*, cf. Vâl. 11, 1, « avec la bouche », c'est-à-dire pour le boire, « leur *gharma* pur ».

Comment concilier ces deux emplois, en apparence contradictoires, du mot *gharma* ? Il désigne, dans le rituel, et déjà

1. Cf. encore VII, 69, 4.
2. La construction est d'ailleurs difficile : il faut sous-entendre le verbe que suppose la traduction « vous avez rendu ».

dans les hymnes du *R*ig-Veda, un breuvage de lait chaud offert aux Açvins, I, 119, 2 ; V, 76, 1 ; VII, 70, 2 ; VIII, 9, 4 et 7 ; 76, 2, et quelquefois à Indra, III, 53, 14, cf. VIII, 78, 7[1], ou encore le vase qui sert à le faire chauffer, V, 19, 4 ; 30, 15 ; 43, 7, cf. I, 164, 26 et 28. Ces deux sens me paraissent suffire pour rendre compte de tous les emplois du mot dans le *R*ig-Veda, si l'on remarque que, comme le Soma céleste est le prototype du Soma du sacrifice, de même, au *gharma* terrestre, doit correspondre un lait chaud qui représentera, soit la lumière et la chaleur solaires, soit les pluies tièdes de l'été. Et en effet, comme le feu et le Soma, le *gharma* du sacrifice est tombé du ciel, d'où il a été tiré par les anciens sacrificateurs : X, 181, 3. « Ils ont trouvé en priant le premier sacrifice tombé (du ciel) et servant de chemin aux dieux[2] ; du (séjour du) créateur brillant, de Savit*r*i, de Vish*n*u, du soleil, ils ont apporté le *gharma*. » Les trois *gharma* qui suivent l'aurore, figurant au vers VII, 33, 7 parallèlement aux trois mâles qui répandent leur semence et à leurs trois progénitures, paraissent symboliser les biens des trois mondes que l'homme attend au lever du jour, et les deux *gharma* « limitrophes » dont Mâtariçvan a eu la jouissance, X, 114, 1, représentent le lait du ciel et de la terre, s'ils n'en sont les récipients, c'est-à-dire le ciel et la terre mêmes[3]. Les *gharma* chauffés qui sont épanchés chaque année quand arrive la saison des pluies, VII, 103, 9, ne sont autres que les pluies elles-mêmes, ou leurs récipients[4]. Les *gharma* sont aussi considérés comme la sueur de prêtres célestes, VII, 103, 8 ; X, 67, 7[5] ; ou bien ils rendent en bouillant un son qui est

1. Cf. III, 26, 7, où Agni s'assimile lui-même au *gharma*, tout en le qualifiant d' « offrande ».

2. C'est-à-dire sans doute « les amenant sur la terre ».

3. L'épithète *samanta*, cf. I, 185, 5 ; VII, 80, 1, le donnerait à penser. Cette phrase « Les deux *gharma* limitrophes ont rempli le triple » pourrait signifier, si le « triple » est le char des Açvins, cf. I, 34, 9 et 12 et *passim*, que ce char à trois roues, dont une roue appartient au monde invisible (voir p. 501), contient le ciel et la terre, et, par conséquent, les « dépasse ». On remarquera que les Açvins sont eux-mêmes comparés à deux *gharma*, X, 106, 8.

4. Comparez notre dicton : « Voilà une ondée qui chauffe. »

5. Je ne puis croire que le composé *gharmasveda* signifie simplement « couvert d'une sueur brûlante ». D'une part, en effet, le sens de « chaleur », attribué à *gharma*, ne me paraît nécessaire pour aucun autre passage du *R*ig-Veda, et, de l'autre, la signification de l'expression *gharmina*h *sishvidâna*h, certainement équivalente au composé, paraît bien déterminée, au vers VII, 103, 8, par le vers suivant, où il est question de l'*épanchement* des *gharma* chauffés. (Sur l'hymne entier, voir I, p. 292.) M. Roth avait, d'ail-

la prière de ces mêmes prêtres, IV, 55, 6, et particulièrement des Maruts V, 54, 1[1]. Enfin les pit*r*is ou ancêtres invoqués dans les vers X, 15, 9 et 10, y reçoivent l'épithète *gharmasad* « séjournant dans le *gharma*[2] » qui s'explique parfaitement, soit qu'on entende ici par *gharma* le lait céleste, ou son récipient. Il est à remarquer que le dieu B*r*ihaspati, dont les relations avec les pit*r*is sont bien connues, reçoit l'épithète probablement équivalente, de *prâgharmasad*, VI, 73, 1.

On voit maintenant que le fait même du *séjour* d'Atri dans le *gharma*, c'est-à-dire au milieu du lait bouillant des vaches célestes, s'expliquera également bien au double point de vue de son identité originelle avec Agni et de sa transformation en un *r*ishi, chef de race. Les traits du mythe analogues à ceux que nous avons relevés déjà pour les personnages tombés dans une fosse, ou plongés dans les eaux, appartiennent à Agni. C'est au contraire au *r*ishi, à l'ancêtre, qu'il convient de rapporter le trait nouveau de la crainte des brûlures. Ici encore du reste nous avons l'appui d'un texte, que j'emprunte par exception à l'Atharva-Veda, XVIII, 3, 60, mais qui n'est qu'une autre leçon, plus intelligible, du vers X, 16, 14 du *R*ig-Veda; le poète, s'adressant au mort qui a été brûlé sur le bûcher, lui dit : « Deviens heureusement une grenouille[3] dans les eaux (du ciel); apaise ce feu (qui t'a brûlé). » Le mort ne quitte le bûcher où il a été réduit en fumée que pour la chaudière céleste; mais de même qu'Agni lui épargne sur le bûcher la douleur cuisante des brûlures, X, 16, 1, de même il trouve dans le *gharma* céleste qui devient son séjour cette fraîcheur que les Açvins ont procurée à Atri. Ce que le mythe offrait ainsi de contradictoire avec l'idée d'un personnage représentant le feu s'explique par la confusion de ce personnage primitif avec celui du *r*ishi qui en est en quelque sorte dérivé[4].

leurs, proposé déjà, quoique sous forme dubitative, une analyse du composé conforme à mon interprétation.

1. Le composé *gharma-svaras* « qui a pour son le *gharma* » paraît formé sur le même modèle que *gharma-sveda*; il est, en tout cas, équivalent à *gharma-stubh* formé comme *chandah-stubh*, V, 52, 12. Je le construis avec le mot *nadyah* « rivières ». Pour la comparaison de la prière au *gharma*, cf. VIII, 78, 7 et vol. I, p. 283.

2. Cf. X, 16, 10. Le feu particulier du sacrifice aux pit*r*is est prié de faire réussir (bouillir?) le *gharma* dans le séjour suprême.

3. Cf. l'hymne VIII, 103 (I, p. 292) sur les grenouilles célestes. (Voir aussi I, p. 84, note 3.)

4. Remarquons pourtant en terminant, et après avoir présenté, selon notre méthode, l'interprétation suggérée par la comparaison des textes, qu'on

Du sauvetage d'Atri ou Saptavadhri, et de ceux de Bhujyu, de Vandana et de Rebha, on peut rapprocher encore les aventures de Paura, de Jâhusha, d'Antaka. Le dernier n'est nommé qu'une fois : il a été secouru par les Açvins alors qu'il languissait dans le désert (? *àrane*), I, 112, 6. Son nom, qui dans l'Atharva-Veda (et dans le composé *antaka-druh*, R. V., X, 132, 4) désigne la mort personnifiée, a pu appartenir au dieu de la mort, Yama, lequel n'est lui-même originairement qu'une forme particulière d'Agni[1]. Jâhusha est rapproché d'Atri au vers VII, 71, 5 ; comme celui-ci a été délivré par les Açvins de l'obscurité et de l'angoisse, c'est-à-dire de l'angoisse de l'obscurité, de même Jâhusha a été mis par eux en liberté. Le vers I, 116, 20 est plus explicite : les Açvins ont, pendant la nuit, conduit à travers des espaces faciles à traverser ce Jâhusha qui était retenu de tous côtés. Voilà un sauvetage qui, sauf la mention des eaux, rappelle celui de Bhujyu. L'analogie est plus complète dans le cas de Paura, qui nageait dans l'eau et qui a été aidé par les Açvins, V, 74, 4. Ce Paura, qui est aussi un protégé d'Indra, VIII, 3, 12; Vâl., 2, 5, et auquel se rattache une famille de prêtres adorateurs d'Indra, Vâl., 6, 1, porte un nom dont le sens présumé « qui rassasie » convenait parfaitement à Soma, et qui sert en effet d'épithète au breuvage sacré dans le vers II, 11, 11. Il est aussi appliqué à Indra, mais en tant que celui-ci est considéré comme la « source » des richesses, VIII, 50, 6. Il l'est enfin aux Açvins eux-mêmes[2] dans le vers qui leur attribue le sauvetage de Paura, V, 74, 4, mais par un véritable jeu de mots : « Ce Paura (qui rassasie) nageant dans l'eau, vous l'aidez, vous qui rassasiez celui qui rassasie. »

Comme dernier argument à l'appui de l'interprétation proposée pour les personnages tirés par les Açvins d'une fosse ou du milieu des flots, citons le vers I, 105, 17, où un sauvetage du même genre est attribué, non plus aux divinités secourables par excellence, mais à Brihaspati : le personnage « tombé dans un puits » et « appelant les dieux à son secours » n'y est autre que Trita dont l'assimilation, soit à Agni, soit surtout à Soma, ne peut faire l'objet d'un doute[3].

s'expliquerait à la rigueur le dieu du feu, si souvent distingué de l'élément matériel auquel il préside, protégé contre les dangers de ce même élément considéré comme son séjour.

1. Voir I, p. 88 et suivantes.

2. J'adopte ici la correction de M. Grassmann, *paurâ* pour *paura*.

3. Voir plus haut, p. 326.

§ V. — LES MYTHES DE LA FEMELLE.

Nous étudierons d'abord la « vache de Çayu. »

Le mot *çayu* signifie « gisant, couché ». Il est appliqué deux fois à l'Agni nourrisson de deux mères, qui repose en tous lieux, I, 31, 2, particulièrement « là-haut », III, 55, 6, et une fois à Indra, au vers 12 de l'hymne IV, 18, où sa naissance est décrite à peu près comme celle d'Agni. Dans tous ses autres emplois, le nom désigne un protégé des Açvins (appelés pour cette raison *çayutrâ* « protecteurs de Çayu[1] », X, 40, 2), que nous regarderons comme une personnification du feu caché. Il figure dans des énumérations de favoris du couple divin désignés au vers I, 112, 16, par différents noms propres, et au vers X, 40, 8, par des noms communs, « le maigre[2], la veuve, etc. », en sorte que dans ce dernier passage il paraît retenir sa signification étymologique.

Partout ailleurs, la mention de Çayu est accompagnée de celle d'une vache, évidemment mythique comme Çayu lui-même. Cette vache était stérile[3], I, 116, 22; I, 117, 20; VII, 68, 8. Mais les Açvins ont gonflé de lait la vache de Çayu, I, 119, 6 ; ils l'ont gonflée de lait pour Çayu lui-même, I, 117, 20, pour Çayu épuisé, I, 116, 22, et en détresse, I, 118, 8. Les poètes, en même temps qu'ils célèbrent cette œuvre, nous apprennent que les Açvins ont « traversé la montagne en vainqueurs », X, 39, 13 ; VI, 62, 7. C'est ainsi qu'Indra a fait couler les eaux en fendant la montagne. La vache stérile que les Açvins ont remplie à la prière de Çayu est aussi directement comparée aux eaux, VII, 68, 8. Elle était attachée, littéralement « adhérente », *vishaktâ*, I, 117, 20, peut-être à cette peau, à cette enveloppe dont les *R*ibhus ont aussi fait sortir une vache mythique qu'ils ont réunie à son veau. En un mot la nourrice de Çayu est évidemment la

1. M. Roth et M. Grassmann, suivant l'interprétation du Nirukta, font de ce mot un adverbe en *trâ* signifiant « sur la couche ». Mais il n'y a pas d'exemples du mot *çayu* dans le sens de « couche », et il y en a de l'emploi de la racine *trâ* à la fin d'un composé (*an-agni-trâ*, I, 189, 3 et *puru-trâ*, VIII, 8, 22.

2. *Kriça*, voir plus haut, p. 450.

3. Cf. I, 112, 3, cité plus haut, p. 444.

mère céleste, aurore ou nuée, du veau nourrisson de deux mères auquel est pareillement appliqué le mot *çayu*, et, qui, comme nous l'avons dit, n'est autre qu'Agni. C'est la mère céleste qui tour à tour retient et livre son lait[1], et qui ne le livre que grâce à l'intervention des Açvins.

La faveur que les Açvins font à Triçoka, à Çara, à Gotama, ne diffère pas essentiellement de celle qu'ils font à Çayu. Gotama nous est déjà connu comme un favori d'Indra[2], et il est secouru par les Maruts à peu près dans les mêmes conditions et de la même manière que par les Açvins. Ceux-ci, comme les Maruts, I, 85, 11, cf. 88, 4 et 5, renversent l'outre, évidemment l'outre céleste, et font couler les eaux pour Gotama altéré, I, 116, 9, qui les a invoqués ainsi qu'Atri I, 183, 5. Le nom de Çara figure dans une *dânastuti*, VIII, 59, 13 et 14, comme celui d'un riche sacrifiant. Mais ce nom, dont les sens sont « roseau » et « flèche », a pu désigner primitivement l'arme céleste à laquelle le Soma est souvent identifié[3]. Quoi qu'il en soit, nous lisons au vers I, 116, 22, qu'en faveur de Çara *A*rcatka (fils de *R*icatka), les Açvins ont tiré l'eau du fond d'un puits, pour la lui donner à boire, et il n'est guère douteux que cette eau et ce puits soient une eau et un puits célestes. Avec Triçoka, nous revenons au mythe de la vache, ou plutôt des vaches[4]. En effet, ce protégé des Açvins a, par leur faveur, « fait sortir les vaches », I, 112, 12. Nous savons déjà[5] qu'Indra lui a rendu le même service : il a, pour Triçoka, fendu la vaste montagne, afin que les vaches en sortent, VIII, 45, 30. On reconnaît la formule ordinaire de la conquête des vaches. Quant au nom de *triçoka*, comme nous l'avons remarqué déjà, nul n'a pu mieux convenir à désigner primitivement Agni ou Soma.

De la vache mauvaise laitière à la femme de l'eunuque la transition est facile. Dans le mythe précédent, le personnage favorisé par les Açvins était le nourrisson de la vache. Dans celui-ci, c'est la femme que les Açvins exaucent en lui

1. Voir plus haut, p. 71 et suivantes.
2. Voir plus haut, p. 303.
3. Cf. au nom de Çara celui de Çaryâta. (Plus haut, p. 449 et note 6.)
4. Cf. encore le nom de P*r*içnigu « qui a pour vache P*r*içni » (cf. VII, 18, 10), c'est-à-dire qui jouit du lait de la vache céleste, désignant un protégé des Açvins, I, 112, 7.
5. Voir plus haut, p. 304.

donnant un fils. Mais les héros des deux mythes sont originairement identiques.

La femme dont il s'agit est désignée par le mot *vadhrimatî* signifiant «qui a un impuissant» et une telle appellation, désignant celle qui n'enfante que grâce à une intervention divine, doit évidemment être interprétée « qui a un mari impuissant». L'impuissant n'est autre que le démon. L'épithète *vadhri* est appliquée aux démons qui combattent Indra, I, 33, 6, et particulièrement à Vṛitra, I, 32, 7. Or nous savons que les épouses du démon sont les aurores pendant la nuit ou les eaux pendant la sécheresse. Elles ne donnent plus alors leur lait, la lumière ou la pluie, et n'enfantent plus Agni sous forme de soleil ou d'éclair. C'est que leur mari, le démon, est impuissant. Mais viennent les Açvins, elles redeviendront fécondes. C'est ainsi que ces dieux déposent un fœtus dans des femelles, I, 157, 5, qui paraissent être les vaches célestes, cf. VI, 72, 4. De même ils donnent à la femme de l'impuissant un fils, et le nom de *hiranya-hasta* qui désigne ce fils, I, 116, 13; 117, 24, n'est pas moins caractéristique que celui de sa mère. C'est en effet une épithète du soleil « aux mains d'or », attribuée à Savitṛi au vers I, 35, 10. A cette appellation, il faut joindre celle de *çyâva* « noir », X, 65, 12, qui rappelle la forme nocturne du soleil, cf. I, 115, 5. L'enfant, noir avant de venir au monde, a ensuite des mains, c'est-à-dire des rayons d'or. Le soleil n'est pourtant qu'une de ses formes. Au moins semble-t-il permis de chercher une allusion au triple Agni dans un passage où la naissance du « noir » est d'ailleurs présentée comme une résurrection : I, 117, 24. « Vous avez, ô Açvins, ô héros, donné à la femme de l'eunuque un fils aux mains d'or ; vous avez, ô dieux bienfaisants, relevé pour le faire vivre le noir fendu en trois. »

La réunion si fréquente des attributs de la parole sacrée et de ceux de l'aurore ou de la nuée dans un seul personnage mythique explique l'appel adressé aux Açvins par la femme de l'impuissant, I, 116, 13 ; VI, 62, 7 ; X, 39, 7. Je n'insisterais pas sur un trait qui peut paraître sans importance si l'idée de la parole sacrée ne me paraissait suggérée en même temps par un mot qui, dans deux de ces passages, semble désigner encore le même personnage, ou en tout cas un personnage analogue.

Ce mot est *puramdhi*, et, quelle qu'en soit l'étymologie

véritable[1] et la signification primitive[2], il a été rapproché par les poètes védiques du mot *dhî* « pensée, prière » avec une insistance digne de remarque : II, 38, 10 ; IV, 50, 11 ; VIII, 34, 6 ; 58, 1 ; 81, 15 ; X, 39, 2 ; 65, 13 et 4. L'équivalence des deux mots dans la formule du vers IV, 50, 11 « favorisez les *dhî*, éveillez les *puramdhi* », adressée à Indra et B*r*ihaspati, est démontrée par la substition du second mot au premier dans le vers VII, 67, 5 aux Açvins « favorisez les *puramdhi* ». L'idée d'« éveiller », cf. I, 158, 2, ou d'exciter, I, 123, 6 ; X, 39, 2, est elle-même assez caractéristique, surtout dans ce passage rappelant tant d'autres formules de l'union des dieux avec les prières : I, 134, 3. « Eveille (ô Vâyu) la *puramdhi*, comme un amant une femme endormie. » Il s'agit sans doute aussi de la prière dans les passages où la *puramdhi* est donnée pour compagne à Agni, II, 1, 3, ou à Soma, IX, 72, 4 et 110, 3, dans ceux où il est dit que Soma la met en mouvement, X, 112, 5, ou l'engendre en fortifiant « la voix », IX, 97, 36, que par elle les dieux sont accrus, III, 62, 11, cf. VII, 32, 20, ou gagnés, VIII, 58, 1, (cf. la *puramdhi* des *R*ibhus, IV, 34, 2).

La *puramdhi* a d'ailleurs deux formes, désignées au vers IX, 90, 4 par le duel *puram-dhî*, et qui sont, selon toute vraisemblance, sa forme terrestre et sa forme céleste. L'existence de la seconde, déjà suggérée par les passages où la *puramdhi* est considérée comme un don des dieux, I, 5, 3;

1. M. Roth rapporte le second élément à la racine *dhî*, qui a donné le mot *dhî* « prière » (cf. *âdhî* « souci », en regard de *âdhî*) et fait du premier un adverbe équivalent à *purah*, *purâ*. M. Grassmann préfère la racine *dhâ* et voit dans *puram* l'accusatif d'un mot *pur* « abondance ». L'existence de ce dernier ne me paraît pas prouvée par le vers V, 66, 4. D'un autre côté, le seul composé dont le premier élément puisse être comparé à *puram* dans *puramdhi* est le classique *puram-dhri* ou *puram-dhrî* « femme mariée d'un certain âge, matrone respectable », dont l'étroite parenté avec notre mot, indiquée dans le dictionnaire de Pétersbourg, impliquerait, à ce qu'il semble, pour le dernier élément de celui-ci, une racine *dhâ* à peu près synonyme de *dhri*, plutôt qu'une racine *dhî*.

2. M. Roth adopte celle de « sagesse », d'où, par le passage au sens concret, « sage » ; M. Grassmann celles de « riche » (contenant, ou donnant l'abondance), de « richesse », etc. La première interprétation a l'avantage d'être plus aisément conciliable avec le sens du classique *puram-dhri*, et elle n'est pas inconciliable avec une étymologie qui emprunterait à celle de M. Grassmann la racine *dhâ* et à celle de M. Roth l'adverbe *puram*. Le composé aurait signifié originairement quelque chose comme « prévoyance » ; car, en dépit de son accentuation sur la première syllabe de *puram*, il ne paraît pas avoir eu le sens possessif, et les rares exemples où l'on peut être tenté d'en faire un adjectif s'expliqueraient, en tout cas, par le passage du sens abstrait au sens concret.

IV, 22, 10; V, 35, 8 ; VIII, 34, 6 ; 81, 15, est confirmée par ceux où elle figure dans des énumérations de dieux, II, 31, 4 ; 38, 10 ; V, 42, 5; VI, 21, 9 ; 49, 14; VII, 35, 2 ; 36, 8 ; 39, 4; X, 64, 7 ; 65, 13 et 14 ; 85, 36, apparemment comme l'une des femmes divines, des *gnâ*, dont la mention expresse se rencontre aux vers II, 31, 4 et 38, 10. On peut la comparer à Sarasvatî, qu'elle accompagne au vers X, 65, 13, ainsi que les prières désignées par le mot *dhî* [1]. Ainsi personnifiée, elle reçoit des sacrifices, VII, 9, 6, cf. VII, 39, 4, et est priée de venir sur son char pour distribuer des richesses à ceux qui l'invoquent, IX, 93, 4. Au vers V, 41, 6, les Pura*m*dhis semblent, à la fois, identifiées aux épouses des dieux et regardées comme les inspiratrices de la prière. L'attribution du nom de *puramdhi* à l'aurore, III, 61, 1, pourrait s'expliquer par la confusion fréquente des formes de la femelle mythique, sans l'hypothèse d'une signification adjective qui ne paraît pas non plus suffisamment démontrée par les vers IV, 26, 7 ; 27, 2 et 3. Dans ces derniers, notre mot peut désigner, parallèlement au faucon qui ravit le Soma, la femelle céleste qui échappe aux gardiens avares.

J'en viens enfin aux passages qui ont motivé cette digression, et où le mot *puramdhi* désigne un personnage identique, ou tout au moins assimilé à la femme de l'impuissant : I, 116, 13. « Pura*m*dhi vous a invoqués... vous avez écouté comme un ordre l'appel de la femme de l'impuissant. O Açvins, vous lui avez donné celui qui a des mains d'or. » — X, 39, 7. « ... Vous êtes venus à l'appel de la femme de l'impuissant; vous avez procuré un heureux enfantement à Pura*m*dhi. » D'après ce qui précède, il me semble permis de voir dans cette identification, ou dans cette assimilation, une trace de la confusion de la *vadhrimatî* avec la parole sacrée.

Nous avons d'ailleurs à signaler encore d'autres emplois du mot *puramdhi* dans la légende des Açvins [2]. Le vers I, 117, 19, où il désigne, sans détermination précise, un per-

1. Je ne vois pas de raison pour rapporter, dans plusieurs de ces énumérations, à tel ou tel autre personnage divin, comme une simple épithète, un nom qu'on est obligé de considérer comme celui d'un personnage distinct dans quelques-unes au moins d'entre elles, V, 42, 5 ; VII, 35, 2 ; 39, 4. Au vers II, 38, 10, Dhî semble même aussi personnifiée à côté de Pura*m*dhi.

2. On sait déjà qu'ils sont priés de favoriser les Pura*m*dhis, VII, 67, 5, cf. I, 158, 2 ; X, 39, 2. On pourrait expliquer par une assimilation de Pura*m*dhi à Sûryâ (voir p. 492), le rapprochement de Pûshan et de Pura*m*dhi, X, 64, 7, invoquant ensemble les Açvins, I, 181, 9, cf. II, 31, 4.

sonnage qui les a invoqués, peut s'expliquer par le mythe déjà étudié. Mais nous lisons ailleurs que les Açvins donnent Puraṁdhi, I, 180, 6, et qu'ils la donnent à Kakshîvat, I, 116, 7. Or, d'une part, le nom de Puraṁdhi est attribué à une femme qui porte dans son sein des héros, et qui est un don d'Agni, X, 80, 1, et de l'autre, Kakshîvat paraît être un des personnages *mariés* par les Açvins, d'où je conclus que c'est comme épouse que Puraṁdhi lui est donnée [1]. Mais nous devons une étude particulière au fiancé lui-même.

Kakshîvat est le nom d'un ancien prêtre, désigné aussi par les mots *auçija*, I, 18, 1, cf, I, 112, 11 [2] et *pajriya*. Le premier est un patronymique, « fils d'Uçij [3] », qui paraît désigner aux vers IV, 21, 6 et 7, le taureau caché, cf. *ibid.* 8, et au vers VI, 4, 6, l'oiseau céleste, c'est-à-dire dans l'un et l'autre cas une forme d'Agni ou de Soma [4]. Le second mot est dérivé d'un primitif *pajra*, dont le sens étymologique est vraisemblablement « brillant » (cf. *pâjas*). Le féminin *pajrâ* est appliqué à la compagne des Maruts, Rodasî, I, 167, 6, qui n'est qu'une forme particulière de la femelle céleste. On comprend que Soma, en tant qu'issu de cette femelle, soit appelé *pajrâyâ garbhaḥ*, IX, 82, 4. Le mot *pajriya*, si c'est un métronymique, désignerait donc Soma comme le mot *auçija*. Le simple *pajra* lui-même, au masculin, est appliqué, peut-être comme une simple épithète, au cheval que les Açvins [5] attellent pour Bhujyu, I, 158, 3, et dans lequel nous reconnaîtrons [6] Soma, cf. VIII, 52, 12. Il est devenu le nom d'une famille de prêtres, et désigne au pluriel la famille entière, I, 117, 10; 122, 8 ; 126, 5, et au singulier sans doute tel ou tel de ses membres, I, 122, 7 [7]. Le pluriel du mot *pajra* est, au vers I, 126, 4, accompagné du pluriel du nom de Kakshîvat, et suit au vers I, 51, 14 une mention de Kakshîvat au sin-

1. Il est vrai qu'aux vers I, 116, 7; 180, 6, les verbes exprimant l'idée du don (*rad* et *upa-srij*) suggèrent plutôt l'idée d'un torrent répandu; mais il n'y aurait là rien que de conforme à la conception mythique d'une épouse céleste représentant la lumière ou la pluie.

2. Le personnage désigné par le nom d'Auçija, qui invoque les Açvins au vers I, 119, 9, est sans doute encore Kakshîvat.

3. Voir I, p. 57.

4. Cf. I, p. 58.

5. Les Açvins sont eux-mêmes comparés à deux *pajra* dans l'hymne obscur X, 106, au vers 7.

6. III, p. 14.

7. L'un d'eux serait *pajra sâman*, VIII, 4, 17; 6, 47. Au vers I, 190, 5, les Pajras semblent considérés comme des ennemis. L'épithète *pajra-hoshin*, VI, 59, 4, appliquée à Indra et Agni, signifie peut-être « honoré par les Pajras ».

gulier (vers 13). On peut conclure de là que Kakshîvat est considéré lui-même comme un ancêtre des Pajras. Nous venons de voir du reste que, sous le nom de *pajriya*, il peut représenter Soma, comme Pajra lui-même.

D'ailleurs, sous le nom même de Kakshîvat, qui rappelle l'expression *kakshyo madah* V, 44, 11, désignant vraisemblablement Soma, notre héros figure, dans un vers à la vérité assez obscur, X, 61, 16, parallèlement à Agni, peut-être comme représentant Soma. Sans doute il passe pour un *r*ishi comme la plupart des formes de Soma et d'Agni, mais pour un *r*ishi très ancien[1], ainsi que le prouve ce vers où un poète s'identifie successivement à différents ancêtres de la race humaine, en même temps qu'au soleil : IV, 26, 1. « J'ai été Manu et Sûrya, je suis le *r*ishi, le prêtre Kakshîvat... Je suis le sage Uçanâ, regardez-moi. »

Kakshîvat, soit sous ce nom, soit sous ceux de Pajriya ou d'Auçija, est un protégé d'Indra, X, 25, 10, mais surtout des Açvins, I, 119, 9 ; 120, 5, cité au vers VIII, 9, 10 parmi plusieurs autres favoris de ces dieux, et pour lequel ils semblent, d'après les vers I, 116, 7 et 117, 6 rapprochés, avoir fait couler cent cruches de liqueur du sabot du cheval mâle.

Sous le nom d'Auçija, suivi de celui de Kakshîvat, il reçoit la qualification de « marchand dont la renommée s'étend au loin », I, 112, 11. Le poète ajoute que, grâce aux Açvins, l'urne, évidemment l'urne céleste, a répandu pour lui sa liqueur. Il ne faudrait pas croire que la qualité de marchand enlève à notre héros son caractère mythique : dans l'Atharva-Veda, III, 15, 1, elle est attribuée à Indra lui-même. Ici elle fait sans doute allusion au long voyage accompli par Soma-Kakshîvat sous la forme du soleil. C'est du moins l'idée que suggère l'épithète *vanku* « qui caracole », appliquée au marchand mythique dans un autre passage, V, 45, 6, où il « acquiert » également les eaux : cette épithète suggère en effet l'idée d'un cheval, et nécessairement ici d'un cheval céleste.

C'est à ce Kakshîvat que les Açvins ont donné Pura*m*dhi. J'ai dit qu'ils semblaient la lui donner pour épouse puisqu'il est un des protégés qu'ils *marient*. Il ne peut y avoir de doute au moins sur le sens du vers I, 51, 13, d'après lequel

1. Dans la *dânastuti* des vers I, 126, 2 et 3, il peut être question d'un membre de la famille des Kakshîvats ou Pajras, et non de l'ancêtre lui-même.

Indra, substitué aux Açvins, lui donne la « jeune [1] » Vricayâ. Enfin, s'ils rajeunissent ce personnage, vieux de cent ans, cf. IX, 74, 8, ou, selon l'expression du vers X, 143, 1, s'ils le remettent à neuf comme un char, c'est toujours en vue de son mariage. On va voir en effet le mythe du rajeunissement et celui du mariage étroitement unis dans l'histoire de Cyavâna.

Le sens étymologique du nom de Cyavâna est parfaitement clair. Ce mot n'est autre chose qu'un participe présent moyen de la racine *cyu* signifiant « qui s'ébranle, qui se met en mouvement », et parfaitement approprié, comme le prouve le vers X, 124, 4, à la désignation d'Agni ou de Soma, quand ils se manifestent après être restés longtemps cachés [2]. Il est devenu le nom d'un protégé des Açvins, V, 75, 5, que ces dieux rajeunissent, I, 118, 6, qu'ils délivrent de la vieillesse, VII, 71, 5, auquel ils donnent, alors qu'il est devenu vieux, une beauté qui durera toujours, VII, 68, 6. L'idée du rajeunissement se confond avec celle de l' « ébranlement », déjà suggérée par le nom même, dans les passages suivants : X, 39, 4. « Vous avez rajeuni Cyavâna, comme on remet à neuf un vieux char, pour le faire marcher [3]. » — X, 59, 1. « Sa vie s'est prolongée et renouvelée.... ensuite Cyavâna accomplit sa tâche. » L'abandon dans lequel Cyavâna languissait quand il a été rajeuni par les Açvins, I, 116, 10, était peut-être l'abandon du Père : ce trait le rapprocherait de Bhujyu [4].

Un autre détail du mythe est plus significatif encore. Nous lisons aux vers I, 116, 10 et V, 74, 5, que les Açvins ont dépouillé Cyavâna vieilli de son enveloppe comme d'un vêtement. Cette enveloppe, *vavri*, ne doit pas différer de celle qu'abandonnent Soma, IX, 69, 9 ; 71, 2, et Agni, X, 4, 4, c'est-à-dire de l'enveloppe « suprême », IV, 42, 1, appelée aussi la « peau du dormeur » [5].

Enfin Cyavâna ainsi rajeuni [6] par les Açvins devient, tou-

1. Ou plus exactement la « petite » *arbhâm*, l'aurore « naissante », par exemple.
2. Il exprime au vers VI, 62, 7 l'apparition des Açvins eux-mêmes.
3. Cf. ci-dessus (même page), la même expression appliquée au rajeunissement de Kakshîvat.
4. Voir III, p. 16.
5. Voir plus haut, p. 79.
6. Du rajeunissement de Cyavâna, on peut rapprocher la résurrection de Subandhu, X, 59, 8 ; 60, 10, et avec d'autant plus de raison que les Rishis paraissent avoir fait ce rapprochement eux-mêmes, cf X, 59, 1 et 8 ; 61, 2 et 26.

jours par leur faveur, l'époux des jeunes filles, I, 116, 10; il inspire l'amour à sa fiancée, V, 74, 5. L'épouse de Soma-Cyavâna ne diffère vraisemblablement pas beaucoup de Sûryâ, la fille du soleil[1], si même ce dernier nom n'est pas intentionnellement rapproché de celui de Cyavâna au vers I, 117, 13: « Vous avez, ô Açvins, rajeuni par votre puissance Cyavâna vieillissant; la fille du soleil, dans tout son éclat, ô Nâsatyas, a choisi votre char. »

On ne s'étonnera pas qu'un personnage représentant Soma soit devenu, comme tant d'autres personnifications du même dieu, un sacrificateur, que les vers X, 61, 2 — 3 nous montrent construisant un autel et préparant un Soma qui paraît assimilé d'ailleurs à la lumière du soleil[2].

De Kakshîvat et de Cyavâna, il faut rapprocher Kali. Le mot *kali* est employé au pluriel au vers VIII, 55, 15, et paraît y désigner une famille de prêtres dont le Kali protégé des Açvins serait probablement l'ancêtre. Le caractère mythique de ce personnage, lors même qu'il ne serait pas confirmé par un vers de l'Atharva-Veda, X, 10, 13, où son nom, employé de nouveau au pluriel, figure parallèlement à celui des Gandharvas, serait suffisamment indiqué par sa ressemblance avec ceux qui ont été précédemment étudiés. Nous lisons en effet au vers X, 39, 8 que les Açvins ont rendu la jeunesse au prêtre Kali vieilli, et nous voyons par le vers I, 112, 15, qu'il a trouvé une épouse dont on ne nous dit d'ailleurs pas le nom.

Les mythes ordinairement connexes du rajeunissement et du mariage se rencontrent encore, soit réunis, soit séparés,

En tout cas, et bien que les hymnes X, 59 et 60, ainsi que les deux précédents (où Subandhu n'est pas nommé), semblent contenir des incantations vraiment destinées à ressusciter (ou à guérir? cf. X, 59, 9) des êtres réels, Subandhu n'est que le prototype mythique des personnages ressuscités (ou guéris), et non le sujet même sur lequel opéreraient les auteurs des hymnes en question. Son nom, dont le sens doit sans doute être complété comme dans la formule des vers III, 1, 3 et VI, 58, 4, appliquée à Agni et à Pûshan, « apparenté au ciel et à la terre », cf. X, 59, 8; 60, 7, est, au vers I, 162, 7, une épithète du cheval du sacrifice. Subandhu est chanté « par les eaux », X, 61, 26, comme pourrait l'être une forme quelconque d'Apâm Napât, et la formule du vers X, 60, 7, qui l'invite à « sortir », rappelle celle qu'Indra adresse au Soma caché, X, 124, 6. Le père et la mère dont il est question dans le même vers doivent être le Ciel et la Terre.

1. Voir plus bas, p. 487. Le titre de mari des « jeunes filles », donné à Cyavâna, pourrait même s'entendre en ce sens qu'il est, comme Soma, époux de Sûrya, le premier époux de toutes les fiancées mortelles dont Sûryâ est le prototype divin.

2. Voir I, p. 203.

dans la légende de divers personnages mieux caractérisés par d'autres traits, et que nous avons dû pour cette raison ranger sous d'autres chefs. Ainsi Dîrghatamas [1] vieilli, et « dans le dixième âge », est devenu le « cocher des eaux », I, 158, 6 ; cette, formule suggère l'idée du rajeunissement dans sa première partie, et équivaut à peu près dans la seconde au mythe du mariage avec les jeunes filles. La vie de Vandana [2] a été prolongée, et, disjoint en quelque sorte par la vieillesse, il a été, comme un char, remis en mouvement par les Açvins, I, 119, 6. Atri [3] était « vieilli conformément à l'ordre (du monde) » ; les Açvins l'ont fait courir à son but comme un cheval, X, 143, 1 ; ils l'ont dénoué comme un nœud serré, *ibid.*, 2 : cette dernière expression n'est peut-être qu'une autre formule de la « sortie de l'enveloppe ». Atri, comme on l'a vu, reçoit alors l'épithète *yavishtha* « le plus jeune », exclusivement consacrée à Agni. Le vers I, 180, 5 fait mention de la vieillesse de Bhujyu [4] sans parler il est vrai de son rajeunissement. Enfin, il semble naturel de rapporter au mythe du mariage cette formule concernant Ka*n*va : I, 117, 8. « Vous avez donné la brillante au noir. » Il faut encore signaler dans le même ordre d'idées la comparaison de *R*ijrâçva à un amant, I, 117, 18 [5].

Le « rajeunissement » des personnages mythiques exprime la même idée que leur « naissance ». On peut donc rapprocher des personnages que les Açvins rajeunissent pour les marier le « petit [6] » Vimada, I, 116, 1, auquel ils amènent également une épouse. Le nom de Vimada est celui d'une famille de prêtres et est employé au pluriel en ce sens, X, 23, 6. Au vers X, 20, 10, il paraît désigner un personnage réel, actuel, membre de cette famille [7], tandis que le vers X, 23, 7 « Que les liens d'amitié ne soient pas rompus entre nous, entre toi Indra et le *r*ishi Vimada » fait sans doute allusion à

1. Plus haut, p. 465.
2. Voir III, p. 17.
3. Plus haut, p. 467.
4. Voir III, p. 10.
5. Voir III, p. 5. Cf. encore une allusion aux mariages accomplis par l'intermédiaire des Açvins, dans un passage plein de formules mythiques, X, 40, 10.
6. *Arbhaga*, cf. *arbhaka* et, plus haut, l'épithète *arbhâ* donnée à l'épouse de Kakshîvat.
7. Je n'entre pas dans l'examen de la formule *vi vo made*, refrain des hymnes X, 21 et 25 et des vers X, 24, 1-3, où l'on croit retrouver les deux parties du nom de Vimada séparées par une tmèse.

l'ancêtre de la race, qui peut être, comme tant d'autres, un représentant d'Agni ou de Soma. C'est à celui-ci sans doute qu'Indra a apporté la richesse « avec le dormeur », c'est-à-dire avec Agni ou Soma lui-même [1], en ébranlant la montagne, de même qu'il a ouvert l'étable pour les A*n*giras et pour Atri, I, 51, 3. Mais Vimada est avant tout un protégé des Açvins, VIII, 9, 15, qui sur sa prière ont *baratté* le ciel et la terre, X, 24, 4, sans doute pour en tirer « le beurre », ou le feu céleste. Les mêmes dieux lui ont amené sur leur char une épouse, I, 116, 1, ou des épouses, I, 112, 19. Dans le dernier passage, le rapprochement des « rouges » également données par les Açvins donne à penser que les épouses en question sont des épouses mythiques, vraisemblablement les aurores, et qu'elles ne diffèrent pas de la richesse apportée à Vimada par Indra. Au vers X, 65, 12, l'épouse amenée par les Açvins est désignée par le nom obscur de Kamadyû, et au vers X, 39, 7 par l'épithète *çundhyû* « brillante »; aux vers I, 117, 20 et X, 39, 7, elle est appelée la femme de Purumitra.

Le dernier nom peut, à première vue, paraître embarrassant pour l'interprétation mythologique. Si l'épouse donnée à Vimada est l'aurore, l'époux qui la possédait auparavant ne doit-il pas être le démon qui la retenait ? Or on ne s'expliquerait pas qu'un démon reçût le nom de *purumitra* « l'ami d'un grand nombre ». La difficulté peut toutefois être levée si l'on songe au caractère équivoque de certains personnages conçus comme les gardiens de la femelle, aussi bien que du feu et du Soma céleste, et particulièrement à celui du Gandharva qui, sous le nom de Viçvâvasu « possédant ou donnant tous les biens », est considéré, dans l'hymne nuptial X, 85, comme le premier époux de toutes les femmes (vers 21-22). Il se pourrait aussi que le premier époux de la fiancée de Vimada ne fût autre que son père [2]. Nous verrons, en effet, que le père de Sûryâ, Savit*r*i, qui la donne par l'intermédiaire des Açvins, est, sous le nom de Tvash*tr*i, le mari de sa fille.

Dans les mythes dont il a été question précédemment, c'est dans l'intérêt du fiancé que les Açvins se faisaient entremetteurs de mariage. Dans l'histoire de Ghoshâ, c'est, au contraire, la fiancée qui est la protégée des Açvins. Ghoshâ

1. Voir plus haut, p. 79.
2. Cette explication diffère à peine de la précédente, le Gandharva étant lui-même une des formes du personnage mythique du Père. (Voir III, p. 64.)

est une fille qui avait vieilli dans la demeure de son père et à laquelle les Açvins ont donné un époux, I, 117, 7. C'est elle qui invoque le couple divin, X, 40, 5, cf. I, 122, 5, et qui paraît assimilée à un *r*ishi, à tel point que l'Anukrama*n*î lui attribue les hymnes X, 39 et 40. Je ne puis, du reste, prendre au sérieux cette attribution. Il est vrai que deux vers de ces hymnes, X, 39, 6 et X, 40, 5, sont mis, le second dans la bouche de Ghoshâ qui y prend le titre de fille de roi, le premier dans celui d'un personnage féminin que la mention de la vieille fille, au vers 3 du même hymne, permet d'identifier à Ghoshâ. Mais, si l'on remarque que les poètes védiques se comparent à de vieilles filles dans l'attente du dieu qu'ils invoquent, II, 17, 7, quand ils croient être dédaignés par lui, cf. VIII, 21, 15, on ne s'étonnera pas que l'auteur d'un hymne aux Açvins, venant à mentionner parmi les autres mythes qui composent leur légende celui de Ghoshâ, la vieille fille, la mette en scène et la fasse parler à sa place. On s'en étonnera moins encore après avoir remarqué que Ghoshâ, dont le nom vient de la racine *ghush* « proclamer, célébrer », n'est sans doute autre à l'origine que la prière elle-même. Nous savons que les prières sont considérées comme les épouses du dieu qui les exauce[1]. La prière que le dieu dédaigne est une fille qui vieillit dans la demeure de son père, le poète ou le sacrifiant. Grâce à l'intervention des Açvins, l'union s'accomplit enfin. Il va sans dire que le mythe peut symboliser en même temps l'union de la femelle céleste, prototype de la prière, longtemps cachée dans la demeure du Père, et unie enfin à une forme quelconque d'Agni ou de Soma.

Mentionnons encore pour mémoire deux autres protégées des Açvins, dont nous ne pouvons savoir si ces dieux leur donnent un fils, comme à la femme de l'impuissant, ou s'ils leur donnent un époux, comme à Ghoshâ. Leurs noms sont Jahnâvî[2] et Subharâ. Il est dit de la première qu'elle donne aux Açvins leur part (du sacrifice) trois fois le jour, I, 116, 19, et que son amitié avec eux est ancienne, III, 58, 6. Quant à Subharâ[3], dont le nom paraît signifier « qui a, qui offre,

1. Voir plus haut, p. 268.

2. M. Roth et M. Grassmann, d'après Sâya*n*a, interprètent ce mot comme désignant la race de Jahnu. Mais je ne connais pas d'autre exemple dans le *R*ig-Veda de la désignation d'une race par le féminin d'un patronymique.

3. Le nom de *Sobhari* ou *Sobhari*, qui est celui d'un protégé des Açvins, VIII, 5, 26; 22, 15, chef de la race des Sobharis, désignés, tantôt par le pluriel, tantôt par le singulier du même nom, dans des hymnes aux Açvins,

un bel hymne de louange », elle reçoit, en qualité de protégée des Açvins, l'épithète *ritastubh* « qui loue selon la loi », I, 112, 20.

Il est temps enfin d'aborder l'étude du mariage mythique par excellence, de la légende où le fiancé est nommé par son vrai nom, et qui confirme ainsi toutes les interprétations précédentes. Je veux parler de l'union de Soma avec Sûryâ.

Les Açvins ont été eux-mêmes considérés comme les époux de Sûryâ, IV, 43, 6, cf. I, 119, 5; mais dans l'hymne X, 85, ils sont seulement les paranymphes[1] (vers 8 ; 14 et 15) qui conduisent Sûryâ dans la demeure de son époux (vers 10, 12, cf. A. V., XIV, 1, 10) Soma (vers 9), qui dirigent son cortège nuptial, cf. I, 184, 3 [2]. Cet hymne d'ailleurs ne renferme pas seulement la description du mariage mythique de Sûryâ : il fait de ce mariage le prototype des mariages réels où les amis du fiancé remplacent les Açvins (23, cf. A. V., XIV, 1, 55 et R. V., VI, 63, 6), qui sont néanmoins priés de prêter leur concours à la cérémonie (26), la fiancée réelle tenant la place de Sûryâ elle-même (cf. 34 et 35 ; A. V., VI, 82, 2 ; XIV, 1, 53 ; 55 ; 2, 1 ; 32), à tel point qu'elle passe pour avoir appartenu à Soma (vers 40 et 41, cf. X, 109, 2 et 5), avant d'être à son époux mortel [3].

Qu'est-ce que Sûryâ? M. Grassmann en fait, après M. Roth, une personnification féminine du soleil. Son mariage avec Soma devient ainsi une union du soleil et de la lune. Il me faudrait oublier tout ce que je crois comprendre de la mythologie védique pour admettre une telle interprétation. A la vérité, l'un des très rares passages du *R*ig-Veda où Soma semble déjà identifié à la lune [4] se rencontre dans l'hymne X, 85 (vers 2 et 5), et le même hymne renferme deux vers (18 et 19) consacrés au couple, d'ailleurs si rarement célébré par les *R*ishis [5], de la lune et du soleil. Mais ce couple est là, comme partout ailleurs, un couple de mâles, et dans le passage où Soma semble identifié à la lune [6], il est en outre ques-

VIII, 22, 2, aux Maruts, VIII, 20, 2; 8 et 19, à Agni, VIII, 19, 2 et 32; 92, 14, serait-il un métronymique irrégulier de *subhard* ?

1. Désignés par le mot *vara*, qui signifie aussi « prétendant, fiancé ».

2. C'est sans doute aussi Sûryâ qui est désignée, au vers 2 de l'hymne I, 34, aux Açvins, par le nom de « bien-aimée de Soma ».

3. Sur les autres époux divins de la fiancée, voir plus bas, p. 493.

4. Cf. I, p. 158.

5. Voir I, p. 157.

6. Il est possible, d'ailleurs, que ce morceau ait été primitivement distinct

tion de sa nature mystérieuse en des termes qui paraissent écarter toute intepréťation exclusive du personnage (vers 3 et 4, cf. particulièrement 3 et 16). Si Soma a fini par devenir la lune, nous savons qu'il a eu d'abord trois formes, au nombre desquelles se trouvait, non la lune, mais le soleil, et la comparaison de tous les passages contenant des allusions au mariage de Sûryâ, sans en excepter la description détaillée de l'hymne X, 85 lui-même, prouvera, je l'espère, que ce n'était pas, au moins primitivement, le Soma-lune qu'elle prenait pour époux.

Tout d'abord Sûryâ n'est pas le soleil femelle, mais la fille du soleil[1] », *sûryasya duhitâ*. On ne peut douter en effet que le personnage ainsi désigné soit le même que Sûryâ. Il suffit pour s'en assurer de comparer les formules où la fille du soleil est représentée montant sur le char des Açvins, I, 116, 17 ; 118, 5; VI, 63, 5, cf. I, 34, 5, avec celles qui nous montrent Sûryâ montant sur le même char, V, 73, 5, portée par ce char, IV, 44, 1, sur lequel les Açvins montent « pour elle », VIII, 22, 1. On dit encore que la fille du soleil a « choisi » le char des Açvins, I, 117, 13 ; IV, 43, 2, (cf. I, 118, 5, *jushtvî*), et enfin qu'elle a « choisi leur beauté», VII, 69, 4 : or on sait que Sûryâ est quelquefois l'épouse des Açvins eux-mêmes [2].

D'autre part, Sûryâ est, dans l'hymne X, 85, considérée comme la fille de Savitri. C'est Savitri qui la donne à son époux (vers 9 et 13), comme il donne aussi à l'époux mortel la fiancée dont Sûryâ est le prototype mythique (vers 36, cf. 24 et A. V., XIV, 1, 53). Aussi Sûryâ reçoit-elle dans l'Atharva-Veda l'appellation patronymique de Sâvitrî, VI, 82, 2 ; XIV, 2, 30. On verra[3] que Savitri est surtout un dieu solaire, souvent confondu avec l'astre lui-même. Il n'est donc pas étonnant que Sûryâ soit considérée tantôt comme la fille du soleil, tantôt comme la fille de Savitri. Mais c'est au personnage plus complexe, et, si je puis parler ainsi, plus réellement mythique de Savitri, qu'il faut s'arrêter de préférence,

de celui où est raconté le mariage de Sûryâ. L'hymne X, 85 est un hymne composite à la manière des longs hymnes de l'Atharva-Veda; il se retrouve précisément dans ce recueil où il est le premier du livre XIV.

1. C'est ce que M. Grassmann reconnait lui-même à demi dans sa traduction.

2. Elle l'est précisément au vers 6 de l'hymne IV, 43, dont le vers 2 nous montre la fille du soleil « choisissant le char des Açvins ».

3. III, p. 50.

si l'on veut se rendre un compte exact de l'idée que les *R*ishis pouvaient attacher au mythe de Sûryâ.

Savit*r*i, comme on le verra[1], a une sorte de doublure, Tvash*t*r*i*, qui a seule gardé le caractère équivoque, semi-démoniaque, inhérent au personnage du Père dont Savit*r*i ne représente plus que la face bienveillante et proprement divine. Il paraîtra donc naturel de rapprocher le mariage de Sûryâ, fille de Savit*r*i, du mariage de la fille de Tvash*t*r*i*. Ce dernier ne donne pas réellement sa fille. Le commencement du vers X, 17, 1 peut s'entendre en ce sens qu'il l'épouse lui-même [2]. En tout cas Sara*n*yû reste cachée aux mortels, et c'est seulement sa « pareille » qui est livrée à Vivasvat, représentant sans doute le feu du sacrifice [3]. Sûryâ aussi a dû être d'abord cachée, ou en d'autres termes, prisonnière : car la fiancée mortelle, son image, doit être délivrée des liens de Varu*n*a [4], dans lesquels Savit*r*i la retenait enchaînée, X, 85, 24, cf. 25. Ici Savit*r*i semble assumer un instant, et par exception, le rôle ordinairement réservé à Tvash*t*r*i* [5]. Mais nous voyons par les vers X, 85, 13, que c'est lui-même qui a délivré, « lâché » Sûryâ. Les autres dieux, tous les dieux, les *viçve devâh*, les mêmes, sans doute, qui avaient caché la fille de Tvash*t*r*i*, X, 17, 2, ont consenti au mariage de Sûryâ, ont accordé aux Açvins la demande qu'ils venaient faire en qualité de paranymphes, X, 85, 14, cf. A. V., XII, 1, 24. Ces rapprochements montrent bien que la fille de Savit*r*i ne diffère de celle de Tvash*t*r*i* que comme la femelle qui se manifeste dans l'espace visible diffère de la femelle cachée.

Ajoutons que Sûryâ n'est probablement que le nom le plus célèbre de la femelle que nous avons vue désignée dans les hymnes aux Açvins par les noms divers d'*ûrjânî*, de *vâjinî*, de *jenyâ* [6]. L'*ûrjânî* monte sur le char des Açvins comme Sûryâ, I, 119, 2. La « femme » qui monte sur le char des Açvins au vers VIII, 8, 10 est sans doute Sûryâ elle-même : or, les Açvins reçoivent dans le même vers l'épithète *vâjinî-vasû* « qui ont pour richesse la *vâjinî* ». Autre rapprochement non moins significatif : l'épithète *sûryâ-vasû*,

1. III, p. 40.
2. Voir plus haut, p. 109 et 318.
3. Voir p. 98.
4. Cf. III, p. 114 et 162.
5. Tandis qu'au contraire, au vers XIV, 1, 53 de l'Atharva-Veda, Tvash*t*r*i* pare la fiancée.
6. Voir plus haut, p. 444.

VII, 68, 3, en regard de *vâjinî-vasù* et de *jenyâ-vasû* [1]. Les hymnes ne nomment pas toujours la « fiancée » qui accompagne les Açvins, VII, 69, 3, et qui est parfois considérée comme leur propre épouse, X, 39, 11. Mais on voit par le vers 8 de l'hymne VIII, 29, où les principaux dieux védiques sont, sans être nommés, désignés par leurs attributs essentiels, que le propre des Açvins est de voyager, portés par des oiseaux, d'être deux, et d'avoir avec eux un personnage féminin qui, vraisemblablement, est toujours le même sous des noms divers [2].

Or, à la série des épithètes composées dont le dernier terme est *vasu*, il faut joindre *viçpalâ-vasù*, I, 182, 1, dont le premier terme, *viçpalâ* « la reine », doit désigner encore un personnage originairement identique à Sûryâ. Viçpalâ est du reste devenue l'héroïne d'un mythe distinct. C'est une guerrière, et dans le combat qu'elle a livré, I, 112, 10; 116, 15, elle a perdu une jambe que les Açvins ont remplacée par une jambe de fer, cf. I, 117, 11, pour lui permettre de reprendre sa course, I, 116, 15; X, 39, 8. La Viçpalâ privée d'une jambe rappelle la vache boiteuse de la légende des *R*ibhus [3]. C'est toujours la femelle devenue immobile dans le monde invisible, mais qui se remet en marche, c'est-à-dire qui se manifeste, comme Sùryâ elle-même. Celle-ci, d'ailleurs, si elle n'a pas été blessée comme Viçpalâ, figure du moins au vers I, 116, 17, sous le nom de fille du soleil, comme une guerrière « victorieuse ». Ajoutons que l'accident de Viçpalâ lui était arrivé pendant la nuit, I, 116, 15, et que c'est aussi pendant la nuit, c'est-à-dire, avant le lever du jour, à la fin de la nuit, que la fille du soleil a « choisi la beauté des Açvins », VII, 69, 4.

Ce dernier trait, joint au nom même de fille du soleil, suggère assez naturellement l'idée que Sûryâ, et par suite aussi Viçpalâ représentent l'aurore, reine ou maîtresse du monde, VII, 75, 4, et guerrière, I, 92, 1 ; 123, 2 ; VI, 64, 3, comme Viçpalâ, et, comme Sûryâ, séduite par la beauté des Açvins, I, 46, 14. Quant à l'époux de Sûryâ, celui auquel les Açvins la livrent quand ils ne la gardent pas pour eux-mêmes, ce pourrait être le Soma-soleil. Au point où nous en sommes

1. Voir plus haut, p. 444.
2. Ne seraient-ce pas les Açvins que le vers X, 114, 3 représenterait comme deux oiseaux (cf. p. 443), en compagnie d'une jeune femme aux quatre tresses? (Cf. les quatre formes de la parole sacrée, I, 164, 45.)
3. Voir plus haut, p. 411.

arrivés de notre étude de la mythologie védique, nous n'avons plus à nous inquiéter d'un inceste de plus ou de moins[1]. On aurait peut-être là l'explication d'une formule obscure du vers I, 34, 5, adressé aux Açvins : « *La fille* est montée sur votre char *pour le soleil*[2]. »

Cependant c'est surtout dans l'ordre des idées liturgiques que doit s'expliquer l'union de Soma avec Sûryâ. Cette interprétation est naturellement indiquée pour Soma par son nom même. Quand à Sûryâ, elle pouvait très bien, sous la forme de l'aurore, s'unir au breuvage sacré[3]. Mais le personnage, comme presque tous ceux de la mythologie védique, est complexe, et comporte plus d'une explication. Il ne faut pas oublier que l'aurore elle-même est appelée la voix divine des Açvins, VIII, 9, 16, et que plusieurs des personnages femelles figurant dans la légende des Açvins nous ont déjà paru emprunter certains de leurs attributs à la parole sacrée. L'épithète *manâ-vasû*[4] « qui ont pour richesse la prière », attribuée aux Açvins, a été déjà rapprochée de *sûryâ-vasû*, aussi bien que *viçpalâ-vasû* et les autres[5]. Nous avons vu[6] que la parole sacrée, désignée par le mot *vânicî*, est, au vers V, 75, 4, cf. VIII, 26, 19, placée sur le char des Açvins comme Sûryâ elle-même. Enfin on sait aussi déjà[7] que Rodasî, la prière et la compagne des Maruts, est comparée à Sûryâ en même temps qu'à la prière des hommes, I, 167, 3 et 5, et c'est peut-être un rapprochement du même genre entre Sûryâ et la parole humaine[8] qui a donné le couple des « deux prières », *vânî*, au vers I, 119, 5, où figure précisément la compagne des Açvins sous le nom de *jenyâ*[9]. Au vers I, 180,

1. Voir plus haut, p. 428, les incestes de Pûshan, qui remplace Soma comme époux de Sûryâ (ci-dessous, p. 492).

2. Si le texte n'est pas fautif. Il semble impossible de construire *sûre duhitâ* « la fille *du* soleil ».

3. Voir plus haut, p. 43.

4. Cf. *dhiyâ-vasu*. (Gr. *s. v.*)

5. J'aurais dû opposer à ces épithètes celle de *vrishanvasû*, presque exclusivement appliquée aux Açvins (voir Grassmann, *s. v.*), et dont le vrai sens est certainement « qui ont pour richesse le mâle ». Elle résume ceux des mythes des Açvins où « le mâle » est un don qu'ils font à leurs suppliants et particulièrement les mythes du cheval (ci-dessus, p. 451).

6. P. 446.

7. Voir p. 389.

8. Cf. encore, au vers I, 119, 2, le rapprochement de la prière et de la femelle désignée par le mot *ûrjânî*, et, au vers IV, 44, 1, celui de Sûryâ portée par le char des Açvins, et de la vache (la prière) vers laquelle le même char doit se diriger.

9. Voir encore, au vers IV, 43, 7, immédiatement après une mention de

2, celle qui « supplie » les Açvins ne peut être que la prière, et le titre de « sœur » qui lui est donné paraît l'assimiler à la compagne ordinaire de ces dieux, à celle qui « naît », quand leur char est attelé, Vâl. 10, 3[1]. Le couple d'Indra et Agni, dont nous constaterons les ressemblances avec celui des Açvins, a une compagne qui semble correspondre à Sûryâ, et cette compagne est Sarasvatî, VIII, 38, 10, l'une des formes les plus connues de la parole sacrée.

Mais nous n'en sommes pas réduits à des arguments d'analogie. Au vers III, 53, 15, la « fille du soleil » paraît être positivement confondue avec la femelle mugissante « donnée par Jamadagni », cf. 16, qui ne peut être que la parole sacrée [2]. D'après le vers XIV, 1, 55 de l'Atharva-Veda, c'est B*r*ihaspati, c'est le « maître de la prière » qui a paré Sûryâ, comme on pare encore la fiancée pour son époux. Enfin, dans l'hymne X, 85, la description du mariage de Sûryâ est pleine de détails qui éveillent l'idée d'un sacrifice : le char qui la porte est « la pensée « (vers 10 et 12) ; il a pour essieu « le souffle » (12), et pour roues « les deux oreilles »[3] (11) ; les ais en sont des hymnes de louange (8) ; les bœufs qui le traînent sont la r*i*c et le *sâman*[4] (11) ; la toilette de Sûryâ a été faite avec des chants, ou plutôt se compose de chants en mètres divers (6 et 8), et Sûryâ elle-même « chante » (9). Le cortège nuptial traverse le ciel (vers 11, cf. 7 ; 10 et 13) ; mais il n'y a rien là qui contredise les détails précédents. Le sacrifice peut s'accomplir dans le ciel aussi bien que sur la terre. Nous verrons même[5] que le char de Sûryâ peut avoir trois roues, dont l'une correspond au monde invisible. Enfin

Sûryâ (vers 6) « la prière » (*sumati*), qui est « ici » et « là ». (Cf. *ihcha jâtâ* et *ihehamâtarâ*, plus bas, p. 506, et pour l'emploi de la locution *samanâ paprikshe*, le vers I, 103, 1.)

1. Les Açvins ne sont pas nommés dans ce vers; mais l'épithète du char, *tricakra* « à trois roues » (voir plus bas, p. 501), ne permet guère de douter qu'ils soient les deux divinités (*vâm*), auquel le poète s'adresse. Les Açvins d'ailleurs, sont les frères de Yamî (voir plus bas. p. 506), qui peut être rapprochée de Sûryâ.

2. L'idée de la parole sacrée est intimement liée au nom de Jamadagni, comme on le voit par les formules *consacrées* « célébré par Jamadagni », III, 62, 18; VIII, 90, 8 ; IX, 62, 24 ; 65, 25, ou « comme par Jamadagni », VII, 96, 3. Viçpalâ *atharvi*, I, 112, 10, ne serait-elle pas la prière d'Atharvan, comme la « fille du soleil » est celle de Jamadagni?

3. Cf. A. V., XIV, 1, 11. Parce que la parole sacrée « se transmet » par les oreilles.

4. Vers du *R*ig-Veda et du Sâma-Veda.

5. Plus bas, p. 501.

la prière terrestre elle-même ne monte-t-elle pas jusqu'au ciel? On pourrait interpréter en ce sens le vers 20 où Sûryâ est invitée à s'élever dans le monde de l'immortalité. Ce qui semble incontestable, en tout cas, c'est que Sûryâ, dans tout le passage que nous venons d'analyser, représente la prière, sous l'une ou l'autre de ses différentes formes, et il se pourrait bien que la formule « connaître Sûryâ », X, 85, 34, cf. 16 et I, 34, 2, eût signifié à l'origine, non pas « connaître l'hymne de Sûryâ », mais « connaître la parole sacrée »[1].

Les rapports mythiques de Sûryâ avec Soma ne prennent pas toujours la forme d'un mariage. La « fille du soleil », dont nous avons constaté l'identité avec Sûryâ, et qui semble aussi considérée une fois, IX, 72, 3, comme une amante de Soma[2], devient aux vers IX, 1, 6 et 113, 3, comme une sorte de prêtresse qui clarifie le Soma céleste[3], et « apporte » ce taureau « qui a cru dans le nuage » ou « chez Parjanya ». C'est peut-être encore Sûryâ cette jeune fille qui, au vers VIII, 80, 1, trouve Soma dans les eaux. Ces nouveaux mythes n'ont rien de contradictoire avec la conception de Sûryâ comme une personnification de la prière, puisque nous avons vu la prière, désignée par ses noms vulgaires, faire couler le Soma[4]; et ils confirment l'interprétation d'après laquelle le Soma fiancé de Sûryâ n'est autre chose que le breuvage sacré. C'est le breuvage qui coule du ciel, aussi bien que celui préparé sur la terre. Tel paraît être, du moins, le sens du vers X, 85, 7 : « Le ciel et la terre étaient la cuve, *koça*[5], quand Sûryâ est allée trouver son époux. »

Soma a différents substituts dans le mythe du mariage de Sûryâ. On connaît déjà Pûshan. En tant qu'époux ou amant de Sûryâ, il nous a paru assimilé à Soma[6]. Mais comme dans l'ordre purement naturaliste, il représente principalement le

1. Cf. le nom de Sâvitrî « fille de Savitri », assigné aussi à une prière particulière. (*Dictionnaire de Pétersbourg*, *s. v.*)
2. Voir plus haut, p. 70.
3. Nous avons vu (p. 428) que Pûshan, qui remplace Soma comme époux de Sûryâ, est aussi considéré comme le « fils » de son « amante ».
4. P. 26.
5. Je ne pense pas que ce mot désigne jamais, comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, une partie du char. Les cuves « dégouttantes » du char des Açvins, I, 87, 2, contiennent évidemment le Soma, ou, selon la formule ordinaire des hymnes adressés à ces divinités, le *madhu* (voir ci-dessus, p. 433). Le char est lui-même appelé une cuve, en tant qu'il porte le *madhu*, VIII, 22, 9, cf. 20, 8 (et VI, 54, 3, où la cuve de Pûshan rappelle l'assimilation de Pûshan à Soma).
6. P. 428.

soleil, la substitution de ce dieu à Soma est une nouvelle raison d'écarter l'interprétation qui identifie l'époux de Sûryâ à la lune.

Nous avons relevé aussi[1] le rapprochement au vers I, 117, 13, de la fille du soleil et d'un personnage que les Açvins rajeunissent pour le marier, Cyavâna.

Enfin, la fiancée réelle passe pour avoir été l'épouse, non seulement de Soma, mais encore du Gandharva[2] et d'Agni : l'homme n'est que son quatrième époux, X, 85, 40 et 41. La seule explication possible de cette conception bizarre est que Sûryâ, prototype de l'épouse mortelle, a eu elle-même pour époux le Gandharva et Agni aussi bien que Soma, et c'est ce qui est dit formellement pour Agni au vers X, 85, 38, cf. 39. Or le Gandharva, désigné encore aux vers X, 85, 21 et 22 par le nom de Viçvâvasu, cf. X, 139, 4-6, est, dans les hymnes, plusieurs fois identifié à Soma[3]. Il l'est particulièrement à Soma-Vena[4], ce qui rappelle le nom de *venâ* « bien-aimée » de Soma, donné à Sûryâ, I, 34, 2. Quant à Agni, nous ne pouvons nous étonner de le voir remplacer Soma, les deux éléments mâles du sacrifice jouant, en général, des rôles équivalents dans la mythologie védique.

Le vers X, 85, 40 assigne un rang particulier à chacun des époux divins de la fiancée réelle : le premier aurait été Soma, le second le Gandharva, le troisième Agni. Mais l'équivalence essentielle de Soma, du Gandharva et d'Agni ne permet pas de voir là un trait primitif du mythe. Le Gandharva, en tant que distingué de Soma, aurait pu passer plutôt pour le premier époux de Sûryâ ; car il est aussi l'une des formes du Père[5], et semble, aux vers X, 10, 4-5, confondu avec Savit*r*i[6], c'est-à-dire avec le père de Sûryâ, qui, sous le nom de Tvash*t*r*i, épouse sa propre fille, ou tout au moins la retient, ne la livre pas à son époux.

1. P. 482.
2. Au vers IX, 113, 3, où la fille du Soleil figure, non plus comme l'épouse de Soma, mais comme une sorte de prêtresse du Soma céleste, nous retrouvons également le nom de Gandharva, mais au pluriel.
3. Voir III, p. 66-67.
4. *Ibid.* et ci-dessus, p. 38.
5. Voir III, p. 64 et suivantes.
6. Comme père de Yama et Yamî, ce qui suggère un rapprochement entre ce couple et celui de Soma et Sûryâ (ou de Pûshan et Sûryâ, cf. Pûshan, amant de sa sœur, p. 428).

SECTION IV

LE COUPLE DES AÇVINS

Après avoir étudié les œuvres des Açvins et avoir reconnu dans leurs protégés les éléments ordinaires de la mythologie védique, il nous reste à chercher ce qu'ils représentent eux-mêmes, en insistant particulièrement sur le fait caractéristique qu'ils constituent un couple.

Ce couple semble à première vue indissoluble. L'étroite union des Açvins a inspiré aux auteurs des hymnes II, 39 et X, 106 de véritables litanies de duels. Pour ne citer que les traits les plus curieux, ils sont comparés aux deux yeux, aux deux lèvres, aux deux narines, aux deux oreilles, aux deux mains, aux deux pieds de l'homme, II, 39, 5 et 6, cf. 7 et X, 106, 9, ou même aux deux seins de la femme, parce que c'est d'eux que vient la nourriture, II, 39, 6. C'est ainsi qu'on exprime à la fois l'idée qu'ils sont indissolublement unis, et qu'ils rendent à leurs suppliants les services les plus indispensables : ils conduisent au but comme les pieds, ils donnent des avertissements comme les narines, etc. On les compare encore aux deux ailes d'un oiseau, X, 106, 3.

Mais cette union étroite n'empêche pas que, dans plus d'un texte, les deux Açvins ne paraissent distingués l'un de l'autre. Ils le sont formellement aux vers 4-6 de l'hymne I, 181. L'un des Açvins y est appelé à la fois un « riche bienfaiteur » (*sûri*) cf. *maghavan*[1], et un « vainqueur » ; c'est sans doute au même que le poète attribue deux Haris ou chevaux bais ; et c'est encore lui sans doute qui fait couler les rivières célestes vers ses suppliants, c'est-à-dire sur la terre ; tous ces traits conviendraient merveilleusement à Indra[2].

Or, au vers I, 109, 4, Indra et Agni reçoivent formellement

1. Plus haut, p. 169.

2. Les attributs de l'autre Açvin sont moins caractéristiques. Le nom de « fils du ciel » (vers 4) rappelle la qualification semblable donnée au couple, I, 182, 1 ; IV, 43, 3 ; 44, 2. Si, comme il est possible, le Kakuha du vers 5 est l'Açvin lui-même, cet Açvin est confondu avec un être mythique qui, d'ordinaire, est porté sur le char des Açvins (voir plus haut, p. 442). Est-ce encore le même Açvin qui est appelé, au vers 6, un taureau, *çaradvat* (voir p. 443, note 3) ?

le nom d'Açvins. A la vérité on pourrait se demander si le mot *açvinâ* ne serait pas ici une simple épithète, signifiant « qui ont un cheval ou des chevaux »[1]. Mais si l'on remarque que le mot *açvin* (au singulier) est en outre appliqué, au vers VII, 1, 12, à Agni, et au vers I, 53, 4, probablement à Indra [2], et qu'il ne l'est à aucune autre divinité, il devient bien vraisemblable que les *R*ishis ont réellement fait avant nous le rapprochement des deux couples des Açvins et d'Indra et Agni.

Le mot *nâsatya* qui peut, comme nous l'avons dit [3], passer moins pour une épithète, que pour un second nom des Açvins, et qui n'est appliqué à aucune autre divinité [4], entre une fois en composition avec le nom d'Indra, et ce composé, construit au duel [5], *indra-nâsatyâ*, se rencontrant au vers 8 de l'hymne VIII, 26 aux Açvins, ne peut désigner que les Açvins eux-mêmes. On en conclura encore qu'Indra y est identifié à l'un des deux Açvins.

L'assimilation du couple des Açvins à celui d'Indra et Agni peut sembler contradictoire avec ce que nous avons dit du caractère pacifique des Açvins, opposé au caractère belliqueux d'Indra. Mais en marquant cette opposition, nous avons signalé aussi un trait de ressemblance entre le dieu guerrier et les dieux médecins: c'est qu'ils sont également bienveillants pour leurs suppliants, toujours propices à ceux qui les invoquent. Il faut ajouter que si les Açvins prennent très rarement les attributs guerriers d'Indra, celui-ci remplit plus souvent des fonctions semblables à celles qui caractérisent les Açvins.

Indra, comme les Açvins, est un guérisseur et un sauveteur, VIII, 1, 12 ; 88, 8. Il rend la vigueur à celui qui est épuisé, à celui qui est amaigri [6], II, 12, 6; il guérit l'aveugle et le boiteux, II, 13, 12; 15, 7, qui étaient abandonnés, IV, 30, 19. Il fait revenir l'exilé, II, 15, 7, du séjour inférieur où il avait été relégué, II, 13, 12.

1. Cf. *saptivantê*, VII, 94, 10.
2. M. Roth et M. Grassmann donnent, pour ce seul passage, au mot *açvin* le sens de « richesse en chevaux ».
3. P. 431.
4. Sur le Nâsatya opposé à Agni, IV, 3, 6, voir plus bas, p. 505.
5. C'est une raison suffisante, à ce qu'il semble, pour écarter l'interprétation de M. Grassmann « Indra et les Nâsatyas ». Celle de M. Ludwig « Nâsatyas semblables à Indra » suppose un genre de composition tout à fait insolite. Pour l'*a* bref du premier terme, cf. *indra-vâyû* (Gr. *s. v.*) et *parjanya-vâtâ*, VI, 49, 6.
6. *Kriça*, cf. plus haut, p. 450.

L'aveugle ne diffère pas mythologiquement du noir, IV, 17, 14, et particulièrement de la « goutte noire » trouvée par Indra, VIII, 85, 13-15, c'est-à-dire du Soma représentant le soleil ou l'éclair caché. Il est dit en propres termes au vers IV, 19, 9, de l'aveugle guéri par Indra, qu'il a vu « en s'emparant d'Ahi », c'est-à-dire en triomphant du démon. Le boiteux est le mâle correspondant à la vache boiteuse des *R*ibhus[1], et il rappelle la Viçpalâ à qui les Açvins donnent une jambe de fer[2]. Au vers IV, 19, 9, celui dont les membres sont remis par l'opération d'Indra « sort en brisant un vase » qui n'est autre que le séjour invisible où il était renfermé. Quant à l'exilé[3], le séjour inférieur d'où Indra le tire ne diffère sans doute pas de « la cachette des jeunes filles » découverte au moment où il apparait lui-même, II, 15, 7 : les jeunes filles sont les aurores ou les eaux, l'exilé est le soleil ou l'éclair.

C'est encore un exilé que ce « fils de la vierge » qui, grâce à Indra, devient, comme l'aveugle et le boiteux, II, 13, 12, un héros, ou plutôt un dieu, célébré dans des « hymnes de louange », IV, 30, 16. Avant qu'Indra le tirât du séjour où il était entré (comme le soleil, *niveçanât*), il avait été dévoré par les fourmis, IV, 19, 9, c'est-à-dire qu'il avait subi le sort des offrandes dévorées par des insectes, fourmis, VIII, 91, 21, ou mouches, I, 162, 9. La fourmi ne fait d'ailleurs qu'user de ses droits quand elle représente, comme au vers I, 112, 15, le prêtre, réel ou mythique, qui boit (le Soma), et que protègent les Açvins[4]. Telles sans doute les fourmis qui avaient dévoré le fils de la vierge. C'étaient des prêtres[5], à moins pourtant que ce ne fussent des voleurs du Soma céleste, assez semblables aux gardiens avares du breuvage sacré, des êtres semi-démoniaques comme une autre fourmi dans laquelle je crois reconnaître le personnage équivoque du Père[6], et dont les *deux jumeaux* « sortent de l'enveloppe »[7] *vi-vavri*, sans

1. Voir plus haut, p. 411.
2. Plus haut, p. 489.
3. Cf. X, 61, 8. Il est rapproché de l'aveugle et du boiteux au vers 8 de l'hymne I, 112 aux Açvins comme aux vers 12 et 7 des hymnes II, 13 et 15 à Indra.
4. Cf. les prêtres-mouches, VII, 32, 2, et, sans doute aussi, I, 119, 9; X, 40, 6.
5. Les prêtres célestes sont des fourmis quand ils sont attirés par le Soma, comme ils sont des grenouilles quand ils chantent au milieu des eaux du ciel. (Voir I, p. 205.)
6. Voir plus haut, p. 98. Le mot *vamra* « fourmi » est masculin.
7. Cf. p. 102.

doute par l'opération d'Indra, X, 99, 5. Quoi qu'il en soit, le mythe du fils de la vierge rappelle non seulement les vierges mères d'Agni, III, 55, 5; IV, 7, 9, et les femelles, représentant les eaux du ciel, qui, avant d'être « traites » par Indra, étaient appelées indifféremment vierges ou stériles, IV, 19, 7, mais la femme de l'eunuque à qui les Açvins ont donné un fils représentant le soleil[1].

Les Açvins président aux mariages ainsi qu'aux naissances mythiques ; il en est de même d'Indra. Comme les Açvins, il a donné à Kakshîvat une épouse, la « petite[2] » Vṛicayâ, I, 51, 13[3]. Si l'on ne dit pas de lui comme des Açvins qu'il a rajeuni le même personnage, nous voyons du moins qu'un vieillard, son protégé Praska*n*va, cf. VIII, 3, 9; Vâl., 6, 8, qui était « gisant », a été relevé, sans doute grâce à sa protection Vâl., 3, 2[4]. Dans le vers II, 17, 7, où le suppliant d'Indra se compare à une fille qui a vieilli chez ses parents, on peut voir une allusion au mythe de Ghoshâ mariée par les Açvins.

Nous avons eu déjà l'occasion de citer[5] les formules d'après lesquelles Indra a fait traverser les eaux à Turvaça et Yadu, à Turvîti et Vayya, enfin à Sudâs, et d'en signaler les rapports avec le mythe de Bhujyu[6] sauvé des eaux par les Açvins. L'épithète *tugryâ-vridh* donnée à Indra, VIII, 45, 29; 88, 7, en fait un protecteur de Bhujyu lui-même, du fils de ce méchant Tugra dont le même dieu est l'ennemi, VI, 26, 4; X, 49, 4. Le nom de Daçadyu (de *daça* « dix » et *dyu* « jour »), désignant encore un des protégés d'Indra, I, 33, 14; VI, 26, 4, rappelle un détail d'un autre sauvetage opéré par les Açvins. Rebha[7] était resté au milieu des flots neuf jours et dix nuits : il a donc été sauvé le « dixième jour ».

Enfin l'un des traits les plus saillants de la légende des Açvins, le présent qu'ils font d'un cheval mythique à certains de leurs favoris, n'est pas étranger non plus à la

1 Voir plus haut, p. 476.
2. Voir plus haut, p. 481.
3. Par suite, on lui demande des femmes, IV, 17, 16, cf. V, 31, 2. De là encore peut-être la bizarre expression du vers I, 51, 13, d'après laquelle Indra aurait tenu lieu d'épouse à Vṛisha*n*açva.
4. Aussi les suppliants prétendent-ils s'appuyer sur lui comme des vieillards sur un bâton, VIII, 45, 20.
5. P. 357-359 et 362.
6. Voir III, p. 10 et suivantes.
7. III, p. 17 et suivantes. Le vers VIII, 55, 4, d'après lequel Indra déterre la richesse enfouie rappelle aussi le mythe de Rebha déterré par les Açvins. (*Ibid.*, p. 19.)

légende d'Indra. Tel de ses suppliants a, comme ceux des Açvins, un « mauvais cheval », VIII, 1, 30, et l'hymne X, 178 célèbre sous le nom de Târkshya, et comme un présent d'Indra, un cheval divin, cf. I, 89, 6, qui éclaire le monde ainsi que le soleil (vers 3), ou plutôt, qui n'est autre que le soleil lui-même. Son nom de Târkshya paraît dérivé de celui de Trikshi Trâsadasyava (descendant de Trasadasyu), protégé des Açvins, VIII, 22, 7, comme le nom de *paidva* de celui de Pedu[1].

Ce que nous avons dit d'Indra peut être répété d'Agni. Lui aussi a des fonctions analogues à celles des Açvins. Il est le père du pauvre, I, 31, 14, et il donne une épouse qui enfante des héros, X, 80, 1. Distingué d'Atri, par un de ces dédoublements d'un même élément qui sont si fréquents dans la mythologie védique, il le protège dans le *gharma*[2], X, 80, 3, comme les Açvins eux-mêmes. Un rapprochement plus frappant encore peut-être, à cause de l'étrangeté de la formule, est celui des vers VI, 13, 5 et VII, 68, 8; il est dit dans l'un d'Agni, dans l'autre des Açvins, qu'ils sont venus au secours du loup épuisé. Nous reviendrons sur cette idée en étudiant le mythe de Rijrâçva[3]. Les fonctions de médecin, à proprement parler, appartiennent moins à Agni qu'à Soma, VIII, 48, 5, cf. 7; 61, 17; 68, 2, cf. 6, qui guérit l'aveugle et le boiteux, VIII, 68, 2. Mais, s'il n'est pas dit qu'Agni guérit Dîrghatamas aveugle, nous voyons du moins qu'il le protège, I, 147, 3; IV, 4, 13, ce qui revient au même pour l'interprétation mythique. Le vers X, 25, 11 ne porte-t-il pas aussi simplement que Soma sauve l'aveugle et le boiteux?

Enfin, les rishis donnent à Indra et à Agni, réunis en couple, des attributs qui rappellent également ceux des Açvins. Ils les invoquent contre la maladie, X, 161, 1, cf. 4. Ils leur donnent pour favori l'homme au cheval noir, Çyâvâçva[4], VIII, 38, 8. Indra et Agni reçoivent au vers 7 de l'hymne VIII, 38, l'épithète *jenyâ-vasû*, qui est, ainsi que les épithètes synonymes citées plus haut[5], une appellation

1. Voir p. 451. On peut aussi rapprocher Târkshya de Dadhikrâvan. Cf. surtout X, 178, 3 et IV, 38, 10.
2. Voir plus haut, p. 470.
3. III, p. 5 et suivantes. Il est même dit au vers VI, 13, 5 qu'Agni a livré des troupeaux au loup épuisé, ce qui permettrait de le comparer à Rijrâçva lui-même, égorgeant cent moutons pour la louve.
4. Voir plus haut, p. 453.
5. Voir p. 444.

caractéristique des Açvins. La femelle désignée par le mot *jenyâ* est sans doute ici Sarasvatî, nommée au vers 10 du même hymne comme la compagne d'Indra et Agni, et qui, comme Sûryâ, compagne des Açvins [1], représente principalement la prière. Au vers VI, 59, 6, la femelle qui, sans pieds, devance celles qui ont des pieds, et qui sort « de la tête parlant au moyen de la langue » [2], c'est-à-dire la prière, paraît être encore considérée comme la compagne d'Indra et Agni. Enfin, les pères ennemis des dieux, combattus par Indra et Agni, VI, 59, 1, correspondent aux « malveillants » et particulièrement au « père malveillant » que nous devons rencontrer dans les mythes de *R*ijrâçva, de Bhujyu, de Vandana et de Rebha, renvoyés à la quatrième partie [3]. Nous retrouverons tout à l'heure les énigmes déjà citées [4] sur le char et sur les mères d'Indra et Agni, rappelant des traits identiques ou analogues du mythe des Açvins.

On pourrait donc invoquer, à l'appui d'une identification des Açvins avec Indra et Agni, des arguments assez nombreux. Cependant, tout ce que nous conclurons de ces rapprochements est que les deux couples ont été en effet quelquefois assimilés. Mais le couple des Açvins a dû avoir son origine indépendante, quoique analogue à celle du couple d'Indra et Agni. Le personnage divin qui, dans le premier, correspondra à Indra, aura eu, je suppose, comme Indra, une origine lumineuse ou ignée; mais entre l'élément mythique primitif, le soleil par exemple, et l'Açvin, nous n'avons pas à supposer l'intermédiaire d'un personnage déjà distinct comme l'est Indra.

Mais, si nous renonçons à considérer comme primitive la distinction des deux Açvins sous les noms d'Indra et d'Agni, où devrons-nous chercher l'explication du couple? D'après toutes les analogies, dans les divisions de l'espace plutôt que dans celles de la durée : et on va voir, en effet, que le système d'interprétation des nombres suivi dans tout ce livre [5] est applicable au couple des Açvins.

Les Açvins, il est vrai, sont invoqués le matin et le soir,

1. Les Açvins eux-mêmes ont pour compagne Sarasvatî au vers X, 131, 5. (Voir plus bas, p. 509.)
2. Voir plus haut, p. 296.
3. III, p. 5 et suivantes.
4. Plus haut, p. 297.
5. Voir surtout, dans la première partie, le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*.

VIII, 22, 14; X, 39, 1; 40, 2 et 4, cf. X, 61, 4, et c'est aussi la nuit, aussi bien que le jour, I, 34, 3; 112, 25; 139, 5; X, 40, 5, qu'on attend leurs faveurs. Mais les Açvins n'en sont pas moins des divinités essentiellement matinales [1], et c'est tout à fait par exception qu'un poète, au vers X, 39, 12, après avoir dit que la fille du ciel, c'est-à-dire l'aurore, naît quand ils attellent leur char, ajoute qu'il en est de même [2] des « deux jours » de Vivasvat, c'est-à-dire du jour et de la nuit. Peut-être même entend-il seulement qu'ils attellent leur char *pour venir au sacrifice*. Les formules précédentes, du moins, ne font que nous rappeler la répartition des cérémonies entre le matin et le soir, comme d'autres font allusion à celles du matin, du soir et *du milieu du jour*, I, 34, 3; 116, 19; V, 76, 3; Vâl., 9, 1. On n'en peut tirer aucun argument en faveur d'une identification du couple des Açvins avec celui que forment le jour et la nuit.

Parmi les formules qui mentionnent, au lieu des divisions du temps, les divisions de l'espace, il en est beaucoup sans doute qui ne sont pas plus significatives. D'abord, le nombre trois y figure également, et d'autres avec lui, à côté du nombre deux. On dit à peu près indifféremment que les Açvins font le tour des trois espaces éloignés (l'un de l'autre), VIII, 5, 8 [3], cf. I, 34, 7, c'est-à-dire des trois mondes, ou du ciel et de la terre, III, 58, 8, cf. VIII, 22, 5, ou encore que leur char s'étend au-dessus des cinq races [4], VII, 69, 2, et qu'en un seul voyage il traverse les sept rivières, VII, 67, 8, cf. I, 34, 8. Leurs dons viennent de l'atmosphère, du ciel, cf. I, 47, 6, et des cinq races, VIII, 9, 2, cf. VII, 72, 5, comme leurs remèdes viennent du ciel, de la terre et des eaux, I, 34, 6. Les *r*ishis semblent même s'attacher de préférence au nombre trois dans beaucoup de formules adressées aux Açvins : c'est ce qu'on voit à chaque vers de l'hymne I, 34, cf. VIII, 35, 7 et *passim*. Peut-être veulent-ils jouer sur le rapprochement de ce nombre et du nombre deux donné par le couple des Açvins. Les formules qui servent à appeler les Açvins des deux mondes (du ciel et de

1. Voir plus haut, p. 431.
2. Il semble, du moins, qu'on doit sous-entendre, avec *ahanî*, le même verbe (au duel) qui est exprimé (au singulier) avec *duhitâ divah*.
3. Et des « trois nuits », ou plutôt sans doute des trois divisions du jour (et de la nuit); cf. ci-dessus les « deux jours ».
4. Voir plus haut, p. 127.

la terre) et de l'atmosphère, VIII, 10, 6, « de la terre et du ciel », IV, 44, 5, « du ciel et des eaux », V, 76, 4, cf. VIII, 10, 1, ou, ce qui revient au même, du ciel et de l'atmosphère, VIII, 8, 4, cf. 3 et 7, cf. VII, 70, 3 et 4; VIII, 9, 5, peuvent, comme les formules analogues adressées à Indra [1], contenir une allusion aux sacrifices des différents mondes, V, 74, 2; VIII, 26, 17, et à la concurrence qu'ils font au sacrifice de l'homme aussi bien que ceux d'autres sacrificateurs terrestres, cf. I, 47, 7; 120, 1; VIII, 10, 5. Elles n'impliquent pas nécessairement autant de demeures propres des Açvins [2], même quand les lieux en question sont désignés par les termes de « séjours », *sthâna*, VII, 70, 3, ou de « maisons », *griha*, VIII, 10, 1 : la place même du sacrifice terrestre n'est-elle pas appelée un séjour et une maison des Açvins, V, 76, 5?

Il faut attacher plus d'importance au vers VIII, 8, 23, où sont mentionnés trois séjours des Açvins, tant visibles que cachés : la comparaison des formules analogues, I, 35, 6; 155, 5; VII, 99, 1 [3], nous permet d'interpréter celle-ci [4] en ce sens que les Açvins ont deux séjours visibles et un séjour caché. Nous avons déjà vu, du reste, la même idée exprimée sous une autre forme aux vers X, 85, 15 et 16. Le char de Sûryâ, qui n'est autre que le char des Açvins, a trois roues [5], cf. I, 34, 2 et 9; 118, 2; 157, 3; 183, 1; X, 41, 1 : mais de ces trois roues, l'une est cachée; les deux autres seulement sont connues du commun des prêtres, X, 85, 14-16. J'interpréterai de même l'épithète *trishtha* « qui a trois stations », donnée au char des Açvins dans un passage où précisément figure aussi la fille du soleil, identique à Sûryâ, I, 34, 5, et les attelages « supérieurs, moyens et inférieurs » des mêmes dieux, VI, 62, 11. Les attelages supérieurs, comme la roue cachée, doivent correspondre à la demeure cachée des Açvins, et cette demeure n'est autre que « la matrice » du Père androgyne où ils séjournent, VIII, 9, 21, comme les *R*ibhus dans la maison de

1. Voir plus haut, p. 233.
2. Et encore moins autant de formes distinctes, quoiqu'il soit dit au vers I, 117, 9 que les Açvins prennent beaucoup de formes.
3. Voir plus haut, p. 123.
4. La construction en est difficile.
5. Au vers I, 116, 4, au lieu d'un char à trois roues, nous rencontrons trois chars. Cf. encore l'emploi du nombre trois dans la supputation des autres parties du char, I, 47, 2; VIII, 74, 8 et *passim*.

Savit*r*i[1], ou encore la demeure de Vivasvat[2] où les place le vers I, 46, 13, le séjour de la vache[3], I, 158, 2, en un mot, le ciel invisible. Enfin quand, pour donner à entendre que le char des Açvins est immense, un *r*ishi, au lieu de le représenter pesant sur le ciel et sur la terre, entre lesquels il est à l'étroit[4], VII, 69, 1 et 3, place dans ce char les mondes eux-mêmes, les trois terres et les trois ciels, sous la forme de trois paires de chevaux[5], l'épithète « quatrième » donnée à l'outre de liqueur que renferme aussi ce char, cf. IV, 45, 3; VIII, 5, 19, cf. X, 41, 2 et I, 182, 2, éveille l'idée du quatrième ou plutôt du septième monde, IV, 45, 1[6].

Le mythe des trois séjours ou des trois roues correspondantes ne peut servir à expliquer un couple. Mais on sait qu'aux formules où figure le nombre trois correspondent souvent des formules équivalentes avec le nombre deux. Nous n'aurons même pas ici à invoquer des analogies plus ou moins lointaines. En regard du passage qui oppose deux roues visibles à la roue cachée du char des Açvins, nous pouvons placer le vers I, 30, 19, qui ne fait plus mention que de deux roues dont l'une est arrêtée sur la tête du taureau, c'est-à-dire toujours dans le monde invisible[7], tandis que l'autre parcourt le ciel. Les vers V, 73, 3 et VIII, 22, 4 décrivent pareillement le char des Açvins en opposant une roue unique, cf. VIII, 5, 34, qui traverse l'espace, à une autre roue placée dans un lieu qui est désigné par l'adverbe *îrmâ*[8], et que la comparaison des citations précédentes nous oblige à identifier avec le ciel invisible.

Les deux Açvins diffèrent-ils l'un de l'autre comme les roues de leur char ? L'un est-il aussi, au moins à l'origine,

1. Voir III, p. 52.
2. Père de Yama et des Açvins eux-mêmes. (Voir plus bas, p. 506.) Le séjour de Vivasvat peut être, comme celui de Yama, son fils, I, 35, 6, le ciel invisible, le monde de la vie immortelle, qu'on demande en effet aux Açvins, X, 40, 11 et 12.
3. Voir plus haut, p. 76.
4. Pour le sens de *rodasî badhadhânah*, cf. VI, 29, 5; VII, 61, 4.
5. Cf. plus haut, p. 121.
6. Voir p. 128 et note 2.
7. Voir p. 80.
8. Que le Nirukta traduit « ici ». Il ne désigne pourtant, dans tous ses emplois, que le monde invisible, le lieu du repos, *ny aviçanta*, X, 44, 6, cf. IV, 19, 9 (plus haut, p. 496), l'étable nocturne des vaches qui donnent leur ait pendant le jour, V, 62, 2, la prison du Soma céleste et de sa compagne *puramdhi* (voir ci-dessus, p. 478), IV, 27, 2.

immobile et caché, tandis que l'autre se manifeste et traverse l'espace? Sans doute les Açvins sont tous les deux exclusivement bienfaisants ; jamais l'un ne se distingue de l'autre par ce caractère équivoque que la mythologie védique attribue d'ordinaire aux éléments invisibles. Mais ce fait pourrait s'expliquer par la nature particulière de l'union qu'ont contractée les personnages supposés différents à l'origine. Cette union est en effet plus étroite que dans aucun autre couple divin. Nous voyons, dans les hymnes, les Açvins apparaître ensemble, « baratter » ensemble le ciel et la terre, et probablement les séparer l'un de l'autre, c'est-à-dire ramener le jour, contre le gré des dieux jaloux[1], X, 24, 4-6. Mais il ne faudrait pas conclure de là qu'ils n'ont pu représenter à l'origine, l'un l'élément igné en tant qu'il se manifeste, l'autre le même élément en tant qu'il reste invisible[2].

Toutefois, cette explication n'est pas la seule qui puisse rendre compte du couple formé par les Açvins. Nous avons déjà vu ces dieux assimilés à Indra et Agni, et les mythes védiques sont si instables, ils se fondent si aisément les uns dans les autres, qu'il n'y a pas lieu de nous étonner que le couple des Açvins en particulier soit susceptible de plusieurs interprétations différentes. Ces interprétations auront d'ailleurs ceci de commun qu'elles reposeront toutes, en dernière analyse, sur la distinction des mondes. Elles resteront ainsi conformes aux principes que nous avons cherché à établir dans le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*[3]. L'Agni compagnon d'Indra peut être un Agni céleste, la proie en même temps que l'allié du dieu guerrier ; mais le mythe de l'alliance ne s'explique que par l'idée de la coopération du sacrifice, et à l'origine au moins, du sacrifice terrestre, aux victoires d'Indra. Dans la nouvelle interprétation que je présenterai du couple des Açvins, c'est encore l'opposition de la terre et du ciel qui sera substituée à celle du monde visible et du monde invisible.

1. Cf. le partage de la coupe en quatre par les *R*ibhus contre le gré de Tvash*tr*i, III, p. 55.

2. La plupart des protégés des Açvins représentent eux-mêmes le feu céleste, d'abord caché, puis manifesté. Mais ce n'est pas là une difficulté qu'on puisse opposer à nos différents essais d'interprétation du couple. Il suffit de rappeler une fois encore (voir ci-dessus, p. 454) le mythe du Soma porté par un oiseau qui n'est autre lui-même que Soma, et tous les mythes analogues.

3. P. 114.

Si l'on admet que la distinction des deux roues du char des Açvins peut correspondre à une distinction analogue qui aurait été faite à l'origine entre les Açvins eux-mêmes, on ne repoussera pas un raisonnement du même genre sur les deux animaux différents que les Açvins attellent à leur char, le taureau et le dauphin, *çimçumâra*, I, 116, 18, ou le cheval et l'âne, I, 34, 9 [1]. Deux des caractères essentiels de l'âne, dans la mythologie védique, sont d'être bruyant, I, 29, 5; A. V., VIII, 6, 10; X, 1, 14, et prolifique, A. V., VI, 72, 3; XX, 136, 2. Ils conviendraient très bien au nuage [2] ou au feu du nuage. La figure du dauphin éveille pareillement l'idée d'un séjour aquatique. Quant à l'âne, qu'on rencontre encore au vers VIII, 74, 7, cf. I, 116, 2, attelé au char des Açvins, je dois ajouter qu'il a quelquefois de plus un caractère démoniaque, I, 29, 5; A. V., VIII, 6, 10; X, 1, 14, qui pourrait nous engager à le reléguer dans le monde invisible. Quoi qu'il en soit, je pense que le compagnon du dauphin ou de l'âne, c'est-à-dire le taureau ou le cheval, correspond non seulement au monde visible en général, mais particulièrement au monde terrestre. C'est du moins l'interprétation qui est naturellement suggérée par le vers I, 162, 21, d'après lequel le cheval du sacrifice monte de la terre au ciel, pour être attelé au joug de l'âne, c'est-à-dire pour traîner avec lui un char céleste [3], probablement le char même des Açvins.

Mais laissons là les attelages des Açvins, aussi bien que les roues de leur char, et venons aux textes qui concernent les Açvins eux-mêmes, ou, puisqu'ils sont aussi désignés par ce nom, les *Nâsatyas*.

1. Le même attelage est attribué à Indra, mais dans un passage, III, 53, 4-6, cf. 23, où la mention de l'épouse d'Indra appelle, d'une part, le rapprochement d'un passage analogue, IV, 16, 10-11, où Indra a pour compagnon Kutsa, c'est-à-dire un représentant d'Agni, et de l'autre, celui des nombreuses formules où Sûryâ figure en compagnie des Açvins : ce serait une nouvelle trace de l'assimilation des Açvins à Indra et Agni. Je ne puis croire, malgré l'absence de conjonction, que, dans la formule des vers I, 34, 9 et III, 53, 5, le mot *vâjin* soit une épithète de *râsabha* (voir l'opposition du *vâjin* et du *râsabha* ou *gardabha* aux vers I, 162, 21 et III, 53, 23).

2. Voir I, p. 5.

3. Le lecteur est prié de ne tenir aucun compte de la première interprétation du même passage donnée dans le tome I[er], p. 273. Le cheval du sacrifice devient en outre le compagnon des Haris d'Indra; il est donc bien probable que l'âne en question est celui des Açvins. Au vers X, 56, 2, le cheval se « mène » lui-même, c'est-à-dire que la forme céleste et la forme terrestre du mâle, la seconde exerçant son action sur la première, sont toutes les deux représentées par le cheval.

Le mot *nâsatya* se rencontre une seule fois au singulier au vers 6 de l'hymne IV, 3, à Agni : « Que diras-tu au Nâsatya qui fait le tour (du ciel, I, 127, 2[1]) » ? Le personnage unique désigné ici par le nom de Nâsatya y reçoit l'épithète *parijman*, plusieurs fois appliquée soit aux Açvins I, 46, 14, cf. X, 106, 3, soit à leur char, I, 20, 3 ; IV, 45, 1 ; X, 39, 1 ; 41, 1. Or, Agni aussi est *parijman*, mais c'est en qualité de feu céleste, d'éclair par exemple, cf. V, 10, 5, ou de soleil, d'Agni Vaiçvânara éclairant ou contemplant les mondes dès sa naissance, VII, 13, 3. Le personnage « à deux mères », du vers I, 112, 4, est *parijman*, parce qu'il représente le feu céleste en même temps que le feu terrestre. Le même nom est encore donné à l'Agni « aux trois bûches » : l'une de ces bûches a été déposée chez les mortels pour que les deux autres viennent retrouver « leur sœur », III, 2, 9[2]. Quant au feu terrestre, simplement comparé au *parijman*[3], I, 127, 2 ; VI, 2, 8, il brille comme lui, mais il est immobile, *kshayasi*, VI, 13, 2, cf. VIII, 49, 19. C'est évidemment lui qui, dans notre vers IV, 3, 6, est opposé au Nâsatya *parijman*. Quant à ce dernier, il ne peut naturellement représenter que le feu céleste ; c'est le même *parijman* qui, en compagnie d'Aryaman, de Mitra et de Varuna, cf. X, 93, 4, « arrose la peau dans le séjour de l'inférieur », I, 79, 3, c'est-à-dire fait couler les eaux du ciel pour l'Agni terrestre. Il ne diffère pas d'Apâm Napât, associé à l'Agni terrestre[4] au vers 3 du même hymne VI, 13, dont le vers 2 nous a offert une comparaison d'Agni et du *parijman*. Maintenant, quel sera l'autre Nâsatya ? Car le mythe des deux Nâsatyas est trop bien fixé pour que le terme de Nâsatya *parijman* n'éveille pas l'idée d'un autre Nâsatya, d'un Nâsatya qui, apparemment, n'est pas *parijman*. Sera-ce le feu invisible ? Il n'y aurait là rien d'impossible sans doute. Mais l'opposition relevée dans plusieurs passages, et dans notre

1. L'accusatif *dyâm* est régi par le mot *parijmânam*. La course circulaire des Açvins est un trait sur lequel les hymnes insistent volontiers. Elle est désignée particulièrement par le mot *vartis*. (Gr. *s. v.*)
2. Voir I, p. 141.
3. Qui semble quelquefois traité comme une divinité particulière, V, 41, 12, X, 92, 5 ; 93, 7, rapprochée des Adityas aux vers I, 79, 3 ; X, 93, 4. Il désigne sans doute encore dans ces passages le feu ou le Soma céleste, comme au vers I, 6, 9, déjà cité dans le chapitre consacré aux Maruts, p. 380, note 3. Remarquons pourtant que l'épithète *parijman* est aussi appliquée au vent, VII, 40, 6, et à la source céleste, c'est-à-dire au nuage, VIII, 61, 10.
4. Cf. plus haut, p. 18.

vers IV, 3, 6 même, du feu terrestre au *parijman*, sera un argument assez fort en faveur de l'hypothèse d'après laquelle le second Nâsatya ne serait autre que le feu terrestre.

Cette hypothèse semble d'ailleurs confirmée par le vers 4 de l'hymne I, 158, aux Açvins, où les deux personnages du couple sont distingués l'un de l'autre, comme aux vers 4-6 de l'hymne I, 181 : celui des deux qui est « lié » et qui « dévore sa demeure » paraît bien être le feu terrestre [1].

Le mythe de la naissance des Açvins s'explique, comme on va le voir, dans le même ordre d'idées. Je ne m'attacherai pas aux passages qui font des Açvins des fils du ciel, I, 182, 1 ; IV, 43, 3 ; 44, 2, cf. I, 181, 4, ou de la mer (céleste), I, 46, 2. Ces formules n'ont en effet rien de caractéristique. Il en est autrement des épithètes *nânâ jâtau* « nés en des lieux différents », et *iheha jâtâ* « nés ici et là » données aux Açvins dans les vers V, 73, 4, et I, 181, 4, et évidemment équivalentes à celle que nous avons vue [2] attribuée à Indra et Agni [3], « ayant leurs mères ici et là ». Elles signifient que les Açvins, comme Indra et Agni, ont deux mères.

Ces deux mères sont les deux femelles dont nous entretiennent les vers X, 17, 1 et 2 [4]. L'une est Saranyû, l'autre est la « pareille » de Saranyû, qui la remplace comme épouse de Vivasvat [5] quand elle est invisible. Nous avons déjà vu [6] que Saranyû est la femelle céleste qui se dérobe à l'attente des hommes. Elle a deux couples [7] de jumeaux qu'elle abandonne. L'un est le couple des Açvins (vers 2), qui sont en effet des jumeaux, II, 39, 2, cf. VIII, 62, 12 ; l'autre, puisque Saranyû est appelée dans le même passage « mère de Yama », doit être celui de Yama et Yamî. Mais ces couples ont une autre mère, la prière. « Celle qui a sa place à l'extrémité vibrante de la langue » est la mère des « jumeaux » qui en naissant

1. Et même le feu du bûcher funéraire. (Voir plus bas, p. 508.)

2. P. 297.

3. C'est un nouveau trait de ressemblance entre les deux couples. (Voir ci-dessus, p. 494.) Les deux couples sont aussi nommés ensemble parmi les enfants (ou les nourrissons) de la parole sacrée, X, 125, 1.

4. Les légendes du Nirukta, de la Brihad-devatâ, etc. (Muir, *Sanskrit texts*, V. p. 228) sur l'union de Vivasvat et de Saranyû, ont tout l'air d'avoir été fabriquées, peut-être d'ailleurs avec des traits mythiques préexistants, pour l'explication de ces deux vers.

5. Voir I, p. 86 et suivantes; II, p. 98.

6. P. 318, cf. 98.

7. Pour l'emploi de *dvâ* avec *mithunâ*, cf. celui de *trayah* avec *mithunâh*, IV, 45, 1.

chassent l'obscurité, III, 39, 3, cf. I, 173, 2 et 3. Or les jumeaux par excellence sont Yama et Yamî, comme l'indique suffisamment leur nom, et la parole sacrée est aussi la mère ou la nourrice des Açvins, X, 125, 1. C'est elle, c'est la prière, que le vers X, 17, 2 appelle la « pareille » de Sara*n*yû, et qui remplace la mauvaise mère auprès des jumeaux, comme elle la remplace auprès du seul Agni [1].

Dans les formules concernant les deux mères d'Agni, ou plus généralement du mâle, nous avons rencontré plus d'une fois deux formes de ce mâle, le mâle tour à tour visible et caché, et le mâle toujours visible qui est le feu ou le Soma du sacrifice [2]. Au vers I, 164, 27, la mère céleste du mâle visible, cf. 26 et 28 [3], sortant enfin de sa retraite, est priée de donner son lait aux Açvins. C'est une nouvelle raison de chercher la signification de notre couple dans l'opposition du ciel et de la terre. Aussi bien avons-nous déjà expliqué ainsi le couple des deux autres jumeaux de Sara*n*yû, Yama et Yamî [4].

Nous avons aussi [5] rapproché de Saramâ la « pareille » de Sara*n*yû. Il faut insister sur le rapprochement des *sârameyau* et des Açvins.

Tout d'abord les premiers reçoivent au vers X, 14, 12 l'épithète *urû*n*asau* « aux larges narines [6] », qui peut nous donner l'explication du nom même des Nâsatyas.

L'étymologie du mot *nâsatya* est contestée. Des trois interprétations proposées par les commentateurs indiens, l'une, qu'il est inutile de reproduire ici, paraît avec raison inadmissible à M. Roth, et le même savant considère aussi les deux autres comme invraisemblables. M. Grassmann a cependant adopté celle qui décompose le mot en *na* + *asatya* « non trompeur ». Mais l'usage de *na* comme particule privative en composition est très rare. Le mot *asatya* renferme d'ailleurs lui-même la particule privative *a* (*a* + *satya* « non vrai »), et la succession immédiate dans un même mot composé de deux négations se détruisant l'une l'autre fait une difficulté de plus. L'étymologie qui donne au mot *nâsatya* le sens de « véri-

1. Voir p. 71.
2. P. 87 et suivantes.
3. Voir p. 89.
4. Voir p. 96-98.
5. P. 318.
6. *Nas*, cf. V, 61, 2.

dique » me semble donc peu vraisemblable[1]. Reste la dernière interprétation des commentateurs, d'après laquelle le mot *nâsatya* serait un dérivé formé avec le suffixe *tya* du mot *nâsa* « nez », ou plutôt « narine »[2] avec abréviation de la voyelle finale du primitif, ou plutôt sans doute d'une forme masculine du même thème, *nâsa*, qui n'est pas restée usitée en sanskrit classique, mais qui se retrouve dans le latin *nâsu-s*, et peut-être au vers II, 39, 6 du *R*ig-Veda. Cette étymologie, qui me paraît la plus vraisemblable en elle-même, a de plus l'avantage de nous fournir un rapprochement entre deux couples de jumeaux dont les mères nous avaient déjà paru présenter des traits de ressemblance.

Les jumeaux de Saramâ, dont la mythologie védique fait des chiens, sont des messagers de Yama, X, 14, 10-12. Leurs larges narines leur servent sans doute à suivre la piste qui leur est indiquée. Mais quel rapport peut-il y avoir entre ces ministres du dieu de la mort et les divinités secourables qu'on nomme Açvins ou Nâsatyas? Je répondrai à cette objection que des mythes primitivement identiques ou analogues peuvent, en se développant, diverger de plus en plus et ne conserver enfin d'autre témoignage de leur origine commune qu'un nom ou une épithète semblables. Peut-être cependant, dans le cas qui nous occupe, reste-t-il quelque chose de plus. On ne demande pas seulement aux Açvins la santé et la vie, comme on les demande aussi d'ailleurs aux messagers de Yama et à Yama lui-même, X, 14, 11 et 12: on souhaite encore, dans des prières qui leur sont adressées, d'arriver au séjour de la vie immortelle, X, 40, 11, sans doute grâce à leur intervention. Il ne serait donc pas impossible que les Açvins eussent joué le rôle de divinités psychopompes. Enfin, au vers I, 158, 4, où l'un des Açvins nous a paru identifié au feu terrestre, la mention du bûcher, et le vœu qu'exprime le suppliant de n'être pas encore « brûlé par ce bûcher », paraissent indiquer que ce feu est le feu du bûcher funéraire, c'est-à-dire le psychopompe par excellence.

Deux divinités représentant le feu sous ses deux formes,

1. L'argument tiré de la métrique n'est pas concluant. Le nombre de quatre syllabes peut être obtenu, pour la forme *nâsatyâ*, par la résolution de l'*y* en voyelle aussi bien que par le dédoublement du premier *â*, et dans les passages où cette forme termine un pâda, ni l'une ni l'autre des deux analyses n'aboutit à la restitution du double ïambe ou du double trochée exigé, selon la nature du vers, par les règles ordinaires.

2. Il s'emploie au duel.

céleste et terrestre, étaient naturellement appelées à recevoir des attributs sacerdotaux. Aussi dit-on des Açvins, comme d'Agni, I, 1, 8, qu'ils règnent sur les sacrifices, *adhvara*, VIII, 8, 18, cf, 10, 4. On ne les compare pas seulement à des prêtres, II, 39, 1, et, toujours comme Agni, à des messagers, *ibid.*, X, 106, 2; on les représente accomplissant eux-mêmes le sacrifice, *adhvaryantâ*, I, 181, 1, cf. VIII, 26, 13; X, 106, 3 et 10. Au vers X, 52, 2, Agni, en se réservant le titre de *hotri*, leur attribue expressément les fonctions d'*adhvaryu*. L'épithète *dîdy-agnî*, qui leur est donnée aux vers I, 15, 11; Vâl., 9, 2, doit sans doute être entendue en ce sens qu'ils allument le feu du sacrifice[1]. C'est sans doute en qualité de sacrificateurs que les Açvins, en compagnie de Sarasvatî, ont aidé Indra dans ses exploits, X, 131, 4 et 5, cf. I, 116, 21.

Les Açvins peuvent donc être assimilés aux « deux sacrificateurs » qui nous ont paru[2] représenter à l'origine le feu terrestre et le feu céleste. Il va sans dire que les deux sacrificateurs primitivement placés, l'un sur la terre, l'autre dans le ciel, ont été réunis dans le monde supérieur[3]: le vers I, 180, 9 compare les deux Açvins ensemble au sacrificateur de Manus ou de l'homme, à peu près comme le vers I, 167, 3 compare Rodasî, la prière des Maruts, à « la parole de l'assemblée »[4].

Plus généralement, l'origine du couple des Açvins, si elle est telle que nous l'avons supposée, est oubliée, sauf dans les rares formules où nous avons cru en reconnaître des traces. Les deux Açvins, primitivement distincts, ont été confondus[5]. Remarquons cependant encore que l'insistance avec laquelle on leur attribue un char « commun », X, 41, 1, pourrait bien trahir un vague souvenir d'une conception différente. Au vers I, 30, 18, en effet, le même char reçoit, non plus l'épithète *samâna* « commun », mais celle

1. On les représente, en effet, faisant le mouvement (exprimé par la racine *manth* « baratter ») des prêtres qui allument le feu, cf. X, 24, 4, et si le résultat de cette opération est, au vers X, 184, 3, la conception d'un enfant, c'est sans doute parce que le feu étant l'ancêtre et le prototype de tous les êtres, la conception de l'enfant a été assimilée à la production du feu; en tout cas, l'instrument du « barattage » est, dans le même passage, formellement appelé une *arani*; seulement, l'*arani* des Açvins est une *arani* d'or.

2. Voir I, p. 233.

3. Cf. I, p. 235.

4. Voir plus haut, p. 388.

5. On remarquera qu'il faudrait toujours admettre cette confusion, quelle que fût l'explication qu'on voulût proposer de l'origine du couple.

de *samâna-yojana* « qu'on attelle en même temps », cf. VII, 67, 8. Or cette dernière expression n'a pas de sens, si elle ne fait pas allusion à une double opération. La formule ne mentionne qu'un seul char, il est vrai : mais n'avons-nous pas vu[1] Indra et Agni monter sur un char unique dont les chevaux suivent des directions opposées, VI, 59, 5? C'est par un paradoxe du même genre que l'auteur du vers I, 30, 18, tout en n'attribuant qu'un seul char aux Açvins, lui donne une épithète qui supposerait deux chars attelés à la fois.

Précisons en terminant, et après avoir opéré sur l'idée complexe du feu céleste, selon ce qui nous paraît être le véritable esprit de la mythologie védique, attachons-nous, puisque aussi bien les Açvins sont avant tout des divinités matinales, à la forme particulière de ce feu qui est le soleil. Les deux chars attelés en même temps, dans la conception primitive des Açvins, auraient été le char du soleil et celui du feu du sacrifice : le feu du sacrifice s'allume, en effet, au lever du soleil.

1. P. 297. Nouveau trait de ressemblance entre les Açvins et le couple d'Indra et Agni. (Voir ci-dessus, p. 494.)

FIN DU TOME II

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME II

SUITE DE LA PREMIÈRE PARTIE. — LES ÉLÉMENTS DE LA MYTHOLOGIE VÉDIQUE DANS LES PHÉNOMÈNES NATURELS ET DANS LE CULTE.

Pages

CHAPITRE IV. — RAPPORTS DES ÉLÉMENTS MALES ET DES ÉLÉMENTS FEMELLES. — RAPPORTS DES ÉLÉMENTS DE MÊME SEXE ENTRE EUX.

Section I. — Le soleil et les éléments femelles 1
Section II. — L'éclair et les éléments femelles. 3
Section III. — Agni et les divers éléments femelles.
§ 1. — Agni et le ciel et la terre 4
§ 2. — Agni et les divers éléments femelles du culte. 6
§ 3. — Agni et l'aurore. — Agni et l'aurore et la nuit. 13
§ 4. — Agni et les eaux. 16
Section IV. — Soma et les divers éléments femelles.
§ 1. — Soma et le ciel et la terre 21
§ 2. — Soma et les divers éléments femelles du culte autres que les eaux 22
§ 3. — Soma et les eaux, soit célestes, soit terrestres 30
§ 4. — Soma et l'aurore. — Soma et l'aurore et la nuit 42
Section V. — Le personnage du mâle et les divers éléments femelles . 44
Section VI. — Le mâle, Agni ou Soma, et le personnage ou les groupes représentant l'élément femelle.
§ 1. — Formules entièrement indéterminées. 48
§ 2. — Formules applicables aux éléments du culte 54
§ 3. — Formules applicables aux éléments des phénomènes célestes 57
§ 4. — Rapports entre un mâle et des femelles appartenant à des mondes différents. 59
§ 5. — Rapports entre le mâle et deux sortes de femelles appartenant à des mondes différents 61
§ 6. — Suite du précédent.— La femelle cachée.— Ses rapports avec le mâle caché et le mâle visible 71
§ 7. — Mythes particuliers. 90
Section VII. — Le père du mâle. 98
CHAPITRE V. — L'ARITHMÉTIQUE MYTHOLOGIQUE. 114
Section I. — Formation des nombres mythologiques par multiplication 115
Section II. — Formation des nombres mythologiques par addition d'une unité 123
Section III. — Rapports des différents nombres mythologiques avec les divisions de l'espace 129

Pages

DEUXIÈME PARTIE. — LE DIEU GUERRIER, INDRA. 157

CHAPITRE I. — L'ACTION D'INDRA SUR LES PHÉNOMÈNES CÉLESTES.
Section I. — Signification naturaliste du personnage d'Indra 159
Section II. — Caractère propre d'Indra 167
Section III. — Les conquêtes d'Indra.
§ 1. — Généralités. — La conquête des vaches 175
§ 2. — La conquête des eaux 184
§ 3. — La conquête de la lumere 187
§ 4. — La conquête d'Agni et de Soma. 194
Section IV. — Les ennemis d'Indra.
§ 1. — Les Vritras, Ahi-Vritra. 196
§ 2. — Les Dasyus ou Dâsas. 208
§ 3. — Autres ennemis d'Indra 219

CHAPITRE II. — L'ACTION DU SACRIFICE SUR INDRA.
Section I. — Le sacrifice en général 225
Section II. — Les offrandes en général et le Soma en particulier . . . 242
Section III. — La prière 267
Section IV. — Le feu du sacrifice, Agni 292
Section V. — Les sacrificateurs alliés d'Indra et leurs ennemis.
§ 1. — Considérations générales. — Noms divers 298
§ 2. — Les *Angiras* et les Pit*r*is en général. — Saramâ. — Les Pa*n*is et Vala, leurs ennemis 307
§ 3. — Autres personnifications déjà reconnues d'Agni 321
§ 4. — Trita Aptya 326
§ 5. — Etaça 330
§ 6. — Kutsa, ennemi de Çush*n*a 333
§ 7. — Uçanâ Kâvya 338
§ 8. — Atithigva et Divodâsa, ennemis de Çambara. 341
§ 9. — Namî, ennemi de Namuci 345
§ 10. — *R*ijiçvan, ennemi de Pipru 347
§ 11. — Dabhiti, ennemi de Dhuni et de Cumuri 350
§ 12. — Pûru 351
§ 13. — Turvaça et Yadu 354
§ 14. — Druhyu et Anu 359
§ 15. — Sudâs. 361

TROISIÈME PARTIE. — LES DIEUX SACRIFICATEURS ET ALLIÉS D'INDRA. — LES AÇVINS. 367

CHAPITRE I. — LES MARUTS 369
CHAPITRE II. — LES *R*IBHUS 403
CHAPITRE III. — VISH*N*U 414
CHAPITRE IV. — P*U*SHAN 420
CHAPITRE V. — LES AÇVINS.
Section I. — L'action des Açvins sur les phénomènes naturels. . . . 431
Section II. — Caractère propre des Açvins 434
Section III. — Les protégés des Açvins.
§ 1. — Considérations générales. — Noms divers. 437
§ 2. — Les mythes du cheval. 451
§ 3. — Aveugles guéris. 460
§ 4. — Personnages sauvés des eaux ou tirés d'une fosse . . . 466
§ 5. — Les mythes de la femelle 474
Section IV — Le couple des Açvins 494

PARIS. — IMPRIMERIE CHAIX, SUCCURSALE DE SAINT-OUEN, 86, RUE

LA

RELIGION VÉDIQUE

D'APRÈS LES HYMNES DU *RIG-VEDA*

PAR

ABEL BERGAIGNE

MAÎTRE DE CONFÉRENCES À LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS
ET À L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

TOME III



PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

67, RUE DE RICHELIEU, 67

1883

CHAPITRE PREMIER

LES DIEUX SOUVERAINS

ET LES

DIEUX PÈRES

SECTION PREMIÈRE

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LES DIEUX SOUVERAINS ET LES DIEUX PÈRES

Au dieu guerrier qui, pour entrer en possession de la lumière et des eaux, doit les conquérir sur le démon qui les retient prisonnières, s'opposent dans la religion védique d'autres dieux conçus comme les possesseurs paisibles de ces biens célestes. C'est cette opposition que j'ai cherché à marquer par le nom de dieux souverains sous lequel je désigne les derniers. Ils nous apparaissent en effet souvent revêtus des insignes du pouvoir royal, et, pour employer l'expression même des hymnes, de la royauté universelle *sâmrâjya*. Leurs fonctions sont quelquefois aussi celles de simples gardiens des trésors attendus par les hommes. Enfin, la plupart d'entre eux réunissent à ces attributs celui de la paternité, soit que les hymnes leur donnent pour fils des personnages mythologi[illegible]inés, soit qu'ils leur appliquent en termes géné[illegible] la qualification de pères. Par là encore, ils s'opposent à Indra auquel la mythologie du *Ri*g-Veda ne reconnaît pas de [illegible] qui ne reçoit le nom de père que dans un sens purement métaphorique, et comme témoignage de l'amour que lui portent ses suppliants. Au contraire, le titre de père a, lorsqu'il est appliqué aux divinités dont nous entreprenons l'étude, une grande portée mythologique. C'est ce qui sera prouvé dans le cours de l'exposition qui va suivre. Mais pour écarter dès maintenant la possibilité d'une interprétation purement morale analogue à celle que suggèrent les formules

adressées à Indra, il suffit de dire qu'à l'idée de la paternité est souvent étroitement unie, dans les personnages en question, celle de la malveillance.

Ce caractère occasionnellement malveillant leur est commun, d'une part avec les éléments, particulièrement avec les éléments mâles, soupçonnés parfois de se dérober eux-mêmes à l'attente des hommes, de l'autre avec les lieux de manifestation de ces éléments qui semblent, lorsqu'ils tardent à paraître, les retenir prisonniers. Ce qui les distingue des personnages représentant directement les premiers, ce n'est pas seulement le rôle qu'ils jouent comme producteurs du feu et du breuvage, comme pères d'Agni et de Soma ou de leurs équivalents mythiques, rôle qui, en dépit de l'identité, toujours explicable en pareille matière, du producteur et du produit, du père et du fils, leur est attribué d'une manière assez constante pour leur faire assigner, comme à Indra, une place dans la catégorie des conceptions mythologiques décidément élevées au-dessus de la notion pure et simple de l'élément matériel. C'est aussi qu'ils réunissent pour la plupart aux attributs d'Agni et de Soma, ceux des mondes, ou plus généralement des lieux où Agni et Soma se manifestent. Ce qui les distingue en même temps des mondes, c'est avec ceux de leurs attributs qui sont empruntés aux éléments, le degré de personnification auquel ils sont parvenus.

Les démons tels que Vṛitra réunissent aussi dans une certaine mesure les attributs du ciel ou du nuage et ceux des éléments mâles qui s'y cachent. En ce sens le sondage mythologique, poussé jusqu'à la couche primitive du naturalisme pur, pourrait aboutir à une identification complète des dieux souverains ou des dieux pères, selon le nom qu'on voudra définitivement leur assigner, et des démons. Nous aurons, en effet, à constater de nombreux points [illegible] entre ces deux catégories de personnages mythiques, mais tout en profitant du jour précieux dont ces ressemblances éclaireront notre étude, nous n'aurons garde de fermer les yeux à des différences très-importantes, même au point de vue exclusivement naturaliste, et capitales au point de vue religieux. Au dernier point de vue, nos héros se distinguent toujours des démons, en ce que seuls, ils sont l'objet d'un culte. Mais, il faut le dire à l'honneur des *Aryas* védiques, ce peuple n'honorait pas, au moins sous cette forme de sa religion que nous connaissons par les hymnes du Ṛig-Veda, de

puissances purement malfaisantes. Ceux de ses dieux dont le caractère s'oppose au caractère exclusivement bienveillant d'Indra, sont tour à tour malveillants et bienveillants. Possesseurs paisibles, ainsi que je l'ai dit, de la lumière et des eaux, ils sont quelquefois les gardiens avares de ces trésors, mais ils en sont plus souvent encore les dispensateurs.

J'insiste pour mieux faire comprendre la raison de ce double aspect, tour à tour sévère et propice, des divinités en question. Le bien et le mal, qui dans la conception dualiste de l'ordre du monde, sur laquelle repose le mythe d'Indra, sont rapportés à deux sortes de puissances, de nature opposée, le sont ici, non pas à proprement parler à un être unique, mais à des puissances de même nature, et tour à tour à chacune d'elles à la fois. Les dieux souverains appartiennent à ce qu'on pourrait appeler en ce sens, surtout par opposition au mythe d'Indra, une conception unitaire de l'ordre du monde. N'ayant point devant eux de démons qui leur soient opposés, ils assument eux-mêmes le caractère démoniaque, dans la mesure où le mal, c'est-à-dire dans l'ordre des phénomènes naturels où nous devons toujours chercher la notion première des divinités védiques, l'obscurité ou la sécheresse, s'étend sur le monde ; ou quand le respect de leurs adorateurs les a revêtus d'une majesté assez auguste pour écarter toute assimilation de leur œuvre à celle des démons, ils gardent encore un aspect sévère, tout à fait étranger, du moins à l'origine, au personnage d'Indra.

On demandera comment les mêmes hommes ont pu concevoir de deux manières si différentes l'action de la divinité dans le monde, et honorer à la fois des dieux appartenant aux deux conceptions opposées. Il serait plus aisé de trouver plusieurs réponses à cette question, que d'en choisir une parmi celles qui auraient été trouvées. Qu'il nous suffise de dire qu'en pareille matière la diversité des idées peut correspondre à la diversité des temps aussi bien qu'à celle des tribus et même des familles où elles ont pris naissance, et que leur mélange s'expliquerait très-bien, dans le second cas par la réunion des petites communautés primitives en une société plus étendue, dans l'un et dans l'autre par la force de résistance inhérente aux idées religieuses et surtout aux mythes dans lesquels elles se sont fixées, force qui sans exclure les conceptions nouvelles, assure, en dépit de toutes les contra-

dictions qui en peuvent résulter, la conservation des anciennes.

Quant à la question de l'antiquité relative du dieu guerrier et des dieux souverains, elle ne me paraît pas susceptible d'une solution sur le domaine étroit du *R*ig-Veda auquel je borne mes investigations. Nous verrons bien le dieu guerrier Indra entrer en lutte avec les dieux souverains, dont il est d'ailleurs quelquefois nommé le fils ainsi qu'Agni et Soma, les vaincre, et se substituer à eux dans le gouvernement du monde. Mais ce mythe qui s'explique naturellement par l'assimilation partielle et passagère des dieux souverains aux démons, s'il consacre l'antériorité *mythique* de ces mêmes dieux sur Indra, ne saurait passer pour une preuve de leur antériorité *historique*, je veux dire d'une antiquité plus haute de la conception religieuse à laquelle ils appartiennent. Je ne crois pas d'ailleurs que la mythologie comparée, dont je m'abstiens provisoirement d'aborder le domaine, puisse fournir des données beaucoup plus probantes pour la solution de la même question. Que Varu*n*a ait été, selon une théorie sur laquelle nous reviendrons (section IX, C.) le nom d'une divinité commune à toute la race, qu'Indra soit au contraire celui d'une divinité purement indienne, il n'y a aucune conclusion à tirer de là sur l'âge relatif des conceptions religieuses opposées auxquelles appartiennent les personnages désignés par ces noms, la conception dualiste par exemple ayant pu être, et ayant été en effet portée par d'autres noms dans les mythologies des autres peuples indo-européens. La question en somme me paraît être de celles que chacun est tenté de résoudre selon l'idée générale qu'il se forme du développement des notions religieuses dans l'humanité. La solution qu'en pourrait proposer un philologue védiste n'emprunterait aucune autorité particulière à ses connaissances spéciales. C'est ce qui m'engage à ne pas la discuter plus longuement.

Les personnages mythiques qui vont être successivement passés en revue dans ce premier chapitre ne réunissent pas tous, j'en dois prévenir le lecteur, les différents traits dont se compose, d'après les observations précédentes, la figure idéale du dieu considéré à la fois comme souverain et comme père. Plusieurs se partagent les attributs distincts de la souveraineté et de la paternité. Celui-ci peut être remplacé, chez le personnage investi du premier, par le titre de frère, de frère aîné, qui écarte, dans la mesure où il est consacré, l'iden-

tification de ce personnage au ciel ou au nuage, pour ne permettre que l'assimilation à une forme céleste, et particulièrement à une forme cachée, d'Agni ou de Soma. Le caractère malveillant, ou pour employer des termes d'une application plus générale, l'aspect redoutable, est même étranger à tel d'entre eux qu'une sorte de Sosie mythique en a débarrassé pour s'en charger exclusivement. Enfin je commencerai mon énumération par quelques personnages qui ne sont l'objet d'aucun culte, et que leur action exclusivement malfaisante pourrait faire assimiler purement et simplement à des démons, mais que l'attribut de la paternité rattache assez naturellement à notre sujet, et dont l'étude doit être pour nous fort instructive.

SECTION II

LE MYTHE DU PÈRE MALVEILLANT DANS LA LÉGENDE DES AÇVINS.

La légende des Açvins, où se retrouvent sous tant de formes particulières les mythes généraux de la religion védique, nous offre plusieurs applications du mythe du méchant père. Je me propose de les étudier dans les pages suivantes, en traitant à cette occasion dans leur entier les mythes des personnages présentés comme les victimes d'un père malveillant. On verra que, comme la plupart des autres protégés des Açvins, ils représentent Agni ou Soma, sous l'une quelconque, ou même tour à tour sous plusieurs de leurs formes, principalement de leurs formes célestes, en sorte que le père joue, ou a dû jouer primitivement, vis-à-vis d'eux, le rôle d'un gardien avare du feu ou du Soma.

A. — *Rijraçva*

Le mot *rijrâçva*, signifie « qui a des chevaux de la couleur appelée *rijra*. » Les emplois de ce dernier mot aux vers IX, 97, 9 et X, 20, 9 ne permettent pas en effet de douter qu'il ne soit un nom de couleur. Quelle est cette couleur, c'est ce qu'il est difficile de préciser; mais le premier des deux passages cités nous permet d'affirmer qu'elle est sombre, et ce

qui est plus important, il nous apprend quelle est la couleur que prend pendant la nuit le Soma, c'est-à-dire dans un pareil contexte le soleil, jaune pendant le jour. Le nom de *R*ijrâçva conviendrait donc parfaitement à la forme nocturne, à la forme noire (cf. I, 115, 5) du soleil. Il doit être à peu près équivalent d'ailleurs à ceux de Vadhryaçva « qui a des chevaux hongres » et de Saptavadhri « qui a sept (chevaux) hongres, » en ceci du moins que l'épithète peut avoir un sens défavorable. Mais le personnage n'a pas d'autre rapport avec le mythe du cheval. En revanche, l'idée d'un personnage nocturne, suggérée par le nom, est entièrement conforme au mythe qui s'est fixé sous ce nom.

*R*ijrâçva n'est en effet qu'une forme de l'aveugle mythique comme Dîrghatamas et Ka*n*va. Mais sa légende présente un trait particulier qui la fait rentrer dans le sujet que nous traitons ici. C'est en effet son père, son *méchant* père, qui l'a rendu aveugle I, 116, 16, ou selon l'expression du vers I, 117, 17, laquelle trahit encore le sens primitif du mythe, « qui l'a plongé dans l'obscurité. » Les Açvins, bons « médecins, » lui ont rendu la vue, ont fait que l'aveugle revît la lumière (*ibid.*).

Le méchant père qui plonge dans l'obscurité un personnage représentant directement ou indirectement le soleil, ressemble déjà singulièrement au gardien avare du feu et du Soma, de ces éléments dont le soleil n'est que l'une des formes. Mais le rapprochement deviendra plus frappant encore par l'analyse d'un détail du mythe sur lequel nous devrons nous arrêter assez longuement. Je veux parler de la cause du supplice infligé par son père à *R*ijrâçva.

Celui-ci avait donné I, 117, 17 à la louve, ou égorgé pour elle I, 116, 16 cent moutons (cent un d'après un autre vers où il est comparé à un jeune amant, c'est-à-dire sans doute à un jeune fiancé I, 117, 18). La louve reconnaissante a adressé aux Açvins un appel, ou, comme dit le poëte, un hymne en faveur de son bienfaiteur devenu aveugle I, 117, 18. On doit trouver étrange que la louve qui, comme le loup, représente ailleurs, et fort naturellement, l'ennemi, (même dans des prières adressées aux Açvins I, 120, 7 ; 183, 4), figure dans un rapport amical avec un personnage conçu comme la victime du méchant père, et avec des divinités essentiellement bienfaisantes. Dans un autre passage encore nous voyons les Açvins venir au secours, non plus du bien-

faiteur de la louve, mais du loup épuisé VII, 68, 8. Il semble bien que le loup et la louve ne peuvent avoir ici leur signification mythologique ordinaire.

Je crois que le mot de l'énigme doit être cherché dans le vers VIII, 34, 3 où le bord circulaire, littéralement la jante, des pierres à presser le Soma, est comparé à un loup qui malmène une brebis. Ce qui prouve d'ailleurs que cette comparaison n'est pas accidentelle, c'est que la pierre à presser est désignée uniquement par l'expression de loup *urâ-mathi*, littéralement « qui *baratte* la brebis », au vers 8 de l'hymne VIII, 55 à Indra : « Le loup même, le loup sauvage qui baratte la brebis observe ses rites (les rites d'Indra). » A défaut même d'un rapprochement qui s'impose avec le vers VIII, 34, 3, le vers précédent VIII, 55, 7 suggérerait déjà l'idée de la pierre à presser : « Nous avons aujourd'hui et hier rassasié ici le porteur de la foudre ; offrez-lui le Soma qui vient d'être pressé, honorez maintenant ce dieu fameux. [1] » Mais ce qui paraît décisif, c'est l'emploi dans le composé *urâ-mathi* de la racine *manth* qui dans le *Ri*g-Veda désigne toujours, directement ou par voie d'allusion, une opération analogue à celle du barattage, soit celle qui consiste à allumer le feu par le frottement de deux morceaux de bois, soit par une assimilation bien naturelle du pressurage du Soma à la production du feu, celle qui consiste à exprimer le suc de la plante entre deux pierres [2]. Il y a évidemment une allusion à la dernière opération dans un texte relatif à la descente du Soma céleste : IX, 77, 2 « Lui que l'aigle a *baratté* (tiré par le barattage) du ciel, » et dans celui-ci où le même mythe est rapproché du mythe de la descente du feu : I, 93, 6 « Mâtariçvan a apporté l'un (le feu) du ciel ; l'aigle a *baratté* (tiré par le barattage) l'autre (le Soma) de la montagne (ou de la pierre) [3]. » Le loup qui baratte la brebis au vers VIII, 55, 8

1. On remarquera le parallélisme dans les deux vers des expressions *â nûnam bhûshata çrute* et *â vayuneshu bhûshati*.

2. Au vers 4 de l'hymne I, 28, où est décrit le pressurage du Soma avec deux pierres, nous trouvons le terme *manthâm* (acc.) « instrument à baratter. » Cf. Vâl. 5, 8.

3. C'est dans le même ordre d'idées que s'explique le mythe d'Indra *barattant* la tête de Namuci. Dans cette formule, le régime direct du verbe baratter est, non plus le contenu, mais le contenant. Il en est de même au vers X, 24, 4, où il est dit des Açvins qu'ils ont baratté les deux mondes. — L'allusion au barattage du Soma céleste est encore vraisemblable au vers X, 136, 7 et possible au vers I, 127, 11. — Reste l'épithète *mathra* « barattant, » appliquée aux chevaux qui font tourner la roue (l'essieu dans le moyeu) VIII, 46, 23 et celle de *mathna* I, 181, 5, qui a probablement le même sens.

est donc bien décidément la pierre à presser le Soma. Le composé est synonyme de *havir-mathi* « qui baratte l'offrande[1]. Enfin l'Atharva-Veda nous offre un troisième emploi de la même image, à cela près que c'est le préparateur même du Soma qui est présenté comme barattant la brebis. Le poëte en priant les dieux de laisser la vie à son client, cherche, comme l'auteur du vers II, 28, 5 du *R*ig-Veda, à les intéresser par la considération des sacrifices qu'un vivant peut leur offrir : V, 8, 4 « Que vivant, il baratte la brebis comme le loup.[2] »

On s'expliquerait aisément que la pierre à presser qui broie les tiges de Soma eût été comparée à un animal dévorant et particulièrement à un loup, image qui entraînait l'assimilation de ces tiges à des brebis. Mais je ne puis me dispenser de signaler le rapport de l'idée de brebis avec celle du tamis de laine servant à purifier le Soma ; si l'on se rappelle surtout que le tamis est quelquefois considéré comme le *vêtement* de Soma, on se refusera difficilement à voir dans cette conception l'une au moins des causes qui ont fait assimiler Soma à une brebis.

La préparation du Soma céleste étant conçue comme de tout point semblable à celle du Soma terrestre, nous n'aurions pas besoin d'autre argument pour transporter dans le ciel le loup qui presse le Soma. Je crois cependant en trouver un dans deux emplois fort curieux du mot *vrika* « loup. » Il est dit des Açvins qu'ils labourent VIII, 22, 6, et qu'ils ensemencent I, 117, 21 le champ de blé « avec le loup. » J'entends par là qu'avec la pierre à presser, ils font couler le

1. Ce sens est mis hors de doute par l'épithète parallèle *avivâsaţâm* VII, 104, 21 : les Yâtus sont ici les sacrificateurs ennemis, ceux dont les hymnes sont des incantations. Rapprochez encore le composé *vastra-mathi* dans le vers IV, 38, 5, où Dadhikrâvan est comparé à la fois à un aigle et au voleur qui « (se) baratte un vêtement ; » ce voleur n'est autre que l'aigle barattant le Soma céleste, dont il se revêt comme le Soma terrestre. Cf. IX, 1, 6; 12, 5.

2. Si le mot *açna* « dévorant, » désignant aux vers II, 14, 5 ; 20, 5 ; VI, 4, 3, un démon frappé, dans les deux premiers par Indra, dans le troisième par Agni, est le nom d'un animal comme le donnerait à penser la combinaison *mrigo nâçnah* au vers I. 173, 2 (où Agni serait comparé à cet animal, ce qui explique la désignation de l'Agni atmosphérique par le même nom I, 164, 1), on pourra en lui attribuant le sens de « loup, » et grâce aux rapprochements qui viennent d'être présentés, éviter l'hypothèse d'un autre mot *açna* « pierre » (R. et Gr.) pour un passage unique VIII, 2, 2. Le Soma « pressé par les loups » serait toujours d'ailleurs, mais seulement par l'intermédiaire d'une métaphore, le Soma pressé par les pierres.

Soma céleste et fécondent ainsi le champ comme s'ils le labouraient et l'ensemençaient eux-mêmes [1].

Étant admis que le mot *vrika* « loup » désigne la pierre à presser le Soma, soit sur la terre, soit dans le ciel, il devient aisé d'expliquer le passage déjà cité d'un hymne aux Açvins VII, 68, 8 : « Vous êtes venus au secours du loup épuisé. »

1. M. R., suivi par M. Gr., adopte pour ces deux seuls passages le sens de « charrue. » Je ne conteste pas que la « dent » de la charrue n'ait pu suggérer assez naturellement l'idée d'un loup dévorant, mais je voudrais pour constater une telle application du nom de « loup » autre chose qu'une formule dont l'intervention des Açvins ne permet pas de nier le caractère mythologique. Or dans un mythe, on doit s'attendre aux associations d'idées les plus bizarres, et je ne crois pas qu'on puisse préférer une interprétation, naturelle à la vérité, mais assignant au mot *vrika* un sens non constaté, à une interprétation mythologique confirmée par des emplois analogues du mot litigieux. La mienne peut d'ailleurs être appuyée sur d'autres arguments encore. D'après le vers I, 23, 15, Pûshan, avec les gouttes de Soma, « a réalisé » six (bœufs) attelés, et « labouré en quelque sorte le champ de blé » avec ces bœufs. On dit à Soma IX, 55, 1 : « O Soma, coule et fais prospérer nos blés. » Enfin le vers difficile I, 176, 2, me paraît pouvoir être traduit ainsi : « Adressez vos hymnes au mâle qui, seul des êtres vivants, lui grâce auquel le champ s'ensemence, laboure en quelque sorte ce champ. » En effet, bien qu'Indra soit nommé dans deux vers de l'hymne (1 et 6) et que dans tous les vers autres que le 2e et le 6e, Soma soit invoqué à la 2e personne, comme c'est son éloge et non celui d'Indra qui fait l'objet de l'hymne, je n'hésite pas à rapporter aux assistants l'impératif singulier *â veçayâ*, si même celui-ci n'est pas une première personne du subjonctif « que j'adresse... » Du reste, fût-il question d'Indra, le vers, placé dans un hymne à Soma, garderait toute son importance au point de vue qui nous occupe. — Quelques autres explications me sont d'ailleurs nécessaires pour rendre compte de mon interprétation. J'admets contre le pada-pâtha la chute euphonique d'un *s* après *svadhâ*, et une construction paratactique du relatif *yam* rattaché directement à *anu* et parallèle à *svadhâh* dont il devrait dépendre selon nos idées grammaticales. La hardiesse même de cette construction explique l'erreur des rédacteurs du pada-pâtha. Enfin le troisième pâda semble former une incise dans la proposition relative qui commence au second et finit au quatrième. Mais un anacoluthe après le 2e pâda serait un fait plus conforme aux habitudes d'une syntaxe primitive. — Si nous revenons maintenant au vers I, 117, 21, après ces mots, « Ensemençant, ô Açvins, le champ de blé *avec le loup,* » nous lisons « trayant une libation pour l'homme, ô dieux puissants ! » ce qui s'accorde parfaitement avec mon interprétation. Puis nous rencontrons un nouveau trait mythique « triomphant du Dasyu par le son que rend la grenouille (*bakura* Cf. *bheka* et *bekuri* en regard de *bhekuri*), vous avez fait le grand jour pour l'Arya. » Si étrange que paraisse au premier abord une telle traduction, qui ne voit que la grenouille sert de pendant au loup, et que l'auteur a rapproché à dessein ces deux noms d'animaux? Comme le loup d'ailleurs, la grenouille est ici un animal céleste, et si le loup représente la pierre à presser le Soma, la grenouille représente le nuage qui le contient et sa voix n'est autre que la voix du tonnerre comme dans l'hymne VII, 103. Au vers IX, 1, 8, on voit les *doigts* d'un préparateur céleste du Soma faire retentir la peau de la grenouille (*bâkura*) : il faut donc reconnaître dans la mention de la grenouille au vers I, 117, 21, tout comme dans celle du loup, une allusion à la préparation du Soma céleste.

Dans le mythe de *R*ijrâçva, la louve [1] sera également la pierre à presser, et les cent ou les cent un moutons que lui livre notre héros seront les tiges de Soma qu'elle déchire. La prière qu'elle adresse aux Açvins I, 117, 18 est le bruit de la pierre (cf. I, 118, 3). Enfin la colère du père de *R*ijrâçva quand celui-ci a livré les moutons à la louve, c'est-à-dire exprimé le suc du Soma, s'expliquera naturellement par son rôle de gardien avare du breuvage divin.

Quant à *R*ijrâçva lui-même, il nous apparaît ici comme un préparateur du Soma céleste [2], tandis que par son nom, et par le châtiment qui lui est infligé, il semble identifié au soleil nocturne, c'est-à-dire à l'une des formes du Soma caché. Tel est bien le double caractère de la plupart des protégés des Açvins.

B. — BHUJYU, FILS DE TUGRA

Bhujyu, fils de Tugra VI, 62, 6, est souvent désigné par le patronymique *taugrya* qui, tantôt s'ajoute à son nom I, 117, 15 (cf. 14), tantôt le remplace, I, 180, 5; 118, 6; 158, 3; 182, 5-7; VIII, 5, 22; X, 39, 4. C'est également à Bhujyu que doit être rapportée une autre forme du même patronymique *tugrya* VIII, 3, 23; 32, 20; 63, 14 [3].

1. On peut se demander quelle est ici la signification du féminin. La comparaison qu'on rencontre dans le vers I, 117, 18 « *R*ijrâçva a, comme un jeune amant (fiancé), égorgé cent un moutons » peut servir à éclaircir ce point. La fiancée serait là louve elle-même, c'est-à-dire la pierre. La pierre à presser est en effet comparée à une épouse dans la Taittiriya-Sa*m*hitâ III, 1, 11, 8 : « La pierre frappée crie comme une jeune femme en exprimant le suc du Soma, comme une épouse avec son époux. » Il semble donc que l'idée du loup déchirant les moutons, et celle de la femme considérée comme au vers I, 105, 2, du *R*ig-Veda dans l'acte de la génération, se soient confondues dans le mythe de la louve pour laquelle *R*ijrâçva tue cent moutons, pareil à un jeune fiancé.

2. Il est douteux qu'il ait jamais été considéré comme un *r*ishi mortel. Au vers I, 100, 17, il paraît compris parmi les protégés d'Indra, enfants de *Vrishâgir*; mais pourquoi ce nom, qu'on ne retrouve pas ailleurs, ne serait-il pas celui d'un personnage céleste, peut-être de ce père même qui a rendu *R*ijrâçva aveugle? Les chevaux que le vers précédent semble attribuer à *R*ijrâçva, le rouge, le noir, le tacheté, et surtout celui qui porte le Soma (la plante du Soma, *sumad-amçu*,) sont vraisemblablement des chevaux célestes.

3. Elle se retrouve en outre dans le composé *tugryâvridh* qui sera expliqué plus loin. Dans le premier et le troisième passage cités, les chevaux donnés au prêtre sont comparés aux oiseaux qui conduisent *Tugrya* dans sa demeure; or les attelages ailés sont, comme on va le voir, un trait essentiel du mythe de Bhujyu.

Le mot *tugra* est formé de la racine *tuj* dont l'un des sens dans le *Rig*-Veda est « exprimer un suc, » particulièrement « exprimer le suc du Soma » IX, 15, 3; 79, 5; 87, 6. La même racine suggère d'ailleurs aussi l'idée de « génération » comme le montre son emploi au vers I, 105, 2 : « Ils (le mâle et la femelle) expriment le lait du mâle. » Mais là même on peut voir une allusion au pressurage du Soma[1]. Le nom de Tugra conviendrait donc très-bien à un personnage qui serait conçu à la fois comme un préparateur céleste et comme le père de Soma. On peut d'ailleurs démontrer directement l'identité primitive de Bhujyu et du breuvage divin.

Le mot *bhujyu* par lui-même est déjà assez significatif. Il ne peut guère en effet, d'après son étymologie, avoir eu d'autre sens que celui de « réjouissant[2] » et un tel nom convenait

1. Cf. T. S. III, 1, 11, 8, où notre racine désigne le pressurage et suggère en même temps, par voie de comparaison, l'idée de génération.

2. De la racine *bhuj* dans le sens primitif et actif de « réjouir » (VIII, 1, 6 ; X, 89, 17, cf. Gr.) transformé au moyen en celui de « jouir. » Il y a à la vérité deux racines *bhuj;* mais le suffixe *primaire yu* ne formant dans la langue du *Rig*-Veda, outre les deux abstraits *mdyu* et *manyu*, que des noms d'agent (*dhâyu*, *pâyu*, *vâyu*, *piyu*, *tanyu*, *dasyu*, *sahyu*, *druhyu* et enfin *yajyu* dont le sens ordinaire « pieux » ne doit pas être changé pour les deux seuls passages IX, 61, 12 et X, 61, 15), le mot *bhujyu* s'il venait de la racine *bhuj* « ployer » signifierait « qui ploie » (activement) et non « flexible » ou « dirigeable » comme le veut M. Gr. Ni l'un ni l'autre de ces sens n'offrirait d'ailleurs aucune relation avec le mythe de Bhujyu. Enfin celui que M. Gr. adopte ne me semble nullement nécessaire pour expliquer les passages où il considère le mot comme adjectif « dirigeable » ou comme nom commun « couleuvre ». Je crois en effet que le mot n'est jamais employé que comme nom propre, ou tout au moins avec allusion à son usage comme nom propre. Au vers X, 95, 8, il paraît être féminin ; mais on trouve aussi au vers I, 33, 15, un féminin du patronymique, *tugryâ*. Dans ce dernier, le taureau laborieux qu'Indra a secouru au milieu des Tugryâs, ce taureau fils de Çvitra (*çvitrya*) déjà désigné au vers précédent par une autre forme du même patronymique (*çvaitreya* cf. *tugrya* et *taugrya*) paraît être le même que Bhujyu. C'est ce qu'on peut induire du nom de *daçadyu* donné au même taureau (vers 14, le troisième pâda de ce vers « *çaphacyuto* .... » relie étroitement le second où est nommé le taureau *daçadyu* au quatrième qui renferme le patronymique *çvaitreya*, et par suite au vers 15 où se trouve le même patronymique sous la forme *çvitrya*). Ce nom en effet ne figure qu'une seule autre fois dans le *Rig*-Veda au vers VI, 26, 4, où le rapprochement du meurtre de Tugra, le méchant père de Bhujyu, par Indra, rend l'identité de Bhujyu et de Daçadyu fort probable. Le nom de Daçadyu rappelle, il est vrai, un autre protégé des Açvins, Rebha, reparaissant le *dixième* jour (I, 116, 24) ; mais Rebha sauvé des eaux ne diffère pas essentiellement de Bhujyu également sauvé des eaux, et le sauvetage du dernier dure trois jours et trois nuits, (I, 116, 4.) chiffres équivalant en mythologie à ceux de neuf jours et dix nuits après lesquels Rebha reparait (le dixième jour.) Çvitra serait donc un autre nom de Tugra, le méchant père, et cette hypothèse est confirmée par l'emploi du même mot comme épi-

parfaitement au Soma. Mon interprétation semble confirmée par les passages qui présentent Bhujyu comme un don que les dieux font aux hommes[1]. De ce nombre paraît être le suivant où personne ne nie que le mot *bhujyu* ne soit employé comme nom propre: I, 119, 4 « Amenant du séjour des pères Bhujyu qui vole (*bhuramânam*), porté par des oiseaux qui s'attellent eux-mêmes, vous avez, ô mâles, suivi votre route brillante; *votre grande faveur s'est manifestée à Divodâsa.* »

L'épithète *bhuramâna*, équivalente à *bhuranyu* qui s'applique à l'oiseau mythologique X, 123, 6, et le rôle des oiseaux qui portent Bhujyu, ne rappellent encore que d'assez loin le mythe de Soma porté par un oiseau qui n'est autre que Soma lui-même. Il en est autrement de la mention de Bhujyu dans les vers 4[2] de l'hymne IV, 27, qui précisément est consacré tout entier à ce mythe : « L'aigle rapide l'a emporté du haut

thète du gardien mystérieux invoqué dans l'Atharva-Veda, III, 27, 6. Enfin la forme féminine du patronymique *tugrya* désignerait les eaux au milieu desquelles Bhujyu se trouverait comme un frère au milieu de ses sœurs ; or le séjour dans les eaux est un trait essentiel du mythe que nous allons étudier. Il serait naturel d'interpréter dans le même sens le mot *bhujyu* féminin, comme désignant la nuée (ou plus généralement la femelle céleste, « la réjouissante », à laquelle Purûravas compare Urvaçi fuyant, et qui n'est autre qu'Urvaçi elle-même, X, 95, 8 : (Cf. 2. « Je suis partie comme la première des aurores. » En tout cas, le rapprochement des féminins *bhujyu* et *tugryâ* doit suffire pour écarter le sens de « couleuvre » imaginé pour le premier par une pure hypothèse (voir plus bas dans le texte l'explication de IV, 27, 4.) — Quant à la formule *bhujyum vâjeshu pûrvyam* qui se rencontre deux fois, VIII, 22, 2 et 46, 20, il n'y a aucune raison dans le second passage de la rapporter à un char dont il n'est nullement question, et s'il fallait absolument faire de *bhujyu* une simple épithète, on ne pourrait guère l'appliquer qu'au mot *rayim* « richesse » du vers précédent. Dans le premier passage, elle pourrait très-bien être rapportée au char des Açvins auquel la qualification de « réjouissant » ou de « libéral » conviendrait parfaitement d'ailleurs. Mais la mention même des Açvins suggère presque invinciblement l'idée de Bhujyu, l'un de leurs principaux favoris, et on comprendrait qu'après avoir invoqué le char des Açvins au premier vers de l'hymne, le poète invoquât au second le personnage représentant le don qu'il attend d'eux, pour les invoquer enfin eux-mêmes au troisième. D'ailleurs si Bhujyu « le premier dans les combats » n'est autre que le Soma céleste, il n'est pas étonnant qu'un autre poète le demande également à Indra en même temps que la richesse, à laquelle le fils de Tugra est comparé au vers I, 116, 3. En somme, je crois que dans les deux passages cités, le mot *bhujyu* peut désigner, soit notre personnage lui-même, soit le Soma qu'il représente. — Remarquons encore que l'auteur de l'hymne VI, 62, au vers 6, paraît jouer sur la signification étymologique de *bhujyu*, en disant que les Açvins le réjouissent (*bhujantâ*), le secourent, lui le réjouissant.

1. Voir les vers cités à la fin de la note précédente.

2. C'est le second passage pour lequel M. Gr. a proposé, d'ailleurs sous forme dubitative, le sens de « couleuvre », abandonné dans sa traduction.

plateau, (l'enlevant) comme Bhujyu (est enlevé) au compagnon[1] d'Indra. »

L'importance du rapprochement s'accroît d'ailleurs si l'on remarque que la nature de l'attelage par lequel Bhujyu est traîné au vers I, 119, 4, n'est pas un détail accidentel, mais au contraire un trait caractéristique du mythe. C'est avec des oiseaux que les Açvins opèrent régulièrement le sauvetage de Bhujyu I, 116, 4; 117, 14; VI, 62, 6; VII, 69, 7; X, 143, 5; cf. VIII, 5, 22. Les chevaux donnés au prêtre en récompense du sacrifice sont comparés aux *oiseaux* qui portent Tugrya VIII, 3, 23; 63, 14, et rien ne montre mieux que ces comparaisons qu'il s'agit là d'un point essentiel de la légende. Sans doute aux vers I, 116, 4; 117, 14 et 15, il est aussi parlé de chevaux et de chars, mais cette mention ne remplace pas celle des oiseaux, elle s'y ajoute, et de telle sorte que les chevaux semblent assimilés aux oiseaux. D'autres fois, Bhujyu est porté par des navires, I, 116, 3 et 5; 182, 6, idée que suggérait naturellement celle des eaux d'où il doit être tiré ; mais ici encore le trait essentiel du mythe s'impose à tel point que le poëte donne *des ailes* au navire I, 182, 5.

Si le navire ailé, comme les oiseaux qui portent Bhujyu, rappelle le mythe du Soma porté par l'aigle, l'allusion au Soma est plus évidente encore et surtout plus directe au vers I, 182, 6, où les navires qui portent Bhujyu reçoivent la qualification d'« agréables au ventre[2], » laquelle, tout étrange qu'elle peut paraître, s'explique fort bien si le contenu de ces navires n'est autre que le Soma céleste. Ajoutez que les mêmes navires sont au nombre de quatre comme les coupes des *R*ibhus[3].

1. Le singulier pour le pluriel, comme souvent pour les Maruts, qui sont vraisemblablement désignés ici par la qualification de « compagnon d'Indra. » Cette interprétation qui rappelle un trait presque identique (vu l'équivalence mythologique des Maruts et des Pit*r*is) du vers I, 119, 4, cité plus haut, rend inutile la correction *indravanta*h qui n'est nullement exigée, comme le dit M. Gr., par la mesure du vers.

2. Le mot *jathala* est évidemment identique au mot *jathara* accentué comme lui sur la première syllabe, et je ne pense pas que ce dernier doive en dépit de cette accentuation, être distingué pour le sens de *jathara* « ventre » accentué sur la seconde. Dans le passage unique I, 112, 17, où il se rencontre, je comprends que Pa*t*harvan (α. ε.) a brillé comme Agni à cause de la grandeur (ou mieux de la profondeur? *majmanâ* de *majj*?) de son ventre, *qu'il avait, comme Indra, empli de Soma.*

3. Ce nombre rappelle donc, soit les quatre points cardinaux, soit plutôt les trois mondes visibles et le monde invisible. Au vers I, 116, 4, les trois

Enfin rien n'indique si l'animal attelé au vers I, 158, 3 par les Açvins pour sauver Bhujyu est un cheval ou un oiseau; mais il paraît certain, ce qui est plus important pour nous, que cet animal représente Soma, suffisamment désigné par le mot *peru* (cf. X, 36, 8; T. S. III, 1, 11, 8). Ici donc, comme dans le mythe de l'aigle, c'est Soma qui porte, et comme dans le mythe de l'aigle, ce doit être aussi Soma qui est porté.

Toutefois nous voyons au vers I, 182, 7 Bhujyu porté directement par les Açvins; mais ceux-ci sont alors comparés aux deux ailes d'un oiseau. Le premier hémistiche du même vers est intéressant : « Quel était l'arbre placé au milieu de la mer, auquel le fils de Tugra s'est attaché dans sa détresse? » Cet arbre rappelle celui sur lequel sont posés[1] deux oiseaux dont « l'un mange la douce figue » tandis que « l'autre regarde sans manger, » I, 164, 20. Ces deux oiseaux semblent représenter, l'un le feu du sacrifice, l'autre l'Agni ou le Soma céleste. C'est au second que Bhujyu paraît assimilé, avec cette différence que les ailes qui le portent ne lui appartiennent pas[2].

Quoi qu'il en soit, et c'est là au fond le point important, le caractère exclusivement mythologique du personnage de Bhujyu ne saurait être mis en doute. Or, s'il est d'origine céleste, la mer où, comme nous allons le voir[3], il est plongé, et d'où les Açvins le tirent, ne peut être que la mer atmosphérique. Nous aurions le droit de l'affirmer, lors même que les auteurs des hymnes ne la placeraient pas eux-mêmes « à l'autre rive de l'atmosphère » X, 143, 5, ne l'appelleraient pas « un nuage d'eau » I, 116, 3, et ne représenteraient pas le sauvetage comme s'opérant à travers l'atmosphère VI, 62, 6 (ce que du reste indiquaient déjà suffisamment les attelages ailés), et « sur des navires qui voguent dans l'air » I, 116, 3. Il faut remarquer seulement que la mer atmosphérique sem-

chars attelés de six chevaux rappellent les trois mondes. La scène de notre mythe est donc l'univers entier, comme la durée en est une durée totale qui sous la forme mythologique de trois jours et trois nuits I, 116, 4, se compose en réalité des trois parties du jour et des trois parties de la nuit.

1. Le terme employé est le même : c'est la racine *svaj* avec le préfixe *pari*, littéralement « embrasser. »

2. Cf. encore le vers II, 39, 1 : « Vous allez, ô Açvins, comme deux vautours, vers l'arbre où se trouve le trésor. » Ce trésor *nidhi* n'est autre sans doute que le trésor des liqueurs dont il est plusieurs fois question dans les hymnes aux Açvins, c'est-à-dire le Soma. Ce Soma est sur son arbre, comme Bhujyu sur le sien, et les Açvins vont l'y chercher sous forme d'oiseaux.

3. Aux passages qui seront cités dans le texte ajoutez encore X, 39, 4; I, 118, 6.

ble, comme il arrive souvent, confondue avec la nuit, ou du moins avec l'obscurité, dans ce passage : I, 182, 6, « Le fils de Tugra plongé dans les eaux, jeté dans les ténèbres qui n'offrent aucun appui. » Cet appui qui manquait à Bhujyu dans les ténèbres, et dans la mer I, 116, 5, où il était chancelant X, 143, 5, il l'a d'ailleurs trouvé sur l'arbre dont il a été question tout à l'heure.

Or un personnage plongé dans les eaux du ciel ne saurait être qu'une des mille formes d'Apâ*m* Napât, c'est-à-dire d'Agni ou de Soma, et à défaut même des autres rapprochements que j'ai signalés entre Bhujyu et Soma, le nom de son père Tugra, selon l'interprétation que j'ai cru devoir en donner, serait déjà une raison de l'identifier au breuvage, plutôt qu'au feu céleste.

Le sauvetage de Bhujyu équivaudra donc à la conquête, ou du moins à la *manifestation* du Soma. La demeure (*astam* I, 116, 5) où les Açvins le conduisent est soit la demeure terrestre où il a été également conduit par l'aigle, soit l'occident vers lequel il s'avance en qualité de soleil ; l'une et l'autre interprétation s'accorderaient avec le vers précédent d'après lequel les Açvins le mènent sur le continent, à l'autre rive de la mer.

Remarquons encore que le vers I, 180, 5 aux Açvins « Puissé-je vous attirer.... comme le fils de Tugra vieilli ! » suggère l'idée d'un rajeunissement de Bhujyu par les Açvins, analogue à celui de plusieurs autres de leurs favoris, de Cyavana par exemple.

Tout personnage représentant originairement Soma peut se transformer en un prêtre, et particulièrement en un préparateur du Soma. Bhujyu n'a pas échappé à cette transformation ; mais le passage où nous la constatons, et où notre héros est désigné d'ailleurs par la forme la moins usitée du patronymique, Tugrya, VIII, 32, 20, « Bois, Indra, du Soma qui est chez Tugrya, » peut s'entendre d'un préparateur céleste du Soma. Il en faut rapprocher le composé *tugryâ-vridh* « qui s'accroît, se fortifie, chez Tugrya, » appliqué à Indra VIII, 45, 29 ; 88, 7, et aux Somas eux-mêmes VIII, 1, 15. En tout cas, Bhujyu n'est pas devenu un chef de race, comme Atri par exemple, qui figure ainsi que lui au nombre des principaux favoris des Açvins.

Du reste, en vertu de l'identité de nature du père et du fils mythologiques, comme Bhujyu peut passer pour un prépa-

teur du Soma, ainsi Tugra peut être assimilé au Soma lui-même. C'est du moins ainsi que j'entends le vers VI, 20, 8 où Indra est prié de lancer et de faire avancer Tugra[1].

Mais d'ordinaire Tugra garde son caractère de père de Soma, et, c'est le trait qui nous importe ici, de *méchant* père. Aux vers VI, 26, 4 et X, 49, 4 il semble assimilé à un véritable démon qu'Indra soumet à Kutsa dans le second, qu'il frappe en portant secours à Daçadyu, probablement identique à Bhujyu[2], dans le premier. En tout cas Bhujyu est présenté comme la victime de la méchanceté de son père Tugra dans plusieurs des passages où il est secouru par les Açvins. Ceux-ci d'ailleurs, restant dans leur rôle ordinaire, se contentent de sauver la victime sans prendre à partie le bourreau[3]. Le mythe de Bhujyu présente à cet égard une grande analogie avec celui de *R*ijrâçva que nous avons précédemment étudié et avec celui de Rebha dont nous dirons tout à l'heure quelques mots. Il faut seulement remarquer que dans les deux autres le fils est, soit aveuglé, soit retenu dans les eaux, par son père, tandis que Bhujyu est simplement abandonné par Tugra : I, 116, 3, « Tugra, ô Açvins, a abandonné Bhujyu dans le nuage d'eau, comme un mort ses richesses. » Il est vrai que dans ce passage la comparaison donnerait à entendre que Bhujyu n'a pas été abandonné volontairement par Tugra, et il est possible qu'en effet l'idée d'abandon ait eu son origine première dans celle d'une défaite de Tugra[4] qui le contraignait, comme les gardiens avares en général, à se dessaisir du Soma. C'est du reste seulement par une hypothèse de ce genre que notre légende devient assimilable aux autres formes du mythe du

1. Au nom de Tugra le poëte ajoute celui d'Ibha (cf. X, 49, 4, Smadibha) et celui de Vetasu mentionné ailleurs encore en sa compagnie VI, 26, 4; X, 49, 4 (dans le dernier passage au pluriel) et probablement identique à lui comme le donne à penser l'épithète *tûtuji* VI, 20, 8. Ce détail « lance-le, *comme de la mère,* » est caractéristique; il rappelle les formules analogues que nous avons rencontrées pour Bhujyu : « (Du séjour) des pères » I, 119, 4, et « (En l'enlevant) au compagnon d'Indra » IV, 27, 4.

2. Voir plus haut, p. 11, note 2. Ce serait d'ailleurs le seul cas où Indra viendrait au secours du fils de Tugra qui, partout ailleurs, n'a d'autres protecteurs que les Açvins. Aux passages cités dans le texte ajoutez encore I, 112, 6 et 20; X, 40, 7.

3. Sauf peut-être au vers I, 117, 14 : « Vous vous êtes dans vos courses anciennes souvenu (? *punarmanyau*) de Tugra, ô dieux jeunes! vous avez avec des chevaux sombres (*rijra* cf. le nom de *R*ijrâçva) qui sont des oiseaux, tiré Bhujyu de la mer. »

4. Cf. les vers VI, 26, 4 et X, 49, 4, déjà cités où Tugra est frappé ou soumis par Indra.

méchant père. Quoi qu'il en soit, elle a certainement pris un sens différent. Le Soma, abandonné par son gardien, devrait être considéré comme délivré. Par exception, Bhujyu abandonné par son père est au contraire dans la détresse, puisque du sein des eaux où il se trouve plongé, il implore le secours des Açvins I, 117, 15; VIII, 5, 22; cf. I, 180, 5. Il y est dans la détresse I, 182, 7, dans l'angoisse X, 65, 12; il y est chancelant, comme nous l'avons vu plus haut, parce qu'il y est sans appui. L'idée d'abandon au milieu des flots reparaît encore au vers VIII, 5, 22, sans aucune mention du père, et la même idée me paraît suffire pour désigner au vers I, 119, 8, le personnage auquel le poëte fait allusion sans le nommer, et qui ne saurait être que Bhujyu : « Vous êtes allés vers celui qui vous appelait de loin et qui se trouvait dans la détresse par l'abandon de son père. »

Enfin Bhujyu est aussi la victime d'une troupe de méchants qui sont en même temps appelés ses amis[1], et qui, comme son père, l'ont abandonné au milieu de la mer VII, 68, 7. Le poëte passe d'ailleurs immédiatement de la mention des méchants amis à celle de l' « avare, » représentant sans doute Tugra, et paraît demander qu'il sauve lui-même sa victime : « Que l'avare sauve celui qui vous est dévoué.[2] »

Les méchants amis de Bhujyu rappellent d'ailleurs ces amis d'Agni dont il est question au vers V, 12, 5 et qui, de bienveillants qu'ils étaient, sont devenus malveillants. On sait que les mythes d'Agni et de Soma sont ordinairement identiques.

C. — VANDANA ET REBHA

Dans le mythe de Rebha nous rencontrerons, comme dans celui de Bhujyu, un personnage sauvé des eaux par les Açvins. Nous y verrons figurer outre ce personnage en détresse et ses libérateurs, une fois un seul, une autre fois plusieurs personnages méchants, toujours comme dans le mythe de Bhujyu. Rebha d'ailleurs y sera représenté comme la vic-

1. Peut-être ces idées de père et d'amis, appliquées aux gardiens avares du Soma, ont-elles contribué, quand elles n'ont plus été comprises, à la transformation de l'idée d'emprisonnement en celle d'abandon.

2. Il faut évidemment écarter la construction, grammaticalement possible, « l'avare qui vous est dévoué. »

time, non plus seulement de leur abandon, mais bien de leur malveillance active. Nous retrouverons donc les conditions ordinaires dans lesquelles se présente à nous le mythe du méchant père. Il est vrai que le méchant, dans la formule qui ne donne à Rebha qu'un ennemi, ne sera pas expressément appelé le « père ». Mais l'adjectif *açiva* « malveillant » qui l'y désignera paraît un terme en quelque sorte consacré pour le méchant père (I, 117, 17; VI, 44, 22.) Il est, à la vérité, appliqué aussi au méchant Dasyu dont les Açvins annihilent la puissance magique (*mâyâh*, voir section VIII) lorsqu'ils sauvent Atri de la fosse I, 117, 3 ; mais ce passage est précisément un de ceux qui prouvent l'identité essentielle du père et du démon dans les mythes dont nous poursuivons l'étude.

Bien que le méchant père ou plus généralement le méchant et les méchants n'interviennent pas dans les formules relatives à Vandana, je n'ai pas cru pouvoir séparer de Rebha cet autre protégé des Açvins qui paraît être avec lui, comme on va le voir, dans une relation très-étroite.

Le mot *vandana* signifie « qui loue [1] » et était aussi propre à désigner les chantres divins, Agni et Soma, que le chantre mortel lui-même. Les Açvins ont prolongé sa vie, et, alors qu'il était tombé dans la décrépitude, l'ont mis en mouvement comme un char I, 119, 6 et 7 : c'est à peu près la formule ordinaire du rajeunissement [2] accordé à plusieurs favoris des Açvins. Mais le trait caractéristique du mythe de Vandana est le suivant: X, 39, 8 « Vous avez déterré Vandana de la fosse. » Cette fosse rappelle celles où sont tombés et Atri, et Trita. Peut-être faut-il la rapprocher aussi de celle dont il sera question plus loin, et sur laquelle veille Rudra, divinité

1. En dehors de ses emplois comme nom propre, le mot ne se rencontre qu'au neutre dans le sens de « louange » III, 43, 4, qui se retrouve dans les composés *vandana-çrut* I, 55, 7 et *vandane-shthâ* I, 173, 9. Remarquons en passant qu'il a pu se prendre en mauvaise part comme son synonyme *çamsa* dans le sens d'« incantation » et suggérer dès lors l'idée d'un démon VII, 21, 5 ou d'une maladie VII, 50, 8 (cf. encore A. V. VII, 113, 1) sans être en réalité le nom de l'un ni de l'autre. Encore moins un passage unique A. V. VII, 115, 2, où la comparaison peut porter seulement sur l'idée de « monter » d'une part et sur l'idée d'« arbre » de l'autre, permet-il d'imaginer pour un mot d'étymologie aussi claire le sens de « liane » que lui donnent MM. R. et Gr.

2. On remarquera pourtant au vers I, 119, 7, ce trait supplémentaire « Vous engendrez le prêtre en le tirant du champ (céleste), » cf. V, 2, 2 et 3, qui suggère directement l'idée d'Agni.

qui peut passer pour une des formes les plus redoutables du père. La fosse de Rudra est, comme on le verra, le réservoir du Soma céleste.

Le mot *rebha* a à peu près le même sens que *vandana*. Il signifie « chantre » et désigne le prêtre I, 113, 17, ou les prêtres en général I, 163, 12; VII, 63, 3; VIII, 86, 11; X, 87, 13, et particulièrement les *sept* prêtres X, 71, 3. Agni d'ailleurs I, 127, 10; VI, 3, 6, et Soma IX, 71, 7, ne sont pas seulement comparés au *rebha*. Ils en prennent directement le nom, le premier au vers VI, 11, 3, le second aux vers IX, 7, 6; 66, 9; 86, 31. Le même mot est aussi comme Vandana, le nom d'un protégé des Açvins que ces dieux délivrent de l'angoisse, I, 119, 6, qu'ils ont relevé alors qu'il était caché et mort X, 39, 9.

Le sauvetage de Vandana et celui de Rebha sont mentionnés parallèlement dans les vers I, 112, 5 et I, 118, 6; l'un et l'autre sont « relevés » par les Açvins, et le premier texte nous montre en outre Rebha plongé et retenu dans les eaux. Mais le rapport des deux mythes paraît plus étroit encore dans d'autres formules. Il semble en effet impossible de rapporter à un autre personnage que Rebha, héros du vers précédent, ce que nous lisons au vers I, 117, 5: « Comme endormi dans le sein de Nirriti (la destruction, cf. X, 39, 9, Rebha mort), pareil au soleil séjournant dans les ténèbres, à un brillant bijou d'or enfoui, vous l'avez déterré, ô puissants Açvins, afin de le faire briller *pour Vandana*. » Quoi qu'il en soit, Vandana que nous avons vu plus haut déterré lui-même est ici celui pour qui les Açvins déterrent un personnage qui peut, selon toute vraisemblance, être non-seulement comparé comme le fait le poëte, mais identifié au soleil. Rien ne saurait être plus significatif que ce passage dont il faut encore rapprocher le suivant : I, 116, 11 « Vous avez déterré comme un trésor caché pour Vandana [1]. » L'un et l'autre nous montrent comment un même personnage mythologique peut représenter tour à tour le don, et le donataire, soit, le soleil et le prêtre pour lequel il brille. L'idée intermédiaire est celle d'Agni ou de Soma identifié, tantôt au prêtre, tantôt au soleil ou à l'éclair.

1. J'omets le mot *darçatâd* que je considère comme une fausse leçon à remplacer par *darçatam*, cf. I, 117, 5. Sinon, il désignerait peut-être le foyer de lumière d'où sort le soleil (l'aurore.)

Restent à citer[1] les deux textes qui rattachent le mythe de Rebha à la série de ceux où figure le méchant père :

I. 116, 24. « Rébha après être resté dix nuits et neuf jours plongé et dissous[2] dans les eaux dont le méchant l'avait recouvert après l'avoir frappé, en a été tiré par vous, comme le Soma avec une cuiller. »

I, 117, 4. « Le *r*ishi Rebha, pareil à un cheval, caché par les méchants dans les eaux, ô héros ! ô mâles ! vous le reformez par votre puissance, lui qui était dissous[3] ; vos œuvres anciennes ne vieillissent pas (vous les renouvelez toujours). »

On remarquera que tous les traits de ces descriptions annoncent un personnage mythologique, et conviennent particulièrement au Soma céleste.

SECTION III

AJA EKAPAD

L'interprétation du nom d'Aja Ekapâd dans les dictionnaires de MM. Roth et Grassmann, nous offre un exemple curieux d'un des genres d'expédients par lesquels ces interprètes tentent souvent d'échapper à la nécessité d'admettre un trop haut degré de raffinement dans les conceptions mythologiques du *R*ig-Veda. Celui dont ils ont usé ici est l'hypothèse d'un homonyme.

Nous avons déjà dans la langue védique deux mots *aja*, dont l'un signifie « bouc » et au féminin « chèvre, » tandis que l'autre signifie « qui n'est pas né, » *a-ja*, dans le sens de « qui n'a point eu de parents. » MM. Roth et Grassmann supposent un troisième *aja* dont le sens serait « celui qui pousse » (de la racine *aj*). Notre personnage aurait donc été nommé « celui qui pousse et qui n'a qu'un pied. » Il représenterait un génie de l'orage, apparemment comme « pous-

1. Si le mot *rebha* doit être pris comme nom propre au vers X, 87, 12, on peut comprendre qu'Agni rend la vue à Rebha comme ailleurs les Açvins la rendent à Ka*n*va et à d'autres. L'œil avec lequel Agni voit les démons est d'ailleurs le soleil, et il le rend à Rebha, c'est-à-dire au soleil aveugle pendant la nuit.

2. Cf. la durée équivalente de l'opération du sauvetage de Bhujyu, trois jours et trois nuits, p. 11, note 2.

3. Le préfixe *vi* ne permet guère de donner d'autre sens à *vipruta*, surtout dans le vers I, 117, 4, où il est opposé à *sam rin*/*thah*.

sant » les nuages, et en effet il est invoqué en même temps que les eaux et le tonnerre X, 65, 13 (cf. 66, 11 et VI, 50, 14; VII, 35, 13). Mais ce n'est pas là un détail caractéristique, la plupart des dieux védiques jouant également un rôle dans l'orage. Quant au pied unique, on ne nous en donne pas l'explication.

L'existence d'un mot *aja* signifiant « celui qui pousse » peut au premier abord sembler prouvée par la formule *apâm aja*h appliquée à Indra dans un vers (III, 45, 2) où il est appelé en même temps celui qui détruit V*r*itra, qui brise Vala, qui fend les forteresses, etc. Je ne répondrais pas qu'en effet les *r*ishis, grands faiseurs de jeux de mots et d'étymologies (c'est pour eux la même chose), n'aient pu songer dans un pareil contexte à interpréter cette formule, comme le font mes adversaires, dans le sens de « celui qui pousse les eaux.» Mais je ne vois aucune difficulté à admettre qu'elle ait signifié primitivement « le non né des eaux » et désigné celui qui séjourne dans les eaux, mais qui n'a point eu de parents, par opposition au « fils des eaux, » par exemple à Viçvakarman, qui d'après le vers X, 82, 6, est à la fois porté par les eaux dont il est le premier-né, et « adapté » c'est-à-dire attaché au nombril du non né, lequel est, par cette image bizarre, mais familière aux *r*ishis, représenté comme son principe. Quant au fait, en apparence contraire à ma thèse, de l'application d'une pareille formule à Indra, j'y reviendrai tout à l'heure.

Dans le même vers X, 82, 6, il est dit que tous les mondes ou tous les êtres reposent sur ce non né, ou peut-être sur le premier-né des eaux, ce qui reviendrait d'ailleurs au même, puisque celui-ci repose à son tour sur le non né. Or, dans les trois autres passages où MM. Roth et Grassmann acceptent pour le mot *aja* le sens de « non né, » le personnage ainsi désigné est également présenté comme supportant les mondes. Ce qui montre que telle est bien en effet sa fonction propre, c'est qu'elle lui est attribuée dans deux formules où il ne figure que comme terme de comparaison ; Agni a soutenu la terre comme le non né I, 67, 5, et c'est aussi comme le non né que Varu*n*a a soutenu le ciel, qu'il a soutenu les deux mondes avec un étai, en les séparant l'un de l'autre VIII, 41, 10. Dans ce second texte, on peut même être tenté de substituer à la traduction « comme le non né » cette autre interprétation « en qualité de non né. » La dernière est assez

naturellement suggérée par la comparaison d'un quatrième texte où il est dit d'un personnage, non autrement désigné, qu'il a étayé en les séparant ces six mondes sous la forme du non né I, 164, 6.

En complétant cette nouvelle citation, nous allons rencontrer un autre trait de la plus haute importance pour la solution de la question qui nous occupe, à savoir la signification du nom d'Aja Ekapâd. Le vers auquel je l'emprunte commence ainsi : « Ignorant, j'interroge ici les savants, pour savoir, moi qui ne sais pas. » Puis après le passage cité « Celui qui a étayé en les séparant ces six mondes sous la forme du non né, » nous rencontrons cette question : « Est-ce qu'il (a étayé) aussi l'unique ? » Ce qu'il faut entendre par « l'unique » est suffisamment indiqué par le commencement du vers suivant : « Qu'il parle ici, celui qui la connaît, la place cachée de ce bel oiseau ? » Il s'agit du septième monde, du monde invisible, identique en effet à la place cachée de l'oiseau (Agni ou Soma) ou de la vache. C'est encore lui qui est opposé pareillement aux six mondes dans la conclusion de l'hymne X, 14 à Yama (vers 16). Mais il y a mieux. Le vers VIII, 41, 9, qui précède immédiatement celui où Varu*n*a est comparé ou assimilé au non né en tant que soutenant les mondes, énumère trois terres, trois séjours supérieurs, et enfin la demeure inébranlable de Varu*n*a, en ajoutant que ce dieu « règne sur les sept. » Ici nous avons la désignation exacte des six mondes, comme plus haut nous avions celle du monde « unique » ou plutôt isolé.

Venons-en maintenant à Aja Ekapâd. Au vers X, 65, 13, son nom est suivi de la locution *divo dharta* « qui soutient le ciel, » et bien que dans ce texte, qui n'est qu'une énumération de différents êtres ou objets divins, elle pût en être détachée, l'attribution de la fonction qu'elle exprime au personnage désigné par l'appellation de non né, dans les quatre passages où le sens du mot *aja* n'est pas contesté, doit nous disposer à croire que le rapprochement n'est pas ici purement accidentel. D'ailleurs il est dit expressément dans l'Atharva-Veda, au vers XIII, 1, 6, qu'Aja Ekapâda (c'est le nom qu'il porte dans ce passage) a consolidé les deux mondes. Ce serait une première objection contre l'interprétation de MM. Roth et Grassmann.

Mais l'argument décisif en faveur de l'identification d'Aja Ekapâd et du « non né, » c'est cette épithète « à un seul

pied » qui trouve tout naturellement son explication dans les deux passages où la mention du « non né » a été rapprochée de celle du monde unique ou isolé opposé aux six autres mondes. En effet, le nombre des pieds, et plus généralement des membres d'un être mythologique, correspond ordinairement à celui des mondes où il est à la fois ou successivement présent. C'est ainsi que le taureau dont il est question au vers IV, 58, 3, a trois pieds en même temps que deux têtes, sept mains et quatre cornes, parce qu'il est omniprésent, présent dans les trois, dans les deux, dans les sept mondes, selon le mode de division de l'univers qu'on a en vue, et aux quatre points cardinaux. Les quatre pieds du Purusha sont expressément placés, l'un sur la terre où il représente tous les êtres, les trois autres dans le ciel où ils correspondent aux trois cieux X, 90, 3 et 4.

Aja Ekapâd est donc le « non né qui n'a qu'un pied, » c'est-à-dire « qui habite le monde unique, isolé, le lieu du mystère, » par opposition au dieu qui se manifeste dans les différents mondes, à Agni ou Soma sous ses diverses formes visibles. Sous le simple nom d'Aja « non né », nous avons vu qu'il porte sur son nombril le premier-né des eaux, ce qui revient à dire qu'il est son père. Il peut donc passer pour l'une de ces formes multiples du père dont nous avons entrepris l'étude [1].

A la vérité, nous ne voyons pas qu'il ait existé de rapports hostiles entre lui et quelqu'une des formes du fils. Mais les textes qui font mention de lui sont bien peu nombreux, et les seuls que nous n'ayons pas encore cités, et où il figure avec son nom complet d'Aja Ekapâd, sont de simples énumérations d'êtres ou d'objets divins II, 31, 6; VI, 50, 14; VII, 35, 13; X, 64, 4; 66, 11. Cependant il est encore deux faits dont nous devons tenir compte.

Signalons d'abord l'emploi du pluriel du mot *aja* au vers 19 de l'hymne VII, 18. Il y désigne un peuple selon MM. Roth et Grassmann. Mais dans ce morceau prétendu historique, les faits réels sont indiqués tout au plus par voie d'allusions, en ce sens que des formules, en tout cas mythologiques, leur auraient été appliquées et en seraient devenues l'expression figurée. Au vers 19 en particulier, la « fente » (*bheda*) et les « foreurs » (*tritsu*) qui aident

1. Cf. T. Br. III, 1, 2, 10.

Indra, sont des détails qui suggèrent inévitablement l'idée de l'assaut donné par ce dieu à l'étable ou à la caverne céleste. Quant aux « têtes de chevaux » qui lui sont apportées comme tribut, elles rappellent immédiatement la tête de cheval, identique au Soma céleste, qui figure dans le mythe des Açvins et de Dadhyanc, et qu'Indra a trouvée chez l'archer I, 84, 14, c'est-à-dire chez un gardien céleste du Soma, dont l'attitude, comme nous le verrons plus loin, est souvent hostile. Ici, il ne s'agit que d'ennemis soumis, mais toujours en définitive d'ennemis. Les tributaires d'Indra reçoivent, outre les noms de Çigrus et de Yakshus celui d'Ajas. Je n'insiste pas sur le mot Çigru, quoique l'emploi de la racine *çinj* au vers I, 164, 29, suggère aussi pour lui la possibilité d'une interprétation mythologique. Mais le nom de *yakshu* ne peut être rapproché que de celui de *yaksha*, désignant des démons que l'épithète *yakshin*, donnée à Varuna VII, 88, 6, nous montre soumis à ce dieu.

Il est naturel de supposer un rapport analogue entre les Ajas et le « non né » auquel Varuna est, ainsi que nous l'avons vu, comparé ou assimilé. Nous aurions donc ici une trace du caractère équivoque qui aurait été attribué à ce personnage comme à la plupart des autres formes du père. Enfin, l'attribution à Indra du nom d'Aja des eaux que j'ai signalée en commençant, serait un premier exemple du fait que nous aurons à constater plus loin, à savoir l'usurpation par le dieu guerrier des titres, et même du nom, des dieux souverains qu'il a vaincus, ou du moins réduits à reconnaître sa suprématie.

Un autre indice du caractère équivoque d'Aja Ekapâd peut être cherché dans le rapprochement qui est fait de son nom et de celui d'Ahi Budhnya, dans cinq des six passages où il se rencontre sous cette forme complète, et qui sont précisément les cinq derniers cités.

Ce n'est pas que ce nouveau personnage, qu'on rencontre encore dans d'autres énumérations I, 186, 5; IV, 55, 6; 49, 14; VII, 38, 5; X, 92, 12, et dont le nom est en quelque sorte commenté aux vers X, 93, 5 (Ahi Budhnya dans les fonds, *budhneshu*), et VII, 34, 16, cf. 17 (Ahi Budhnya né des eaux, au fond *budhne* des rivières); ce n'est pas, dis-je, que ce « serpent habitant le fond (du ciel) » affecte, dans les passages où il est invoqué comme une divinité, un caractère particulièrement malveillant. Car

la formule de déprécation répétée aux vers V, 41, 16 et VII, 34, 17 : « Qu'Ahi Budhnya ne nous fasse pas éprouver de dommage, » est trop banale pour être bien significative. Mais il faut rappeler qu'Ahi est en outre le nom du serpent voleur des eaux, et bien qu'il puisse encore désigner Agni ou Soma auxquels les démons du reste sont aussi assimilés, la désignation par le même nom d'un démon combattu par Indra et d'un dieu invoqué dans plusieurs passages des hymnes, paraît suffire pour imprimer à ce dernier un caractère équivoque. Ce serait une nouvelle raison d'attribuer le même caractère à Aja Ekapâd, presque toujours nommé avec lui.

SECTION IV

PARJANYA

Parjanya est incontestablement dans la mythologie védique l'une des formes du dieu père. Tel serait, si le caractère commun de divinité de l'orage avait, pour le rapprochement de deux personnages mythologiques, autant d'importance que lui en accordent certains interprètes, le fondement essentiel de la différence qui subsiste en tout cas, ainsi que l'a reconnu M. Bühler, (*Orient und Occident*, I, p. 229), entre lui et Indra.

L'auteur du vers V, 83, 6 l'appelle « notre père Asura. » Il est particulièrement le père de Soma représenté au vers IX, 82, 3 comme le taureau ailé qui a fixé son séjour terrestre sur les montagnes. La même idée est exprimée en d'autres termes aux vers V, 83, 1 ; VII, 101, 1, portant que le taureau (Parjanya) dépose sa semence dans les plantes où elle devient un fœtus, qu'il fait un veau qui est le fœtus des plantes (cf. VII, 102, 2). Il n'y a pas de raison d'interpréter autrement le vers V, 83, 7 où il est dit simplement que Parjanya forme un fœtus. On peut croire aussi qu'en parlant des plantes qui sont sous la loi V, 83, 5, qu'il engendre *ibid.* 10, qui s'élèvent lorsqu'il verse sa semence sur la terre *ibid*, 4, qu'il fait croître, VII, 101, 2, cf. 5, les poëtes ont surtout en vue celles d'où l'on tire, soit le Soma, soit le feu auquel le Soma est identique dans le ciel. La flèche divine appelée au vers VI, 75, 15 la « semence de Parjanya » n'est autre que le Soma identifié à l'éclair. Si Parjanya n'est pas nommé ex-

pressément le père d'Agni comme de Soma, sa qualité de père (*littéralement* « formant un fœtus ») est du moins relevée dans un passage où il est invoqué avec lui, VI, 52, 16.

Le père est souvent considéré comme hermaphrodite. Ce trait ne manque pas non plus au mythe de Parjanya. Au vers 1 de l'hymne VII, 101, la mamelle répandant une douce liqueur et traite par les « trois paroles » est évidemment celle de ce dieu, du taureau dont le veau, d'après le second hémistiche du même vers, est le fœtus des plantes. Cette interprétation est mise hors de doute par le vers 3 du même hymne. A la vérité nous y trouvons mentionnée la mère en même temps que le père, mais c'est certainement de celui-ci qu'il est dit au premier pâda: « Tantôt il est stérile (féminin), tantôt il enfante. » La preuve en est dans le second pâda où est employé le pronom masculin : « Il fait de son corps tout ce qu'il veut, » et dans le troisième, c'est-à-dire dans celui même où est nommée la mère : « La mère reçoit le lait du père[1]. » Bien entendu le lait du père est ce qui dans d'autres textes est plus naturellement nommé sa semence. Mais il n'en reste pas moins ce fait que le père, que Parjanya, est dans le passage en question assimilé à une femelle, si bizarre que soit cette assimilation introduite précisément dans la description de ses rapports avec la mère.

Une telle conception n'est d'ailleurs pas isolée dans la mythologie védique. On sait que le ciel et la terre, père et mère de toutes choses, sont souvent considérés comme deux femelles. Or la mère, dans le texte en question, paraît représenter la terre que Parjanya arrose de sa semence V, 83, 4. Quant à Parjanya, si l'on ne peut dire qu'il représente à proprement parler le ciel, quoique la conception du personnage, dans tout son développement mythologique, s'étende certainement au delà de la notion étroite du nuage, suggérée, comme nous allons le voir, par son nom, il a très-bien pu,

1. La fin du vers « C'est par là que croît le père et que croît le fils » fait sans doute allusion dans sa première partie à l'action exercée sur le père par le Soma qu'il a fait couler sur la terre et que la terre lui renvoie. Cf. 1, 164, 51, cité plus bas dans le texte; cf. aussi *ibid.* 8 et encore VII, 102, 3. Il est possible enfin qu'au vers VIII, 6, 1, lors même que le mot *vatsa* désignerait un sacrificateur, et que le mot *parjanya* devrait être pris dans le sens de nuage, le poëte ait en même temps en vue ce sens : « Indra est grand, lui qui, comme Parjanya répandant la pluie, a été fortifié par l'hymne de louange du veau (Soma ou Agni.) »

sous cette forme particulière du nuage, prendre tour à tour les deux sexes aussi bien que le ciel lui-même.

Le sens que j'attribue avec tous les interprètes au mot *parjanya* est établi par un assez grand nombre de textes, et en premier lieu par le vers I, 164, 51 où il est employé au pluriel : « Ce même liquide monte et descend de jour en jour, les nuages vivifient la terre, et les feux vivifient le ciel [1]. » D'autres passages où le mot est au singulier, sans exclure l'allusion au dieu Parjanya, reçoivent leur interprétation la plus simple si l'on s'en tient à l'idée de nuage. C'est ainsi qu'un poëte prie Brihaspati de faire pleuvoir le nuage X, 98, 1, Agni de faire avancer le nuage chargé de pluie *ibid.* 8 ; que les Maruts sont représentés répandant le nuage appelé en même temps la cuve, ou la tonne du ciel, V, 53, 6, faisant l'obcurité, même pendant le jour, avec le nuage « porteur d'eau » I, 38, 9 ; que Soma est comparé au nuage chargé de pluie IX, 2, 9, les Somas aux pluies du nuage, IX,22, 2. Le nuage est dans ces textes considéré avant tout comme donnant la pluie (cf. encore VIII, 6, 1 et 21, 18). Il est conçu comme retentissant du bruit du tonnerre dans l'épithète *parjanya-krandya* « résonnant comme le nuage » appliquée à Agni, ou à la force d'Agni, VIII, 91, 5 (cf. I, 38, 14). Soma, fils de Parjanya, est dans un langage plus directement naturaliste appelé « le taureau qui a grandi dans le nuage » *parjanyavriddha*, IX, 113, 3.

Dans les hymnes et dans les vers isolés où le nuage est personnifié et invoqué sous le nom de Parjanya, le dieu retient ordinairement les attributs qui appartenaient au phénomène. En tant que « père Asura » il est représenté versant les eaux V, 83, 6. Il reçoit l'épithète *jîradânu* « aux gouttes rapides » *ibid*, 1, et est prié de donner à boire aux vaches X, 169, 2 cf. V, 83, 8. On lui demande la pluie VII, 101, 5, et on le prie de la retenir après l'avoir lâchée, V, 83, 10.

Dans une phrase où il figure au vocatif [2], il est dit que les gouttes savoureuses coulent V, 63, 4. Aux textes déjà cités sur ses rapports avec les plantes, il faut ajouter ceux où il est invoqué avec elles, VI, 52, 6, où il figure parmi les divinités de l'agriculture, IV, 57, 8, où il est rapproché du

1. Les nuages versent la pluie sur la terre et les feux portent au ciel le Soma du sacrifice assimilé à la pluie.

2. S'il ne faut pas, avec une légère modification du texte, traduire « les gouttes de Parjanya » ou « du nuage. »

dieu nommé « le maître du champ » VII, 35, 10, où ses suppliants souhaitent qu'il recherche leur pâturage, VII, 102, 1. Des allusions fréquentes au bruit de la foudre, dans les hymnes ou les vers qui lui sont adressés, rappellent également le nuage. Parjanya tonne V, 83, 2 et 7, cf. 6, mugit *ibid.* 1. D'ailleurs comme l'hymne terrestre est assimilé au nuage tonnant I, 38, 14, de même le bruit que fait Parjanya est une parole V, 63, 6, une prière qu'il trouve pour les créatures V, 83, 10, c'est-à-dire qui sert de prototype à la prière terrestre. C'est ainsi que la parole des sacrificateurs célestes que l'hymne VII, 103 assimile à des grenouilles, reçoit l'épithète *parjanya-jinvita* « excitée par Parjanya » (vers 1). Le trait dont il est armé, V, 83, 2, ne peut être que l'éclair. Et en effet, quand il verse sa semence sur la terre, les éclairs « volent » et les vents soufflent, V, 83, 4. Il forme d'ailleurs avec Vâta, le vent, un couple célébré aux vers VI, 49, 6 ; 50, 12 ; X, 65, 9 ; 66, 10, comme faisant couler les eaux.

Cependant Parjanya n'est pas toujours simplement le nuage personnifié. Il est même expressément distingué du nuage au vers 3 de l'hymne V, 83, qui le représente faisant apparaître les messagers pluvieux (les nuages), qu'il fouette comme un cocher ses chevaux, puis, en propres termes, faisant pleuvoir le nuage au bruit des rugissements du lion. Les vers 7 et 8 du même hymne nous le montrent « volant » sur un char plein d'eau, puis encore ouvrant, renversant, faisant couler une outre. Le char et l'outre sont toujours le nuage, et Parjanya, distingué du phénomène, n'est plus que le dieu qui y préside.

Ce n'est là encore qu'une transformation du mythe analogue à celle qu'on peut observer sur la plupart des personnages divins qui portent le nom d'un corps ou d'un phénomène naturel. Mais il est au moins un passage où la notion purement naturaliste du nuage, et la conception voisine d'une divinité qui y préside, sont l'une et l'autre insuffisantes pour rendre compte des termes dans lesquels Parjanya est célébré. Je veux parler du vers VII, 101, 4, d'après lequel il embrasse tous les êtres ou tous les mondes, les trois cieux, les eaux qui coulent triplement, les trois tonnes qui débordent de liqueur. Ici il reçoit les attributs d'un dieu omniprésent tel qu'Agni, ou Soma son fils. C'est un des nombreux exemples où l'on voit le père, tout en restant distingué du fils comme le producteur du produit, lui emprunter néanmoins ses attributs

L'assimilation va même jusqu'à faire donner à Parjanya le nom de « fils » du ciel VII, 102, 1. A la lumière du vers VII, 101, 4, différents traits du même hymne tels que « Il est le mâle qui féconde toutes les femelles » (6, cf. VII, 102, 2 et 35, 10), « En lui est l'âme du monde mobile et immobile » (*ibid.*), « Il commande au monde entier » (2), s'éclairent d'un jour nouveau et prennent un sens panthéistique. Il n'est pas jusqu'à la triple protection, et surtout à la triple lumière qu'on lui demande (2), qui ne semble faire allusion à la division ternaire du monde, aussi bien que les trois paroles dont il est question au vers 1.

Parjanya est en somme une forme de dieu père trop importante pour que nous ayons pu songer à la passer sous silence. L'étude que nous lui avons consacrée a d'ailleurs son intérêt propre dans l'ensemble de notre exposition en ce qu'elle nous montre dans ce personnage, en dépit de son identité primitive avec le nuage, clairement indiquée par son nom même, des attributs qu'il a empruntés à la notion du fils, c'est-à-dire d'Agni ou de Soma manifesté dans les différents mondes.

En revanche, les derniers traits qu'il nous reste à relever ne contribueront que dans une faible mesure à compléter la figure du père envisagée sous l'aspect qui nous intéresse le plus, parce qu'il a été jusqu'à présent le moins observé, je veux dire sous l'aspect malveillant. Ils semblent d'ailleurs avoir déjà la portée morale de ceux auxquels nous devons consacrer le chapitre II.

Parjanya, sous la loi duquel la terre tremble, V, 83, 5, qui brise les arbres et tue les Rakshas, *ibid.* 2, qui tue les méchants en rendant le son du tonnerre *ibid.* 9, terrifie tous les êtres à ce point que l'innocent même fuit devant lui alors qu'il frappe les méchants *ibid.* 2.

Ajoutons que le nom d'Asura, que nous avons vu appliqué à Parjanya, V, 83, 6, et qui paraît le désigner encore au vers 3 de l'hymne V, 63 à Mitra et Varu*n*a : « Vous faites pleuvoir le ciel par l'opération de l'Asura » cf. 4, et par suite aussi au vers 7 du même hymne (cf. encore X, 177, 1), peut emporter avec soi une équivoque, ainsi qu'on le verra dans la section VIII, puisqu'il est devenu plus tard, et tend déjà à devenir dans le *R*ig-Veda, le nom de génies malfaisants. Le mot *mâyâ* désignant dans la même locution la « puissance » de l'Asura est aussi, comme nous le prouverons, un de ceux

qui tendent à prendre, et même qui ont pris déjà dans la majorité des cas, un sens défavorable.

Enfin, le rôle attribué aux Maruts dans des formules où figure le mot *parjanya*, soit qu'il y désigne le nuage dont ils répandent les eaux, I, 38, 9 ; V, 53, 6, ou le dieu Parjanya élevant la voix quand ils se revêtent des nuages, V, 63, 6, et répandant les eaux quand ils font couler les « gouttes » du cheval mâle qui n'est autre que Parjanya lui-même, V, 83, 6, ces relations, dis-je, entre les Maruts et Parjanya, forme du dieu père, suggèrent assez naturellement un rapprochement de celui-ci et de Rudra, père des Maruts, dont nous constaterons bientôt le caractère redoutable.

SECTION V

LES ARCHERS

A. — KRIÇANU

Le mythe de la descente du Soma céleste apporté par un aigle qui n'est autre originairement que le Soma lui-même, appartient par un de ses détails à notre sujet. Je veux parler de l'archer qui lance une flèche à l'aigle au moment où celui-ci dérobe la liqueur sacrée. Cet archer, nommé K*r*içânu aux vers IV, 27, 3 et IX, 77, 2, est invoqué au vers X, 64, 8 comme un personnage divin. C'est aussi sans doute par l'attribution du caractère divin à K*r*içânu qu'il faut expliquer cette formule d'un hymne aux Açvins : « Vous honorez K*r*içânu alors qu'il lance sa flèche » I, 112, 21. Le couple des divinités bienfaisantes par excellence ne rend évidemment cet hommage au méchant archer que pour tâcher de détourner ses coups, peut-être pour y soustraire l'oiseau Soma, ce qui rattacherait le trait en question au mythe étudié plus haut sous les noms de *R*ijrâçva, de Bhujyu, de Rebha.

Il semble même qu'au vers I, 71, 5, où le fugitif paraît d'ailleurs être Agni qui, en tant que feu céleste, est au fond identique à Soma, l'archer qui le vise, et qui n'est ici plus spécialement désigné par aucun nom propre, n'est pas distingué du père nommé dans le même vers, lequel est en cette occasion identifié purement et simplement au ciel.

En tout cas, l'auteur du vers X, 64, 8 déjà cité, invoque

avec Kr*i*çânu deux autres archers dont il ne diffère sans doute pas essentiellement à l'origine. Je n'ai rien à dire de Tishya dont le nom ne se retrouve qu'une seule autre fois dans le *R*ig-Veda, si ce n'est que son identification avec une constellation doit être vraisemblablement rapportée à la formation mythologique secondaire qui a transporté dans le ciel nocturne différents héros de la mythologie solaire ou météorologique primitive, et avant tous les autres Soma lui-même sous la forme de la lune. Remarquons cependant que la formule du vers V, 54, 13 « Une richesse qui ne s'éloigne pas (de nous) comme Tishya ne s'éloigne pas du ciel » s'expliquerait bien par le mythe du père ou du gardien avare du Soma, qui reste dans le ciel, tandis que le fils en sort pour se livrer aux hommes. Quant au troisième archer, c'est un personnage dont l'importance dans la mythologie védique est tout autre que celle de Tishya, et même de Kr*i*çânu. Rudra, auquel nous allons consacrer la seconde et la plus considérable partie de cette section, est une des formes les plus intéressantes du père céleste.

Pour en finir avec Kr*i*çânu, disons encore que sa flèche, écartée au vers I, 155, 2 par deux divinités essentiellement propices, Indra et Vish*n*u, était dirigée contre le mortel. C'est, comme on va le voir, un trait de ressemblance de plus entre le mythe de Kr*i*çânu et celui de Rudra.

B. — RUDRA

Nous avons vu Rudra invoqué dans un même vers (X, 64, 8) avec Kr*i*çânu et Tishya, et les trois personnages désignés sous la dénomination commune d'archers, *astrin*. L'arc et les flèches sont en effet les attributs essentiels de Rudra comme le montrent les vers II, 33, 10; V, 42, 11; VII, 46, 1; X, 125, 6[1]. C'est sans doute lui qui est désigné au vers VI, 20, 9 sous le nom d'archer : « (Indra) est monté sur ses chevaux comme l'archer sur le *garta* ; » il reçoit en effet au vers II, 33, 11 l'épithète *gartasad* « siégeant sur le *garta*. » Ce mot *garta* pour lequel MM. Roth et Grassmann ont adopté les sens de « trône » et de « siége de char, » paraît désigner l'es-

1. Dans le dernier passage son arc est tendu par la parole.

pace compris entre le ciel et la terre, en tant que récipient du Soma, de la liqueur céleste appelée au vers V, 62, 7 adhigartya, littéralement « placée dans la fosse. » La justification de cette interprétation sera mieux à sa place dans la section IX où nous aurons à parler du *garta* de Mitra et Varuna. Mais on voit dès maintenant qu'elle a l'avantage de compléter la ressemblance de Rudra avec Kriçânu. Comme ce dernier, le personnage divin dont nous entreprenons l'étude aurait été, non-seulement un archer, mais un archer gardien du Soma.

Un autre trait du mythe de Rudra paraît s'expliquer par la même conception, je veux parler du rôle qu'il joue comme médecin divin. Il est en effet « le plus médecin des médecins » II, 33, 4. On lui demande les remèdes II, 33, 12, il en est le maître V, 42, 11, il les porte dans sa main I, 114, 5. On le prie d'être favorable « aux bipèdes et aux quadrupèdes » pour que tout soit dans le village « gras et exempt de maladies » I, 114, 1. « Puissé-je, » lui dit l'auteur du vers II, 33, 2, « par les remèdes très-bienfaisants que tu donnes, ô Rudra, atteindre cent hivers ! Eloigne de nous la haine, l'angoisse ; disperse au loin les maladies. » L'épithète *jalâshabheshaja* « qui a des remèdes adoucissants » lui est appliquée au vers I, 43, 4 et le désigne au vers 5 de cet hymne VIII, 29 où les différents dieux védiques sont successivement caractérisés sans être nommés. Il reçoit lui-même l'épithète *jalâsha* « adoucissant » donnée à ses remèdes, VII, 35, 6. Or, le remède par excellence est le Soma, le breuvage d'immortalité. On peut donc croire que Rudra n'est le meilleur des médecins que parce qu'il dispose en maître du Soma céleste. En fait, le nom de Soma est associé au sien dans l'hymne VI, 74, où le poëte prie le couple divin d'être favorable « aux bipèdes et aux quadrupèdes » (1), d'éloigner la maladie (2), de donner tous les remèdes (3)[1].

La double qualité d'archer et de médecin caractérise assez bien la personne mythologique de Rudra. La preuve en est au vers VIII, 29, 5, déjà cité, qui le représente portant à la main une arme acérée, en même temps qu'il lui attribue les remèdes adoucissants. Mais pour assigner à Rudra sa vraie place dans la religion védique, on doit tenir compte avant tout

1. Cf. l'hymne I. 43, dont la première partie est consacrée à Rudra, et la seconde à Soma.

de la terreur qu'il inspire à ses suppliants. Il est permis de dire, à un certain point de vue, que le trait, la flèche, et plus généralement l'arme de Rudra est identique à la foudre d'Indra. Le premier de ces dieux reçoit en effet comme le second l'épithète *vajrabâhu* « qui porte dans ses bras la foudre » II, 33, 3. Mais ce qui se confond dans une interprétation exclusivement naturaliste est souvent susceptible de distinction dans l'ordre, beaucoup plus intéressant, des idées religieuses. Il est évident que la flèche de Rudra représente l'éclair aussi bien que la foudre d'Indra. On en pourrait dire autant de la plupart des armes divines. Mais entre celle de Rudra et celle d'Indra, la différence essentielle est que la première n'est pas comme la seconde dirigée contre des démons voleurs des eaux ou de la lumière, ou plus généralement contre les ennemis du sacrificateur, qu'au contraire c'est souvent le sacrificateur lui-même qu'elle menace dans sa personne ou dans ses biens. Rudra, en un mot, n'est pas comme Indra une divinité exclusivement bienveillante pour ceux qui l'honorent. Il frappe comme il guérit, et les maux qu'il répare sont ceux qu'il a lui-même causés. On lui donne au vers IV, 3, 6, la qualification de « tueur d'hommes, » on le compare au vers II, 33, 11 à un animal terrible, et s'il est le médecin des troupeaux, il en est aussi le destructeur, comme le prouve le vers VI, 28, 7 adressé aux vaches : « Que le trait de Rudra vous épargne! » Je réserve pour les citer au chapitre II, où je traiterai des relations des dieux souverains et des dieux pères avec leurs suppliants, les formules de déprécation qui constituent une bonne part des trois hymnes adressés en entier à Rudra. Elles restent cependant pour nous l'indice le plus clair du rôle attribué primitivement à ce dieu dans les phénomènes naturels. Son action a dû y être considérée quelquefois comme malfaisante aussi bien que celle qu'il exerce actuellement sur la vie des hommes. Gardien du Soma, il a dû en être le gardien avare. Ainsi se complète la ressemblance déjà signalée entre Rudra et Kriçânu.

L'écoulement du Soma céleste étant lié à celui des eaux, on peut s'attendre à voir aussi ces eaux, tantôt lâchées, tantôt retenues par Rudra. Or, si d'après le vers X, 92, 5, c'est en effet par lui que coulent les rivières, d'autre part, l'épithète *virudra* donnée à l'écoulement *prasravana* dont il est question au vers I, 180, 8, paraît indiquer

que cet écoulement a lieu contrairement à la volonté de Rudra.

Nous avons fait remarquer, dans la première partie de cette section, que l'archer jouant au vers I, 71, 5 un rôle analogue à celui qui est attribué à Kr̥çânu, ne paraît pas distingué du père mentionné dans le même vers. Or Rudra est incontestablement une forme du père céleste. Il reçoit au vers VI, 49, 10 le titre de « père du monde. » Mais ordinairement sa paternité est plus étroitement définie, et on lui donne pour fils les Maruts, appelés de son nom Rudras et aussi Rudriyas. Plusieurs passages le nomment expressément leur père I, 114, 6 et 9 ; II, 33, 1, ou nomment ceux-ci ses fils I, 64, 12 ; 85, 1 ; V, 42, 15 ; VI, 50, 4 ; 66, 11 ; VIII, 20, 17, ou encore les désignent par les expressions suivantes : « Maruts de Rudra » V, 59, 8, « mâles de Rudra » I, 64, 2 ; VII, 56, 1, « dont la naissance est inconnue, » (*ibid* 2), « donneurs (fils libéraux) de Rudra » VII, 58, 5.

Au vers I, 71, 5, le père qui paraît identifié au méchant archer, reçoit, comme je l'ai dit en citant ce passage pour la première fois, le nom de ciel. Or les Maruts sont aussi appelés les fils du ciel X, 77, 2, les héros du ciel I, 64, 4 ; V, 54, 10, (cf. II, 36, 2, cf. aussi *svarnarah* V, 54, 10), les mâles du ciel III, 54, 13 ; V, 59, 6, et dans l'un des passages où ils sont appelés les mâles de Rudra, il est dit également qu'ils sont nés du ciel I, 64, 2. On pourrait être tenté de conclure de là que le personnage mythologique de Rudra représente purement et simplement le ciel considéré comme père.

Cependant Rudra est expressément distingué du ciel, non-seulement dans l'énumération du vers I, 129, 3, mais ce qui est plus caractéristique, dans l'expression « Asura du ciel » qui le désigne au vers 6 de l'hymne II, 1, où Agni lui est d'ailleurs identifié comme il l'est successivement dans le même hymne à tous les autres dieux, et au vers V, 41, 3 (cf. 2). Cette expression se retrouve aux vers I, 122, 1 ; VIII, 20, 17 ; X, 92, 6, où les deux mots étant au génitif dans la formule « fils » ou « aigles de l'Asura du ciel » ou « de Rudra, l'Asura du ciel, » on aurait pu être tenté de traduire « du ciel Asura » (cf. I, 131, 1), si l'exemple des vers II, 1, 6 et V, 41, 3 où le mot ciel est seul au génitif ne mettait notre interprétation hors de doute. Rudra reçoit aussi d'ailleurs l'appellation, à peu près équivalente, d' « Asura di-

vin » V, 42, 11. Citons encore à propos de ce terme d'Asura le vers II, 33, 9 où il est dit que le pouvoir d'Asura (*asurya*) ne sera pas ravi à Rudra qui est le maître du monde, et le vers VI, 74, 1 qui attribue le même pouvoir à Rudra accompagné de Soma.

On dira que l'Asura du ciel peut n'être distingué du ciel lui-même que de la façon dont le dieu, qui préside au cours du soleil, est distingué de l'astre. En ce cas, il n'en emprunterait pas moins au ciel seul tous les attributs dont se compose sa personne mythologique. Mais je ne crois pas qu'on puisse soutenir ce dernier point.

Tout d'abord la femelle d'un dieu représentant le ciel devrait représenter la terre, et nul n'assignera cette signification à la femelle de Rudra. Cette femelle est P*r*içni qui, non-seulement est considérée comme la mère des Maruts, mais est nommée dans plusieurs vers avec leur père Rudra. Rudra les a engendrés dans le sein brillant de P*r*içni II, 34, 2. Rudra est leur jeune père, et la brillante P*r*içni est pour eux « bonne laitière » V, 60, 5. Ils sont les (fils) libéraux de Rudra, et c'est P*r*içni qui a formé un *fœtus* pour le puissant VI, 66, 3. Au poëte qui les interrogeait sur leur origine (cf. V, 53, 1) les Maruts ont répondu en nommant pour leur mère la vache P*r*içni, et pour leur père l'impétueux Rudra V, 52, 16.

J'ai indiqué déjà plus haut le rapprochement que le rôle joué par les Maruts dans le mythe de Parjanya suggère assez naturellement entre ce dieu et Rudra. Le cheval mâle que les Maruts font uriner I, 64, 6, le brillant (*arusha*) dont ils font couler « les gouttes » I, 85, 5, pourrait représenter Rudra leur père aussi bien que Parjanya, cf. V, 83, 6. Le premier trait s'accorderait bien avec l'épithète *mîdhvas* plusieurs fois attribuée à Rudra, soit sous la forme du positif I, 114, 3; 122, 1; II, 33, 14; V, 41, 2; VI, 66, 3, soit sous celle du superlatif I, 43, 1. Si elle a fini par exprimer d'une façon générale la libéralité des dieux, elle implique par son sens étymologique l'assimilation de leurs bienfaits à l'urine d'un cheval céleste.

Remarquons aussi que l'épithète *arusha* désigne Rudra dans la locution « fils du grand brillant » III, 31, 3, si celle-ci elle-même désigne les Maruts. Du rapprochement de Parjanya et de Rudra on pourrait induire une assimilation de ce dernier au nuage.

D'un autre côté, il est dit au vers I, 134, 4 que les Maruts ont été engendrés par Vâyu, le vent, des entrailles du ciel,

considéré ici, à ce qu'il semble, comme femelle (*cf. ibid.*, 9). Mais l'assimilation des Maruts eux-mêmes aux vents a pu suggérer à un *rishi* l'idée de leur donner le vent pour père, sans qu'il faille en conclure que Rudra lui-même ait été considéré comme représentant le vent. Il ne semble pas non plus qu'on puisse appuyer une identification de Rudra et du vent sur le rapprochement des deux noms dans le vers X, 169, 1.

En somme, Rudra peut avoir représenté, comme plusieurs des autres formes du père céleste, tantôt le ciel, tantôt le nuage. Mais nous devons ajouter qu'il a aussi, comme la plupart de ces formes, des attributs qui paraissent empruntés à Agni. Citons dans cet ordre d'idées l'épithète *babhru* « rouge brun » II, 33, 5 ; 8, 9 et 15, celle de « brûlant » II, 33, 8, les noms de « sanglier du ciel » I, 114, 5, de « bête terrible » II, 33, 11, qui suggèrent surtout l'idée de l'éclair[1], ainsi que l'épithète *kapardin* « qui a un toupet » I, 114, 1 et 5, le toupet étant le nuage dont s'enveloppe l'Agni céleste. Toutefois, ce dernier terme peut aussi faire allusion à la coiffure des prêtres, Rudra étant comme Agni (I, 96, 3) appelé celui qui fait le sacrifice I, 114, 4, le maître du chant I, 43, 4. Il est aussi comparé au soleil I, 43, 5. Enfin l'épithète *tryambaka* « qui a trois mères », par laquelle il paraît être désigné à la fin (vers 12) de l'hymne VII, 59 aux Maruts, l'assimile décidément à l'Agni des trois mondes. D'un autre côté Agni, non-seulement est identifié à Rudra comme à tous les autres dieux dans l'hymne II, 1 (vers 6), mais reçoit lui-même le nom de Rudra III, 2, 5, cf. I, 27, 10; VIII, 61, 3, particulièrement dans un passage où la mention des Maruts suggère naturellement l'idée de leur père V, 3, 3, et dans un autre où le prêtre invite ses compagnons à mériter la faveur d'Agni-Rudra « avant un coup de tonnerre imprévu » IV, 3, 1 ; l'allusion au dieu terrible dont le trait menace les hommes et les troupeaux semble ici aussi claire que possible.

Le mythe des Maruts qui met hors de doute la qualité de dieu père attribuée à Rudra, fait aussi très-vivement ressortir l'opposition de ce personnage et de celui d'Indra. Indra en effet n'est pas dans une relation moins étroite avec les Maruts que Rudra lui-même. Ces dieux sont ses alliés ; ils

1. Remarquons encore à ce propos que les Maruts sont nés du sourire de l'éclair I, 23, 12.

lui prêtent secours dans les combats qu'il livre aux démons et généralement aux ennemis de ses suppliants. Assimilés à des sacrificateurs, ils lui offrent le Soma céleste et l'excitent par leurs chants. Mais Indra n'est jamais considéré comme leur père [1]. En revanche, Rudra n'est jamais associé aux exploits guerriers des Maruts. Il n'entre jamais en lutte avec les démons. Le contraste de son caractère et de celui d'Indra est ainsi marqué dans le mythe des Maruts, d'une façon purement négative, il est vrai, mais qui n'en est pas pour cela moins significative. Ajoutons que la qualification de frères d'Indra, prise par les Maruts I, 170, 2, permettrait peut-être de considérer Rudra, non-seulement comme l'une des formes du père en général, mais comme l'une des formes du père d'Indra.

La formule du vers II, 33, 12 « L'enfant, ô Rudra, s'est incliné en le louant devant le père qui s'approche, » suivant et précédant d'autres vers où Rudra est représenté sous son aspect redoutable, rappellerait, si elle devait être appliquée à Agni ou à Soma, celles qui nous montrent ces dieux occupés à détourner la colère du méchant père. (Voir section VI *in fine*.)

Remarquons encore avant de clore cette section que les Maruts participent dans une certaine mesure du caractère de leur père Rudra. Ainsi ils sont comme lui les dieux des remèdes V, 53, 14; VIII, 20, 23 et 25, cf. 26. Le père et les fils sont associés dans ces fonctions au vers II, 33, 13: « Vos remèdes brillants, ô Maruts, vos remèdes bienfaisants, ô taureaux, calmants, que notre père Manu a souhaités, le bienfait et la bénédiction de Rudra, voilà ce que je demande. » C'est aussi sans doute de leur père Rudra qu'ils tiennent l'attribut de l'arc et des flèches I, 64, 10; V, 57, 2. Mais ce qui nous importe surtout ici, c'est que, comme leur père, ils paraissent quelquefois redoutables, même à leurs suppliants. Ils ont un aspect terrible V, 56, 2, cf. VII, 58, 2, et leurs cœurs sont irritables VII, 56, 8. Je renvoie d'ailleurs au chapitre II, comme pour Rudra lui-même, les principales formules de déprécation qui leur sont adressées. On verra dans la section IX du présent chapitre, consacrée aux Adityas,

1. Au vers I, 100, 5, « avec les Rudras comme avec des fils », nous ne rencontrons qu'une comparaison qui rappelle tout au plus telle ou telle autre formule constatant l'usurpation par Indra des titres du dieu père qu'il a détrôné.

que les Maruts ou Rudras sont souvent assimilés à ces dieux ; l'auteur du vers VIII, 90, 15, leur donne même expressément Aditi pour mère [1], et au vers IX, 73, 7, ils jouent comme les *A*dityas le rôle d'espions célestes.

Ce caractère équivoque des Maruts, exclusivement bienveillants en tant qu'ils sont alliés d'Indra, mais tour à tour bienveillants et malveillants en tant qu'ils participent du caractère de leur père Rudra, peut servir à expliquer les passages où leurs rapports avec Indra deviennent hostiles. Au vers VIII, 7, 31, il est dit seulement que les Maruts ont abandonné Indra, et le vers I, 165, 6, fait peut-être allusion à la même forme du mythe (cf. encore VIII, 85, 7). Le vers VIII, 12, 29 semble déjà plus significatif. Nous y voyons les Maruts se soumettre à Indra, et cette soumission paraît susceptible de la même interprétation que nous proposerons plus bas (section VIII) pour celle des dieux en général, et particulièrement des anciens dieux. Enfin le vers I, 170, 2, fait allusion à une lutte effective entre Indra et les Maruts : « Pourquoi veux-tu nous tuer, ô Indra ? » lui disent ceux-ci, « Les Maruts sont tes frères, » et plus loin, « Ne nous frappe pas dans le combat. »

Ainsi donc, si Indra n'entre pas en lutte avec Rudra lui-même, comme nous verrons tout à l'heure qu'il le fait avec une autre forme du père, Tvash*t*ri, il menace du moins quelquefois les fils de Rudra, qui n'échappent à ses coups qu'en reconnaissant sa suprématie.

SECTION VI

SAVIT*R*I-TVASH*T*R*I*

Le personnage de Savit*r*i est dans un rapport particulièrement étroit avec les phénomènes solaires, quelquefois même il paraît identifié au soleil (*Sûrya*). Mais il en est d'autres

1 Si Aditi peut remplacer P*r*içni comme mère des Maruts, on s'explique qu'elle soit rapprochée de Rudra aux vers I, 43, 1 et 2. D'autre part, le nom de Rudras donné à Mitra et Varu*n*a (V, 70, 2 et 3, ferait penser que les *A*dityas ont pu être aussi accidentellement considérés comme les fils de Rudra. Le même nom est encore donné aux Açvins I, 158, 1 ; II, 41, 7 ; V, 73, 8 ; 75, 3 ; VIII, 22, 14 ; 26, 5 ; X, 93, 7, ainsi que celui de *raudra* qui a la forme d'un véritable patronymique, X, 61, 15. Ils reçoivent aussi l'épithète *rudravartani*, I, 3, 3 ; VIII, 22, 1 ; X, 39, 11, qui paraît signifier « suivant les chemins de Rudra. »

fois, comme l'a remarqué M. Muir (*Sanscrit Texts*, V. p. 168) expressément distingué. La distinction d'ailleurs ne se réduit point à celle qui s'opère naturellement entre l'astre ou le phénomène et la divinité qui y préside. Savitri en effet a des attributs qui ne peuvent s'expliquer par ses fonctions solaires. L'idée védique du sacrifice, et les germes de panthéisme qu'elle comporte, ont fourni plus d'un trait à cette figure.

Quoique Savitri soit au nombre des divinités régulièrement invoquées dans les hymnes, quoique sa personnalité mythologique soit relativement assez accusée, elle ne l'est cependant pas au point d'interdire aux poëtes védiques le rapprochement et même l'identification plus ou moins passagère de ce dieu et d'autres personnages divins. Nous avons déjà cité Sûrya, le soleil. Un poëte fait expressément cette remarque : « Le sage (Savitri) prend toutes les formes, » V, 81, 2, et dans le même hymne il lui donne le nom d'Etaça (vers 3) qui suggère à la fois l'idée du cheval du soleil et celle d'un sacrificateur, puis l'identifie successivement à Mitra (vers 4) et à Pûshan (vers 5). Deux fois Savitri reçoit le nom d'Apâm napât I, 22, 6; X, 149, 2. Le nom de Bhaga s'ajoute souvent au sien de façon à former une expression unique qui est, tantôt *savitâ bhagah* IV, 55, 10; V, 82, 3; VI, 50, 13; VII, 15, 12; VIII, 18, 3, tantôt *bhagah savitâ* V, 42, 5; 48, 5; X, 92, 4, cf. II, 38, 10; III, 62, 11; 56, 6; V, 46, 3; 82, 1; VI, 49, 14; VII, 38, 1 et 6; VIII, 91, 6, ou bien encore *bhaga* est simplement employé comme un nom de Savitri III, 55, 17 (cf. 19); VII, 15, 11 (cf. 12). Le personnage de Bhaga, quoique expressément distingué de Savitri dans d'autres passages V, 49, 1; VI, 58, 1; X, 31, 4, est d'ailleurs tellement effacé qu'il ne peut guère servir à préciser le caractère du dieu auquel il est ordinairement identifié. Nous retiendrons pourtant le sens étymologique du nom « qui donne », littéralement « qui partage, » en remarquant que ce nom, quand il est attribué à Savitri, fait ressortir le côté bienfaisant de sa nature. La même observation s'applique au nom de Trâtri « protecteur, » plusieurs fois employé seul pour désigner un personnage encore moins arrêté d'ailleurs que celui de Bhaga, et au nom d'Amça « part, lot » qui est celui d'un dieu dont la conception est identique à celle de Bhaga. L'un et l'autre sont appliqués à Savitri en même temps que le nom de Bhaga, III, 56, 6; V, 42, 5, le second étant d'ailleurs accompagné d'un

génitif qui ne permet pas d'en oublier le sens étymologique : V, 42, 5 « Le dieu Bhaga Savitri, *part* de richesse. » Savitri reçoit encore un nom qui n'est devenu qu'assez tard celui d'une divinité particulière, Prajâpati, « le maître des créatures » IV, 53, 2.

La dernière identification qu'il nous reste à signaler est de beaucoup la plus importante, d'un côté parce qu'il s'agit d'une figure mythologique fortement accusée, de l'autre parce que cette identification plusieurs fois répétée ne saurait passer pour une conception individuelle, comme une ou deux de celles qui ont été indiquées d'abord. Le nom de Tvash*tr*i est en effet accolé à celui de Savit*r*i dans une énumération de dieux IX, 81, 4, et dans les deux passages suivants où l'addition de l'épithète *viçvarûpa*, « qui a toutes les formes, » donnée aussi à Tvash*tr*i seul I, 13, 10, sert en quelque sorte de justification à la formule : X, 10, 5 « Notre père, le dieu Tvash*tr*i Savit*r*i qui prend toutes les formes, a fait de nous deux époux dans la matrice même ; » — III, 55, 19 « Le dieu Tvash*tr*i Savit*r*i qui prend toutes les formes a nourri les créatures, il les a engendrées en foule, et tous ces mondes sont à lui. »

L'emploi du verbe *push* « nourrir » dans le second exemple rappelle l'identification signalée plus haut de Savit*r*i avec le dieu Pûshan « celui qui nourrit. » Dans une dernière citation, on va voir le nom de Savit*r*i rapproché de celui de Tvash*tr*i en même temps que de ceux de Bhaga et d'Apâ*m* napât, et l'attribution de ces différents noms à un personnage unique, certaine dans les citations précédentes, devra paraître ici au moins vraisemblable : VI, 50, 13. « Et que le dieu Savit*r*i Bhaga, qu'Apâ*m* napât nous protége, lui qui donne l'eau en abondance, Tvash*tr*i accompagné des dieux et des femmes (des dieux) ; que le ciel avec les dieux, la terre avec les mers (nous protégent !) »

Les vers III, 55, 19 et X, 10, 5 nous ont déjà montré dans le personnage double de Tvash*tr*i Savit*r*i une des formes du père. C'est aussi l'idée du père ou plus généralement du « producteur » qui a fourni les traits particuliers de Savit*r*i d'une part, et de Tvash*tr*i de l'autre ; car ces deux noms, en dépit des passages qui nous les montrent rapportés à un seul personnage, n'en restent pas moins spécialement attachés à des mythes distincts. Ce qui m'a déterminé à réunir Tvash*tr*i et Savit*r*i dans une même section du présent chapitre, ce n'est

pas uniquement une origine mythologique qui leur est commune avec plusieurs divinités dont les unes ont déjà été étudiées, et les autres le seront dans les sections suivantes, mais c'est, outre l'identification formelle consacrée par la formule *tvashtâ savitâ,* le fait que les deux figures se complètent l'une par l'autre, si bien qu'elles semblent s'être partagé les traits dont se compose d'ordinaire la figure complexe du père. Nous avons déjà remarqué que le nom de Bhaga fait ressortir le caractère bienfaisant de Savi*tri*. La suite de cette exposition nous montrera que le rôle du mauvais père est réservé à Tvash*tri*, sans exclure d'ailleurs une interprétation plus favorable dans un grand nombre de cas. En un mot, le personnage de Tvash*tri* a pris à sa charge l'équivoque impliquée par la notion du père, et en a débarrassé celui de Savi*tri*.

L'explication du nom de Savi*tri* paraît devoir être demandée avant tout au mythe de l'hermaphrodite, et particulièrement à des formules comme celle qui a été signalée plus haut dans un hymne à Parjanya : « Tantôt il est stérile, tantôt il enfante » VII, 101, 3, et celles qui se rencontrent dans l'hymne III, 38 au vers 5 où on lit : « Le taureau ancien, l'aîné, a *enfanté,* » et au vers 7 où il est parlé du « taureau-vache. » La mention de Savi*tri* au vers 8 du même hymne semble permettre de lui appliquer directement les deux dernières formules. Mais elles se rattachent en tout cas à la conception générale du père dont notre personnage n'est qu'une forme particulière.

Je dériverais donc le mot *savitri* de la racine *sû* « enfanter. » Et en effet Savi*tri* n'était jamais accompagné dans les opérations qui lui sont attribuées d'aucune forme de la mère, était naturellement appelé à réunir les attributs des deux sexes. C'est ainsi qu'il se trouve porter un nom masculin tiré d'une racine désignant l'acte de la femelle.

La langue védique connaît aussi une racine *su,* par *u* bref, qui signifie « exprimer le suc du Soma » et qui a fourni le nom même du breuvage du sacrifice. Cette racine est évidemment par son origine identique à la précédente, et la confusion ordinaire des idées de père et de préparateur du Soma céleste, a dû être singulièrement favorisée dans le personnage de Savi*tri* par les deux sens possibles de son nom, si même la conscience de ce double sens n'a pas présidé à la formation du mythe.

MM. Roth et Grassmann posent une troisième racine *sû*, par *û* long, proche parente des deux autres, mais n'ayant que le sens général de « mettre en mouvement, vivifier, » et c'est d'elle qu'ils tirent le nom de Savitri. Or, on comprend très-bien que l'idée de « mettre en mouvement » ou mieux d' « émettre, laisser aller », paraissant un intermédiaire naturel entre les deux sens d' « enfanter » et d' « exprimer le suc du Soma, » ait pu être attachée à notre racine *su, sû*; mais il est permis de douter que ce troisième sens soit le sens primitif, et surtout qu'il ait servi de point de départ au mythe de Savitri. D'une part en effet, l'acception la plus générale d'une racine n'est pas toujours, tant s'en faut, la plus ancienne, et de l'autre, une notion à la fois vague et banale comme celle de « mettre en mouvement, » était bien moins appropriée à la formation d'un mythe qu'une idée tout ensemble précise et mystique comme celle d' « enfanter » ou celle d' « exprimer le suc du Soma. » Les deux dernières ont très-bien pu, dans l'ordre mythologique, se concilier sans aucun intermédiaire, et il ne serait pas difficile d'expliquer comment la langue serait passée de l'une et de l'autre à la première. En fait, l'emploi de la racine *sû* dans le sens de « mettre en mouvement » serait dans le Rig-Veda presque limité au mythe de Savitri. Or, si une phrase du genre de celle-ci : « Que Savitri chasse (*apa sâvishat*) la maladie, » X, 100, 8, suffisait pour lui faire attribuer ce sens, on pourrait tout aussi bien tirer de cette autre phrase: « Que l'aurore chasse (*uchad apa*) les ennemis » VII, 81, 6, un sens analogue applicable à la racine *vas*. Si, au contraire, on est obligé d'admettre qu'une racine signifiant « briller » et exprimant particulièrement la lueur de l'aurore à laquelle elle a donné son nom, sert à désigner un acte quelconque de la déesse Aurore, il faut en conclure que la racine qui a fourni le nom de Savitri, a pu, quel que fût son sens, désigner un acte quelconque du dieu Savitri.

M. Muir a relevé dans les *Sanscrit Texts* (v. p. 165) la plupart des passages où la racine *sû* est ainsi employée avec une allusion évidente au nom de ce dieu. Je ne sais si on a remarqué qu'elle est employée également avec allusion au nom du Soma, d'abord au vers IX, 21, 7 : « Ils (les Somas) ont vivifié, excité (*prâsâvishuh*) la prière de l'homme pieux, » puis au vers IX, 66, 19 où le poëte dit à Agni, dans un hymne à Soma, et en lui appliquant encore d'autres expressions

réservées d'ordinaire à Soma (*pavase*, vers 20 *pavamânah*) : « Donne-nous (*â suva*) la force et la santé. » Ces textes où les poëtes répètent sur le nom de Soma les jeux étymologiques auxquels donne lieu si souvent le nom de Savitri, nous révèlent, pour le dire en passant, le rapport qu'ils concevaient entre ces deux noms.

Il est vrai que d'autres emplois de la racine *sû*, où l'agent de l'action n'est ni Savitri, ni Soma ou un dieu assimilé à Soma, semblent mieux justifier le sens de « mettre en mouvement » attribué à cette racine. Mais ces emplois sont très-rares dans le Rig-Veda, et on pourrait les expliquer tout aussi bien par une extension abusive de formules appliquées d'abord uniquement aux actes de Savitri ou au pressurage du Soma, que par la conservation d'un sens primitif de la racine [1]. Ainsi, par exemple, la racine *sû* n'eût-elle d'autre sens primitif que celui d' « enfanter, » devait avec les préfixes *apa*, *parâ*, *â*, *pra*, prendre les sens d' « éloigner, écarter, procurer, envoyer, » dans les phrases suivantes où elle était naturellement appelée à désigner une action quelconque de Savitri : X, 100, 8, « Que Savitri éloigne (*apa sâvishat*) la maladie ; » — V, 82, 5, « Dieu Savitri, écarte (*parâ suva*) tous les dangers ; procure-nous (*â suva*) ce qui est bon ; » — I, 124, 1, « Le dieu Savitri nous a ici envoyés (*prâsâvît*), bipèdes et quadrupèdes, chacun à notre affaire. » S'étonnera-t-on que l'usage de ces locutions une fois consacrées ait été étendu à des phrases où l'agent est, non plus Savitri, mais d'abord le soleil, Sûrya, dont la relation avec Savitri est si étroite : X, 37, 4, « Éloigne (*apa suva*) la maladie, éloigne le mauvais rêve ; » — VII, 63, 4, « Que maintenant les hommes envoyés (*prasûtâh*) par Sûrya, aillent à leurs affaires, et fassent leurs œuvres » ; ou l'aurore dont l'œuvre est pareillement comparée à la sienne : VII, 77, 1, « Faisant marcher (*prasuvanti*) tous les vivants ; » ou enfin un dieu quelconque, Varuna par exemple : II, 28, 9, « Éloigne (*parâ sâvîh*), les fautes que j'ai commises ; » ou Indra : III, 30, 9, « Lancées (*prasûtâh*) par toi, que les eaux coulent ! »

1. Le rapprochement du grec σεύω sur lequel M. Grassmann s'appuie pour défendre l'ancienneté du sens de « mettre en mouvement » attribué à la racine *sû*, n'est pas concluant ; la conservation du σ initial en grec ne peut guère en effet s'expliquer que par la chute d'une autre consonne qui paraît s'être assimilée au σ dans le parfait ἔσσυμαι.

L'homme, à qui la vertu magique des formules donne un pouvoir qui assimile son œuvre à celui d'un dieu, dira de même : X, 137, 4, « J'éloigne (*parâ suvâmi*) de toi la maladie, » (cf. A. V. VI, 119, 3 ; VII, 53, 6). Il est difficile d'ailleurs de ne pas voir, ici et dans tous les emplois du même genre, une allusion à l'autre sens de la racine *su*, à l'idée du pressurage du Soma, opération qui assure au prêtre une sorte d'influence magique sur la divinité elle-même. Ainsi encore, quand un poëte dit d'Indra : « Il a lancé (*â sâvishat*) une flèche contre le trompeur, » X, 99, 7, j'ai peine à croire qu'il ne songe pas à l'identification fréquente de la foudre d'Indra avec le Soma, d'autant plus que le vers précédent renfermait déjà une expression mystique du même genre : « Trita a tué le sanglier *avec une prière à pointe de fer.* »

C'est dans le sens d' « envoyer, lancer » qui lui est communiqué par le préfixe *pra*, que l'emploi de la racine *sû* a reçu la plus grande extension [1], surtout au participe *pra-sûta ;* mais il est à remarquer que cette combinaison est aussi la plus usitée dans le mythe de Savit*r*i. Quant au sens de « consacré, » attribué dans la littérature liturgique des Brâhma*n*as au participe *sushuvâna*, ne se tire-t-il pas beaucoup plus naturellement du sens d' « enfanté (de nouveau), régénéré, » que de celui de « mis en mouvement? » Plus j'y songe et plus il me semble que les emplois signalés de la racine *sû* doivent s'expliquer par le nom de Savit*r*i, plutôt qu'ils ne peuvent servir à éclaircir ce nom. Il ne reste alors pour résoudre la question étymologique que les deux sens bien établis « enfanter » et « exprimer le suc du Soma, » qui peuvent très-bien, comme je l'ai dit, avoir été confondus dans la conception primitive. Quoi qu'il en soit, nous verrons

1. Comme exemple de l'extension que peut prendre dans la langue courante un sens consacré dans la langue mythologique ou liturgique, le cas de la racine *sû* est d'ailleurs moins bizarre que celui du verbe *sûd* qui signifie purement et simplement « tuer » dans le sanscrit classique, bien qu'il n'ait dans le *R*ig-Veda d'autre acception que celle de « faire goûter l'offrande, » et par suite d'« immoler la victime » quand l'offrande est un animal. La racine *sûd* n'est en effet qu'une autre forme de la racine *svad* « goûter » ainsi que le reconnaît justement M. Grassmann. Ici encore, M. Roth pose deux racines *svad* de sens différents. On voit de quels aperçus curieux sur les formes de la pensée et du langage védiques pourrait nous priver un genre d'exégèse qui consiste à diversifier les sens et à multiplier les homonymes par un amour exagéré des idées simples, et à transformer en questions de vocabulaire des questions de mythologie ou d'histoire religieuse.

bientôt que Savitri est en effet, tantôt le père (enfantant sans le concours d'une femelle), tantôt le sacrificateur céleste.

Il en est de même de Tvashtri, et dans le nom de celui-ci, c'est décidément la seconde idée qui paraît dominer. On s'accorde, en effet, malgré la présence d'un *v* après le *t*, à le rapporter à la racine *taksh* « charpenter, ouvrer [1] », et cette étymologie a dû en tout cas être adoptée déjà par les poëtes védiques eux-mêmes, qui expriment les actes de Tvashtri par la racine *taksh*, presque avec la même régularité que ceux de Savitri par la racine *sû* (I, 32, 2; 52, 7; 61, 6; V, 31, 4; X, 48, 3, cf. VIII, 91, 8). Or je crois que la conception d'un artisan céleste repose toujours en principe sur l'idée du culte, sur l'assimilation des phénomènes célestes au sacrifice. Mais mon opinion sur ce point est ici directement confirmée par l'emploi fréquent de la racine *taksh* pour désigner les œuvres des anciens sacrificateurs, charpentant un char qui n'est autre que leur prière.

Les deux noms expliqués, nous poursuivons notre étude en réunissant d'abord les traits communs aux deux personnages. Au premier rang, il faut placer leurs fonctions comme sacrificateurs qui ressortent, non-seulement des étymologies qui viennent d'être données, mais de certains détails de l'un et de l'autre mythe.

Pour Savitri, il faut citer en première ligne une série d'épithètes qui suggèrent inévitablement l'idée d'Agni, du feu du sacrifice, lequel est en même temps le sacrificateur par excellence : ce sont *sujihva* « qui a une belle langue » III, 54, 11 ; VII, 45, 4, *hiranyajihva* « qui a une langue d'or, » VI, 71, 3 *mandrajihva* « qui a une langue harmonieuse » VI, 71, 4, *ayohanu* « qui a une mâchoire de fer » VI, 71, 4, et enfin *damûnas* [2] « qui aime la maison » I, 123, 3; VI, 71, 4. A cette occasion, je rappellerai qu'il reçoit aussi le nom d'Apâm napât, « fils des eaux », et que ce nom désigne le feu céleste, principalement sous sa forme d'éclair [3].

1. La hache du charpentier est, aux yeux des rishis, l'attribut essentiel de Tvashtri, si c'est de lui qu'il s'agit au vers 3 du curieux hymne VIII, 29, où les différents dieux sont, sans être nommés, désignés successivement par quelque détail caractéristique.

2. Cette épithète n'est d'ailleurs jamais donnée qu'à Agni et aux sacrificateurs, excepté une seule fois où elle est appliquée, sans doute abusivement, à Indra, III, 31, 16.

3. C'est sans doute en cette qualité qu'il connaît la mer d'où sont sortis tous les mondes, X, 149, 2.

D'autre part, Savitri semble une fois, non pas il est vrai identifié, mais comparé au Soma, X, 149, 5; il est invoqué sous le nom bizarre de « cuve » (*bhaga trâtar dhishane*) III, 56, 6; enfin nous avons déjà remarqué que son nom devait éveiller l'idée d'un préparateur du Soma. L'acte de Savitri, ordinairement désigné par d'autres formations de la racine *su, sû*, l'est une fois par le mot *savana* qui ne désigne d'ailleurs que le Soma pressé ou l'acte du pressurage [1], et l'emploi de ce mot est accompagné de détails qui ne peuvent guère laisser de doutes sur la nature de l'œuvre attribuée ici à Savitri : VI, 71, 2, « Le puissant dieu Savitri a levé ses bras d'or pour le *savana* ; joyeux, jeune et sage, il humecte ses deux mains de *ghrita* (beurre clarifié) dans le récipient de l'atmosphère. » Il est bien entendu d'ailleurs que le pressurage ainsi décrit est celui qui s'opère dans le ciel, dont les eaux sont désignées par le mot *ghrita*.

La mention des deux bras et des deux mains de Savitri, même dans les passages où il n'est pas dit de celles-ci qu'elles sont humectées de liquide, prend une signification particulière par l'insistance avec laquelle les poëtes védiques la reproduisent dans la description des œuvres de Savitri, qu'ils représentent étendant au loin les bras, et qu'ils qualifient de *prithupâni* « aux larges mains », II, 38, 2; IV, 53, 4; VI, 71, 5; VII, 45, 2. Les mythologues s'accordent généralement à reconnaître dans les mains de Savitri les rayons du soleil. Cette interprétation peut contenir une part de vérité, mais les *deux* mains rappellent bien moins les rayons innombrables du soleil que les *dix doigts* si souvent nommés dans la description du pressurage du Soma, d'autant plus que notre dieu reçoit aussi l'épithète *svanguri* « aux beaux doigts [2] » IV, 54, 4.

Dans un ordre d'idées fort voisin, Savitri est présenté comme le vacher qui trait la vache céleste : I, 164, 26 « J'appelle cette vache facile à traire ; que le vacher *aux belles*

1. MM. Roth et Grassmann posent pour ce seul passage un mot désignant l'acte de Savitri sans allusion au pressurage du Soma. C'est toujours la tendance déjà signalée à diversifier le sens des mots dans la crainte de compliquer les conceptions mythologiques.

2. On peut comparer aussi l'attribution à Tvashtri des épithètes *supâni*, *sugabhasti* « qui a de belles ou de bonnes mains » suggérant surtout l'idée d'« adresse » III, 54, 12; VI, 49, 9; VII, 34, 20.

mains la traie; que Savitri exprime pour nous une libation excellente[1] »

Nous retrouvons une allusion plus directe aux cérémonies du culte dans les vers III, 56, 6 et 7; IV, 54, 6, d'après lesquels l'acte de Savitri s'accomplit « trois fois par jour. » Il est très-possible qu'au vers VI, 15, 16, l'épithète *yajamânâya* doive être rapportée à ce dieu. Citons encore le vers II, 38, 1 : « Le dieu Savitri ,rapide, s'est levé pour le *sava* (pour l'acte qui est l'œuvre propre de Savitri,) lui qui fait éternellement cet ouvrage. » Le terme *apas* « ouvrage » nous ramène naturellement à l' « artisan » Tvashtri.

Nous avons vu Savitri nommé deux fois Apâm napât. Un trait du mythe de Tvashtri rappelle aussi l'Agni des eaux. En effet les « femmes » en compagnie desquelles il est invoqué II, 31, 4; 36, 3; VI, 50, 13; X, 64, 10; 66, 3, cf. VII, 34, 22, et qui sont appelées une fois les épouses des dieux I, 22, 9, semblent bien avoir représenté, au moins primitivement, les eaux du ciel. C'est ce qu'on peut induire du vers I, 161, 4 : « Alors Tvashtri se cacha au milieu des femmes. » La compagnie des femmes est un trait si caractéristique du mythe de Tvashtri, que le poëte qui dans l'hymne II, 1 identifie successivement Agni à tous les dieux, ne manque pas en arrivant à Tvashtri d'accompagner ce nom de l'épithète *gnâvan* (vers 5), donnée d'ailleurs une autre fois encore au feu invoqué sous le nom de *neshtri* I, 15, 3. Du reste, Tvashtri semble directement identifié à l'Agni céleste et probablement à l'Agni des eaux, c'est-à-dire à l'éclair, dans ce passage: I, 95, 5 « Toutes les deux (le ciel et la terre!) ont tremblé devant Tvashtri naissant; toutes les deux (néanmoins) témoignent leur amour au lion. » Remarquons à ce propos que la racine *taksh*, affectée principalement à la désignation des actes de Tvashtri, est employée au vers I, 127, 4 pour exprimer l'idée qu'Agni travaille le bois avec sa flamme comme avec une hache, cf. *ibid.* 3.

Mais Tvashtri, bien qu'identique par son essence à Agni, conformément à la remarque déjà faite sur l'identité de nature du père et du fils, est présenté plus souvent, et dans notre hymne I, 95 même, comme le producteur ou le père du feu. Ainsi nous lisons au vers 2 : « Les dix jeunes filles

1. C'est encore lui qui a trait l'atmosphère comme un cheval, (c'est-à-dire comme on ferait uriner un cheval) X, 149, 1, et qui envoie (*â-sû*) aux mortels leur nourriture VII, 38, 2

infatigables (les dix doigts) l'ont engendré comme produit de Tvash*t*ri, répandu en divers lieux. » La même idée est exprimée dans les passages suivants : X, 2, 7, « Agni, toi qu'ont engendré le ciel et la terre, qu'ont engendré les eaux, *qu'a engendré* le noble *Tvashtri* ; » — X, 46, 9, « Agni qu'ont engendré le ciel et la terre, qu'ont engendré les eaux, *qu'a engendré Tvashtri*, que les Bh*r*igus ont engendré par la force, l'adorable, le saint, que Mâtariçvan, que les dieux, ont créé le premier pour Manu. »

Tvash*t*ri, quand il produit le feu, peut être assimilé à un sacrificateur. Déjà au vers I, 95, 2 les dix doigts, qui dans la langue du *R*ig-Veda suggèrent presque inévitablement l'idée du sacrifice, pourraient bien être ceux de Tvash*t*ri lui-même. Le rapprochement au vers X, 46, 9 des Bh*r*igus et de Mâtariçvan, qui sont d'anciens sacrificateurs, doit être aussi remarqué. Mais le passage suivant, tiré d'un hymne à B*r*ihaspati, semble décisif : II, 23, 17, « Car le sage Tvash*t*ri t'a engendré en te tirant de tous les mondes à chaque *sâman* (hymne chanté). » En effet B*r*ihaspati ne représente le feu qu'en tant que dieu de la prière et du sacrifice, et engendrer B*r*ihaspati, c'est bien décidément sacrifier.

On peut s'attendre à ce qu'un dieu qui produit le feu, et qui dans cette opération est quelquefois assimilé à un sacrificateur, soit aussi considéré comme un préparateur du Soma céleste. Ce rôle paraît en effet attribué à Tvash*t*ri, sinon en termes exprès, du moins par voie d'allusion. Ainsi Indra dit en célébrant ses propres exploits : X, 49, 10, « J'ai mis en manière de lait dans le pis des vaches le plus doux des liquides, un liquide brillant et précieux, que n'y a pas mis même le dieu Tvash*t*ri, un Soma fortifiant. » Il semble ici se vanter d'avoir mis le Soma dans le pis des vaches célestes, c'est-à-dire en somme préparé le Soma, *mieux que ne le fait Tvashtri*. Le cheval du sacrifice, qui est une représentation de Soma, est appelé le cheval de Tvash*t*ri I, 162, 19 (cf. *ibid.* 3). Dans le vers suivant, Tvash*t*ri remplit la fonction d'un échanson des dieux : X, 53, 9, « Tvash*t*ri, le plus laborieux des laborieux, connaît les ruses ; il porte les coupes bienfaisantes où boivent les dieux. » Le nom de Tvâsh*t*ra qui, accompagné de l'épithète *viçvarûpa* « qui a toutes les formes », désigne un personnage mythologique combattu par Indra X, 8, 8 et 9, cf. II, 11, 19, paraît avoir été d'abord, comme celui d'autres person-

nages également assimilés d'une manière plus ou moins passagère à des démons, un nom du Soma. Il sert d'épithète au mot *madhu* « liqueur » dans le vers I, 117, 22 concernant le mythe des Açvins et de Dadhya*n*c, et paraît y désigner le Soma en tant que fils ou produit de Tvash*t*ri. Ajoutons que Tvash*t*ri semble identifié lui-même à Soma au vers I, 84, 15 qui place dans la lune « l'essence secrète de Tvash*t*ri. » C'est un des rares passages du *R*ig-Veda où la lune est déjà considérée comme le récipient du Soma céleste.

Soit comme producteur du feu, et particulièrement de l'éclair qui est l'arme d'Indra, soit comme préparateur du Soma qui est assimilé à la foudre, (tant à cause de son identité avec le feu sous ses formes célestes, que parce qu'il tient lieu d'arme au dieu guerrier en lui donnant la force d'accomplir ses exploits), en cette double qualité donc, Tvash*t*ri était appelé à devenir un armurier céleste. Au vers X, 53, 9 la mention des coupes divines est immédiatement suivie de ce trait : « Il aiguise maintenant la hache de bon airain dont Brahma*n*aspati se sert pour couper, » et il y a beaucoup de chances pour que cette hache du dieu du sacrifice représente, soit le Soma, soit même la prière.

L'arme forgée par Tvash*t*ri est ordinairement la foudre d'Indra : I, 32, 2. « Tvash*t*ri lui a fabriqué une foudre retentissante, » cf. I, 52, 7 ; 61, 6 ; X, 48, 3 ; 1, 85, 9 : « Quand Tvash*t*ri, l'habile ouvrier, a tourné la foudre d'or, bien faite et à mille pointes, Indra la prend... » cf. VI, 17, 10. On remarquera particulièrement le vers suivant : V, 31, 4 « Les Anus ont fabriqué un char pour ton cheval, Tvash*t*ri a fabriqué pour toi, ô dieu souvent invoqué, la foudre brillante ; les prêtres, exaltant Indra dans leurs hymnes, ont accru sa force pour le meurtre d'Ahi. » Ici l'œuvre de Tvash*t*ri est mise en parallèle avec celles des prêtres terrestres ou célestes dont les hymnes excitent Indra. Il paraît donc assez naturel d'identifier la foudre fabriquée par Tvash*t*ri à cette foudre enivrante qu'a donnée autrefois à Indra le sacrificateur Kâvya Uçanâ, et que lui fabrique encore le prêtre qui l'invoque I, 121, 12, c'est-à-dire au Soma.

Un mythe qui se rattache étroitement à celui du père céleste, le mythe du mariage de la fille, fournit un nouveau trait commun à la légende de Tvash*t*ri et à celle de Savit*r*i. C'est dans le passage célèbre qui forme le début de l'hymne X, 17 (vers 1 et 2), qu'il est question du mariage de la fille

de Tvash*t*ri. Dans la partie de l'hymne X, 85 consacrée au mariage de Sûryâ avec Soma, il est dit que Savit*r*i l'a donnée à son époux (vers 9, cf. 13). Cette formule, qui d'ailleurs explique le rôle joué par le même dieu dans les cérémonies du mariage X, 85, 24 et 36, tant sous son nom propre que sous celui de Bhaga, semble bien par elle-même impliquer sa paternité. Mais l'argument décisif en faveur de cette paternité de Savit*r*i paraît être le rapprochement même de la formule relative au mariage de la fille de Tvash*t*ri [1]. Sûryâ est toutefois appelée ordinairement la fille, non de Savit*r*i, mais du soleil, de Sûryâ. A ce propos, je traiterai avec quelque détail la question des rapports de Sûryâ et de Savit*r*i.

L'invocation successive des deux divinités dans les différents vers d'un même hymne X, 158, 1-3 et 5, n'implique pas nécessairement leur identification, et les autres textes cités par M. Muir (*Sanscrit Texts* vol. V, p. 169-170) me paraissent moins concluants encore à cet égard [2] ; quelques-uns même peuvent être cités, comme je le ferai en effet plus bas, à l'appui de la distinction observée entre les deux personnages. Je n'éprouverais d'ailleurs aucune répugnance à admettre que Savit*r*i ait été confondu avec le soleil comme il m'a paru confondu avec le feu du sacrifice. Plus exactement, de même qu'Agni a fourni des attributs à Savit*r*i, de même et pour une bien plus forte part, les attributs solaires ont concouru à la formation de ce personnage. Nous venons de voir à l'instant que la fille du soleil est aussi la sienne, mais ce n'est là qu'un point de contact entre beaucoup d'autres. La forme d'oiseau *suparna* I, 35, 7, qui lui est attribuée, appartient à Agni et à Soma dans toutes leurs manifestations ; mais le nom d'Etaça, qu'il rappelle le cheval du soleil ou un sacrificateur qui le fait apparaître, nous montre le dieu auquel il est appliqué V, 81, 3 dans une relation particulière avec l'astre. Savit*r*i est traîné par deux chevaux brillants I, 35, 3 ; il va par les pentes et par les escarpements (*ibid.* 3), s'avançant entre les deux mondes (*ibid.* 9), voyant tous les mondes I, 35, 2; 7 ; 8; IV, 53, 4, et les rem-

1 Il faut remarquer toutefois que d'après les vers VIII, 26, 21 et 22, le gendre de Tvash*t*ri ne serait pas Soma, comme celui de Savit*r*i, mais Vâyu.

2. Dans IV, 14, 2; I, 124, 1, la mention successive de Savit*r*i et de Sûryâ n'interdit pas de considérer celui-ci comme l'astre mis en mouvement par le dieu Savit*r*i. Je retiens seulement l'observation que la racine *sû* et ses dérivés désignent les fonctions de Sûryâ dans l'hymne VII, 63, 2 et 4.

plissant IV, 53, 2; 3; VII, 45, 1, mesurant les espaces V, 81, 3, et suivant dans l'atmosphère des chemins sans poussière I, 35, 11. Ces détails conviendraient, semble-t-il, à la marche de l'astre lui-même [1] aussi bien qu'à celle du dieu qui y préside [2].

Cependant, dans un bon nombre de cas, Savitri est, comme l'a remarqué M. Muir (*loc. cit.*), expressément distingué du soleil. Aux passages cités par le savant anglais, on peut ajouter l'épithète *sûryaraçmi* X, 139, 1 « qui se revêt des rayons du soleil » donnée à Savitri (cf. V, 81, 4); la comparaison du soleil avec Savitri X, 139, 3; le vers VII, 45, 2 : « Le soleil même lui cède en activité »; enfin deux autres passages auxquels M. Muir reconnaissait une portée inverse. L'un appartient à l'hymne VII, 63 adressé tout entier à Sûryâ dont il est dit au vers 3 « Il me paraît être le dieu Savitri; » c'est sous une autre forme la comparaison déjà citée. L'autre se lit dans l'hymne I, 35 consacré à la description de la marche nocturne de Savitri sur laquelle nous reviendrons plus loin. Le soleil a alors disparu, et c'est ce qu'indique le vers 7 : « Où est maintenant le soleil? Qui le sait? » Il faut citer encore le vers X, 149, 3 où l'oiseau de Savitri, Garutmat, né le premier selon la loi de ce dieu, peut représenter l'une quelconque des formes visibles d'Agni ou de Soma, et particulièrement le soleil, tandis que « l'autre (forme) sacrée restée en arrière » paraît être l'essence invisible de Savitri, le père opposé au fils.

Il était d'ailleurs bien clair à l'avance qu'un dieu conçu, ainsi que nous l'avons vu, comme un sacrificateur céleste, ne pouvait représenter purement et simplement le soleil, ainsi que l'entendent les partisans d'un naturalisme exclusif. L'observation s'applique également au personnage de Tvashtri [3] dont on a donné la même interprétation.

Nous poursuivons la comparaison de Savitri et de Tvashtri. Tous les deux figurent dans la célèbre légende des Ribhus. Je rappelle que les Ribhus sont considérés dans le Rig-Veda comme d'anciens sacrificateurs qui ont acquis l'immortalité

1. Il faut remarquer pourtant que dans l'hymne I, 35 auquel sont empruntés un grand nombre des textes cités, le poète décrit la marche *nocturne* de Savitri. Voir plus bas, p. 56.

2. Savitri va dans les trois espaces brillants V, 81, 4. Des trois cieux, lisez des trois mondes, il n'y en a que deux qui reçoivent Savitri I, 35, 6; ici le séjour mystérieux est réservé à Yama.

3. Tvashtri semble aussi revêtu d'attributs solaires au vers VI, 47, 19 : « Attelant deux *harit* à son char, Tvashtri jette ici un grand éclat. »

pour prix de leurs œuvres pies. Si d'ailleurs l'origine de la *triade* des *R*ibhus doit, comme je le crois, être cherchée dans la notion fondamentale des trois feux correspondant aux trois mondes, on comprend que ces trois feux, *manifestés* dans le ciel, dans l'atmosphère et sur la terre, s'opposent naturellement au feu caché dans le séjour mystérieux que les *r*ishis placent au delà des limites du monde visible, et les prêtres des trois feux au personnage unique, conçu tantôt comme père, tantôt comme sacrificateur, dont Savit*r*i et Tvash*t*r*i ne sont que des formes particulières. C'est en effet dans cet ordre d'idées que doivent s'expliquer les rapports des *R*ibhus avec l'un et l'autre des personnages divins dont nous poursuivons en ce moment l'étude. Mais ici le caractère équivoque de Tvash*tr*i va commencer à s'accuser par opposition à celui de Savit*r*i, désigné dans le mythe des *R*ibhus par l'épithète *agohya* « à qui rien ne peut être caché[1] », comme le prouve le vers I, 110, 3.

Les relations des *R*ibhus avec Savit*r*i Agohya sont tout amicales. C'est dans sa demeure qu'ils ont reçu leur récompense : « I, 110, 2. O fils de Sudhanvan, grâce à l'abondance de vos œuvres, vous êtes arrivés dans la demeure du libéral Savit*r*i. — 3. Savit*r*i vous a donné l'immortalité quand vous êtes allés implorant Agohya. »

Dans ce passage, les *R*ibhus ne sont pas autre chose que des prêtres divinisés parvenus au séjour mystérieux du père et du prêtre par excellence. Mais le suivant fait allusion à leurs fonctions cosmiques: IV, 33, 7, « Les *R*ibhus après avoir dormi douze jours[2] à leur aise dans la demeure hospitalière d'Agohya, ont fait prospérer les champs et couler les rivières; les plantes ont couvert les lieux secs et

1. L'interprétation de MM. Roth et Grassmann « qui ne peut être caché » est contraire à l'accentuation qui est celle d'un composé possessif, et, ce qui est plus grave, à tout le mythe de Savit*r*i, dieu père, présidant à la nuit comme au jour, et dans la demeure duquel les *R*ibhus eux-mêmes dorment, c'est-à-dire restent cachés. Mon interprétation reproduit le sens du vers VII, 61, 5: « Les secrets ne peuvent vous échapper. » Il s'agit là de Mitra et Va*r*una; mais comme eux, Savit*r*i voit tous les mondes I, 35, 2; 7; 8; IV, 53, 4.

2. Ces douze jours représentent probablement les douze mois de l'année qui s'écoulent d'un commencement de printemps, ou de saison des pluies, à l'autre, cf. VII, 103, 7 et 9. Voyez d'ailleurs sur le rapport des douze mois de l'année avec douze des plus courts jours aux environs du solstice d'hiver l'article consacré aux *R*ibhus par M. Kuhn dans la *Zeitschrift für vergl. Sprachf.* IV. p. 112 et suiv., et comparez une note de M. Baudry dans *Mélusine*, première année, p. 13.

les eaux ont rempli les profondeurs. » Ainsi le séjour des *R*ibhus dans la demeure de Savit*r*i n'est que passager; comme les A*n*giras et toutes les autres troupes célestes, ces prêtres divinisés continuent à présider aux éléments dont ils s'étaient précédemment rendus maîtres par le sacrifice. L'important pour nous est que le temps qu'ils passent près de Savit*r*i soit un temps de repos. Rien ne peut nous faire mieux sentir la distinction observée dans la mythologie védique entre les manifestations visibles et la source cachée du feu universel.

La même idée est exprimée dans un autre hymne : I, 161, 11, « Par votre travail, ô héros, vous avez répandu l'herbe sur les hauteurs et les eaux dans la plaine, après avoir dormi dans la demeure d'Agohya, et aujourd'hui, ô *R*ibhus, ne revenez-vous donc plus dans ce monde[1] ? — 12. Quand vous avez traversé les mondes les yeux fermés, où étaient votre père et votre mère[2] ? Vous avez maudit celui qui vous a pris le bras ; mais vous avez adressé la parole à celui qui vous l'a adressée. — 13. Après avoir dormi, ô *R*ibhus, vous avez fait cette question : ô Agohya, qui donc nous a réveillés ? Le bouc déclara que c'était le chien qui vous avait réveillés. Et maintenant, toute l'année, vous avez éclairé ce monde. » Que les *R*ibhus traversent les mondes les yeux fermés ou qu'ils dorment dans la maison de Savit*r*i, le résultat est le même ; les feux sont cachés, et le père et la mère, c'est-à-dire le Ciel et la Terre sont devenus invisibles. Ce ne sont donc là que deux formes d'une même idée mythique, et la seconde partie du vers 12 fait évidemment allusion au réveil des *R*ibhus constaté par le vers 13. Deux personnages semblent jouer un rôle dans ce réveil. L'un que le poëte appelle le bouc, et qui parle aux *R*ibhus, mais que ceux-ci interpellent sous le nom d'Agohya, ne saurait être que Savit*r*i. Le nom de « bouc », *basta*, n'a probablement d'autre origine qu'un jeu de mots sur le terme *aja*, signifiant à la fois « bouc » et « non né », et qui dans ce dernier sens s'applique très-bien au personnage du père et est devenu en effet, comme on l'a vu

1. Le contexte paraît exiger une interrogation. Le poëte demande aux *R*ibhus de renouveler leur œuvre.

2. Le ciel et la terre, père et mère des *R*ibhus (comme de tous les êtres), que ceux-ci rajeunissent chaque jour le matin, et chaque année au printemps, mais qui disparaissent quand les *R*ibhus ont les yeux fermés, autrement dit quand les feux célestes cessent de briller, la nuit, et surtout dans les longues nuits de l'hiver.

plus haut, le nom d'une de ses formes mythiques, Aja Ekapâd.

Quant au « chien » nommé par le bouc Savitri, c'est apparemment l'être que les Ribhus avaient maudit au vers 12 pour leur avoir pris le bras. Or, nous verrons plus loin la même appellation désigner Tvashtri dans le mythe où le côté malfaisant de sa nature est le plus fortement accusé, c'est-à-dire dans son combat contre Indra. Je ne doute pas qu'elle ne le désigne également ici, et que déjà dans ce mythe du sommeil et du réveil des Ribhus la figure de Tvashtri ne présente le revers, si on peut ainsi parler, de celle de Savitri.

En tout cas, Tvashtri joue un rôle, sous son vrai nom cette fois, dans une autre partie de la légende des Ribhus, et ce rôle est celui d'un dieu envieux et jaloux. Il s'agit de ce trait célèbre, le partage d'une coupe en quatre coupes, opéré par nos trois sacrificateurs. I, 20, 6; 110, 3 cf. 5; 161, 2; 4, cf. 9; IV, 33, 5; 35, 2; 3, 4 cf. 5; 36, 4, cf. 8. Ici encore, il nous est impossible de perdre de vue l'identité originelle de Savitri et de Tvashtri, car un poëte attribue la coupe en question au premier, dans un vers dont le commencement a déjà été cité: I, 110, 3, « Savitri vous a donné l'immortalité quand vous êtes allés implorant Agohya; la coupe où buvait l'Asura et qui était unique, vous l'avez divisée en quatre. »

Dans l'ordre d'idées où je cherche de préférence l'explication des mythes difficiles du Rig-Veda, ce trait de la légende des Ribhus, qu'on trouve généralement si obscur, devient parfaitement clair. Il représente la diffusion du Soma, qui d'abord enfermé dans une coupe unique, c'est-à-dire caché dans le séjour mystérieux de Savitri, a été répandu dans *trois autres* coupes, c'est-à-dire s'est manifesté dans les trois mondes où s'exerce l'activité des trois Ribhus.

Rien n'indique d'ailleurs que Savitri, forme bienveillante du père, se soit opposé à ce partage ou l'ait regretté. Il en est autrement de Tvashtri, que nous avons déjà appris à connaître comme échanson céleste, et qui était l'auteur [1] de la coupe partagée par les Ribhus : I, 20, 6, « Et vous avez fait quatre coupes de la coupe nouvelle fabriquée par Tvashtri. » On lit bien dans l'hymne IV, 33, après les paroles par

1. S'il ne faut pas changer l'accentuation de *nishkritam*, proparoxyton dans le texte, en le faisant oxyton, la coupe serait alors appelée le lieu de rendez-vous de Tvashtri (cf. le lieu de rendez-vous du père où retourne Soma IX, 71, 2), ce qui mettrait hors de doute l'identification de cette coupe avec le monde invisible.

lesquelles les trois frères s'excitent à accomplir leur œuvre, au vers 5, « Tvash*tr*i, ô *R*ibhus, a approuvé vos paroles, » et au vers 6, « Tvash*tr*i fut charmé de voir les quatre coupes brillantes comme les jours. » Mais c'est que notre dieu est un personnage équivoque et non un être exclusivement malveillant. Le voici maintenant sous son aspect défavorable : « I, 161, 4, Lorsqu'il vit la coupe partagée en quatre, Tvash*tr*i se cacha (de honte) parmi les femmes. — 5. Tuons-les, dit Tvash*tr*i, ceux qui ont profané la coupe où buvaient les dieux !... »

Ainsi ce Tvash*tr*i dans lequel nous avions reconnu précédemment une forme du père et du sacrificateur mystérieux, nous apparaît ici comme le gardien avare du Soma. Car si le mythe ne trahit à la surface qu'une jalousie de métier entre artisans [1], l'explication que j'ai cru pouvoir donner plus haut du partage de la coupe suggère naturellement l'idée que sa colère a pour cause principale l'épanchement du Soma dans les trois mondes.

Nous compléterons maintenant l'étude de nos deux personnages en relevant les traits de l'un et de l'autre qui ne donnent lieu à aucun rapprochement particulier entre eux, quoiqu'ils dérivent toujours d'un principe identique, à savoir la conception unitaire de l'ordre du monde. C'est encore, comme dans les derniers mythes expliqués, Tvash*tr*i que nous verrons prendre pour lui seul le rôle malfaisant.

Les fonctions de Savit*r*i ne prêtaient cependant pas moins que les siennes à l'équivoque. Si ce dieu met en mouvement le soleil qui paraît même, comme nous l'avons vu, lui avoir fourni divers attributs, c'est aussi lui qui le soir arrête ses chevaux II, 38, 3. En d'autres termes, Savit*r*i amène la nuit II, 38, 4 (cf. *ibid.*) comme le jour [2], et son double rôle résumé dans une formule, *prasâvitâ niveçanah* IV, 53, 6, « qui fait sortir et qui fait rentrer », qu'on trouve développée dans les passages suivants : VII, 45, 1 « Faisant rentrer et faisant sortir les êtres ; » — VI, 71, 2 « Toi qui as pour fonction de faire sortir et de faire rentrer les bipèdes et les qua-

1. Tvash*tr*i est plusieurs fois rapproché des *R*ibhus III, 54, 12 ; V, 46, 4 ; X, 65, 10 ; 92, 11, dont les œuvres sont souvent exprimées comme les siennes par la racine *taksh* (III, 54, 12 et *passim.*)

2. C'est dans ce sens que j'entendrais les passages V, 82, 8, « qui va en avant pendant chacun des deux jours (le jour et la nuit), » V, 81, 4, « Tu enveloppes la nuit des deux côtés ». VI, 71, 4 « Savit*r*i s'est levé chaque nuit *pratidosham* (Cf. le vers 10 de l'hymne I, 35, sur la marche nocturne de Savit*r*i).

drupèdes. » Cette formule est sans doute susceptible d'une interprétation naturaliste très-simple et très-directe que suggèrent l'épithète *jagato niveçanî* « faisant rentrer le monde » I, 35, 1, appliquée à la nuit dans un hymne à Savitri, et l'addition du mot *aktubhih* « de jour en jour » dans le passage suivant : IV, 53, 3 « Faisant rentrer et sortir le monde de jour en jour. » Mais si l'on admet avec moi le sens mystique primitif de la racine *sû*, on sera bien tenté de donner aussi un sens mystique au verbe *ni-viç*, qui lui est opposé, et sans nier l'application de la formule au mouvement des hommes et des animaux sortant le matin de leurs demeures pour y rentrer le soir, de lui reconnaître une signification cosmique d'après laquelle la succession du jour et de la nuit serait conçue comme une émission et une réabsorption du monde par Savitri, le dieu qui « enfante. » C'est de là en effet que paraît venir en droite ligne, par une interprétation décidément très-postérieure des termes de « jour » et de « nuit » la théorie brahmanique du jour et de la nuit de Brahman. En tout cas, la portée de notre formule ne saurait être restreinte à la vie terrestre comme le prouve ce passage : I, 35, 2 « Faisant rentrer les immortels et les mortels. » Remarquons à ce propos que Savitri donne aux dieux l'immortalité, et leur assigne à chacun leur séjour, en même temps qu'il assure aux hommes des moyens de subsistance IV, 54, 2 et 5. Aussi est-il loué par tous les dieux VII, 38, 3. Les fonctions de Savitri comme dieu de la nuit font le sujet des six [1] premiers vers de l'hymne II, 38, et l'hymne I, 35 renferme une description très-curieuse de sa marche pendant la nuit.

Mais bien que la nuit soit primitivement une des formes du mal physique, elle est souvent aussi envisagée sous un aspect plus favorable, et la mythologie védique a pu en faire le domaine de Savitri sans altérer la nature essentiellement bienfaisante de ce dieu, et cela d'autant mieux qu'elle rejetait sur son sosie Tvashtri le caractère équivoque inhérent à une souveraineté de ce genre.

Plus généralement Savitri a réglé l'ordre entier du monde. En traitant au chapitre III de l'idée de loi, nous aurons à parler des lois de Savitri. Les eaux et le vent y obéissent II, 38, 2 aussi bien que les phénomènes solaires, et nul ne peut les violer, à commencer par les dieux II, 38, 9. Ses

1. Voir *Revue critique*, 1875, II, p. 387.

bienfaits, on l'a vu, s'étendent aussi aux dieux comme aux hommes, et c'est lui qui donne aux premiers l'immortalité IV, 54, 2 (cf. 4 et 5; II, 38, 1; VII, 38, 4 et 5). Il a fixé à chaque être sa demeure et déterminé son genre de vie II, 38, 7 et 8 cf. IV, 54, 2. Il embrasse tous les mondes IV, 53, 5, et tous les êtres sont dans son sein I, 35, 5. Ses deux bras, dont nous avons relevé la signification au point de vue de l'idée du culte, il les étend aussi sur les créatures IV, 53, 4, évidemment en signe de protection, cf. II, 38, 2; VI, 71, 5. Je néglige un grand nombre de détails qui intéressent médiocrement notre sujet; on peut les trouver d'ailleurs dans le chapitre que M. Muir a consacré à Savit*r*i (*Sanscrit Texts*, V, p. 162). Mais en terminant je rappelle encore une fois l'attention sur la partie de ce chapitre (p. 165) où sont relevés les emplois de la racine *sû* et de ses dérivés *sava*, *prasava* *savîman*, dans le mythe de Savit*r*i, et sur l'interprétation étymologique que j'en ai donnée plus haut.

Nous avons reconnu dans Tvash*t*r*i un sacrificateur, un artisan et enfin un gardien avare du Soma. Mais les textes cités à l'appui de son identification avec Savit*r*i nous avaient d'abord montré en lui un père. A l'idée de père se rattache celle d'un dieu de la génération, et des notions de père et d'artisan combinées se tire naturellement celle d'un dieu créateur. Ces deux nouveaux caractères appartiennent en effet à Tvash*tr*i. Il est fait allusion au premier dans les textes suivants : VII, 34, 20 « Quand nos épouses viennent vers nous, que Tvash*tr*i aux bonnes mains nous donne (ou nous crée, cf. plus bas X, 184, 1) des enfants mâles; » — III, 4, 9 « Donne-nous, ô dieu Tvash*tr*i, une semence féconde, d'où naisse un héros actif, intelligent, attelant les pierres du sacrifice, et ami des dieux; » cf. I, 142, 10; II, 3, 9. On dit à une femme pour la rendre féconde : X, 184, 1 « Que Vishnu dispose la matrice, que Tvash*tr*i modèle les formes, que Prajâpati t'arrose, que le créateur te crée un fœtus. »

On doit remarquer dans ce dernier vers le rapprochement de Prajâpati et du créateur *dhât*r*i*. Les fonctions de dieu de la génération et de créateur sont en effet bien voisines les unes des autres. Tvash*tr*i ne modèle pas seulement les formes des hommes et des animaux (I, 188, 9), mais celles de tous les êtres, et du ciel et de la terre eux-mêmes X, 110, 9. Quand Indra, s'identifiant à Varu*n*a (voir plus bas section IX, F), dit qu'il a créé tous les êtres, créé et supporté les

deux mondes, il se compare à Tvash*tri* IV, 42, 3. On comprend aisément qu'en qualité de créateur et de père, Tvash*tri* soit appelé le premier-né *agraja*[1] IX, 5, 9 ; cette expression peut d'ailleurs passer pour équivalente à celle de « non né » dont nous avons supposé plus haut l'attribution à Savi*tri*.

Le dernier trait du mythe de Tvash*tri* qu'il nous reste à étudier est le plus important pour notre sujet. Il s'agit de son combat contre Indra.

Il ne paraît pas contestable que Tvash*tri* a été considéré dans la mythologie védique comme le père d'Indra. C'est ce qu'on pourrait induire déjà du vers II, 17, 6 où il est dit que la foudre d'Indra a été fabriquée pour lui par son père. Il n'y a pas en effet de mythe plus connu que celui de la foudre d'Indra forgée par Tvash*tri*[2]. Mais la paternité de Tvash*tri* ressortira mieux encore des textes mêmes où nous allons relever les traces du combat que lui livre son fils.

Le combat d'Indra contre Tvash*tri* n'est à la vérité mentionné en termes exprès que dans un seul vers du *R*ig-Veda[3], et ce vers ne mentionne aucun lien de parenté entre les deux combattants : III, 48, 4 « Vigoureux, vainqueur, doué d'une force supérieure, il donne à son corps la forme qui lui plaît : Indra, *ayant dès sa naissance vaincu Tvashtri*, a volé le Soma et l'a bu dans les cuves. »

Il faut cependant noter déjà ce détail caractéristique que l'instant de la victoire d'Indra est celui de sa naissance même. On remarquera ensuite que l'hymne où est renfermé notre vers étant fort court et consacré tout entier à la naissance d'Indra, il est légitime d'en rapprocher les différentes parties et de chercher à les éclairer l'une par l'autre. Or, voici ce que nous lisons au vers 2 : « Quand tu es né, ce jour même, désirant la liqueur de la plante qui croît sur la montagne, tu l'as bue ; ta jeune mère te l'a versée aussitôt dans la demeure de ton puissant père. » Ainsi ce Soma qu'au vers 4 Indra a volé à Tvash*tri* *dès sa naissance*, il le boit, d'après le vers 2, dans la demeure de son père, et toujours en naissant. Quiconque est habitué à suivre un mythe sous ses différentes formes, n'hésitera guère à identifier le Tvash*tri*

1. Cf. *agriya* I, 13 10 ; comme premier-né, il est naturel que Tvash*tri* ait la première part VI, 49, 9.

2. Voir les textes cités plus haut.

3. Il y est cependant fait, à ce qu'il semble, une allusion au vers I, 80, 14 : « O Indra, Tvash*tri* lui-même tremble de frayeur devant ta colère. »

combattu par Indra avec le père dans la demeure duquel il boit le Soma.

L'identité des deux personnages me semble, du reste, mise hors de doute par deux passages d'un autre hymne également consacré exclusivement au récit de la naissance d'Indra. Ils sont entre eux dans le même rapport que les deux précédents, l'un nommant Tvash*tri* sans lui donner la qualification de père, l'autre renfermant la mention du père sans le nom de Tvash*tri*. Mais, par un hasard heureux, c'est le passage où est nommé Tvash*tri* qui répond à celui où nous avons trouvé tout à l'heure la mention du père, et c'est le passage renfermant la mention du père qui répond à celui où nous avons trouvé le nom de Tvash*tri*. Les voici tous les deux : IV, 18, 3 « Indra (naissant) a bu dans la demeure de Tvash*tri* le Soma précieux, le Soma pressé dans les deux cuves (le ciel et la terre). » — 11. « Qui a rendu ta mère veuve ? Qui a voulu te frapper quand tu gisais à terre, ou dans ta marche ? Quel dieu t'a été secourable *quand tu as tué ton père* en le prenant par les pieds ? » La comparaison de ces deux passages avec ceux que nous avions tirés de l'hymne III, 48, ne laisse plus aucun doute sur l'ensemble du mythe. Il est définitivement établi qu'Indra tue en naissant son père Tvash*tri* pour boire le Soma [1].

Le dernier vers cité, selon un usage familier aux poëtes védiques, pose une série d'énigmes dont les deux premières trouvent leur solution dans le mythe même dont je viens de donner la formule : « Qui a rendu ta mère veuve ? » — Réponse : « Indra lui-même, » puisqu'il a tué son père. — « Qui a voulu te frapper, etc. ? » — Réponse : « Le père d'Indra, » auquel celui-ci n'a échappé qu'en le frappant lui-même. Quant à la troisième question « Quel dieu t'a été secourable quand tu as tué ton père en le prenant par les pieds ? », Indra semble y répondre lui-même dans le vers suivant en disant : « Je n'ai pas trouvé un seul des dieux qui me fût secourable ; » réponse conforme d'ailleurs aux paroles que le vers 11 place dans la bouche de sa mère : « Ces dieux t'abandonnent, ô mon fils ! » Il devrait cependant faire une exception pour Vish*n*u, son fidèle allié, représentant l'Agni ou le Soma céleste qui,

1. On peut encore chercher une allusion au même mythe dans ce passage d'un hymne à Indra : II, 13, 4 « Insatiable, il dévore de ses dents la nourriture du père. »

comme nous le verrons dans la section IX, F, se livres pontanément à lui, et auquel dans le même hymne IV, 18, il s'adresse en ces termes au vers 11 : « Ami Vish*n*u, fais tes larges pas, (tes trois pas,) » c'est-à-dire : « Répands-toi dans les trois mondes. » Vish*n*u est encore associé à Indra dans un vers où l'on peut chercher une allusion au mythe qui nous occupe actuellement : 1, 61, 7 « Le grand (dieu Indra) a bu aussitôt le breuvage pressé par sa mère, l'aliment qui lui est cher ; Vish*n*u, vainqueur, a volé les aliments cuits; l'archer a frappé le sanglier à travers la montagne. » Le dernier détail rappelle le mythe de l'aigle frappé par l'archer en dérobant le Soma, le sanglier n'étant vraisemblablement qu'une autre représentation de l'éclair, ou plus généralement du Soma céleste, distingué, comme porteur du breuvage, du breuvage lui-même, — représentation applicable ici d'ailleurs à Vish*n*u (cf. 1, 154, 2). Quant à l'archer, quant à ce personnage qui, sous le nom de K*r*içânu, voit encore Indra et Vish*n*u se réunir contre lui et écarter sa flèche I, 155, 2, il remplace évidemment au vers 1, 61, 7, comme gardien avare du Soma, le Tvash*t*ri de l'hymne IV, 18. Ajoutons que le mythe de l'aigle porteur du Soma est rappelé au vers 13 du même hymne : « L'aigle, » dit Indra, « m'a apporté la liqueur. »

Ce vers 13 auquel j'ai déjà emprunté la réponse d'Indra « Je n'ai pas trouvé un seul des dieux qui me fût secourable,» renferme un autre trait important de notre mythe : « Dans ma détresse, » dit le dieu, « j'ai cuit les entrailles du chien. » Le « chien » est évidemment « le gardien avare » du Soma, auquel il est peut-être fait allusion également dans les vers 1 et 13 de l'hymne IX, 101 à Soma, (cf. encore le chien chassant le *sanglier*, qui mord V*r*ishâkapi à l'oreille X, 86, 4, cf. 18, et 22.) et qui n'est autre ici que le père d'Indra tué par son fils, c'est-à-dire Tvash*t*ri lui-même. Déjà plus haut j'avais eu l'occasion d'identifier à Tvash*t*ri le « chien » que les *R*ibhus maudissent à leur réveil.

On aura remarqué ce détail du vers IV, 18, 12 : « Tu as tué ton père *en le prenant par les pieds.* » Il se retrouve au vers X, 27, 4, où Indra prend lui-même la parole en ces termes : « Je triomphe de l'avare qui était en paix, je l'ai fait périr sur la montagne en le prenant par les pieds. » En supposant même, ce qui ne me paraît nullement prouvé, qu'il s'agit là de l'homme avare, de l'impie qui n'offre pas de sacrifices à Indra, le rapprochement n'en garderait pas moins

son intérêt, les formules qui célèbrent les exploits d'Indra contre des ennemis humains étant généralement empruntées aux récits de ses combats mythiques, (cf. encore *ibid.* 13.)

Le père qu'Indra tue pour lui ravir le Soma se trouve évidemment par ce seul fait assimilé à un démon, — soit à Namuci chez lequel Indra et les Açvins boivent également la liqueur céleste X, 131, 4 et 5, — soit à V*r*itra sur lequel Indra conquiert pareillement le breuvage III, 36, 8, — soit enfin à Aur*n*avâbha, à Ahiçuva, ces V*r*itras, ces Dasyus, qu'il a frappés avant de le boire, et qu'il a frappés en naissant[1], comme son père lui-même, VIII, 66, 1-4, cf. 5.

Mais il y a mieux. Dans ce même hymne IV, 18 qui, comparé à l'hymne III, 48, nous a fourni la preuve que Tvash*t*ri est bien identifié au père d'Indra tué par son fils, ce père paraît en outre effectivement désigné par les noms démoniaques de V*r*itra, de Dâsa, de Vya*m*sa. Le premier se rencontre, non-seulement au vers 7, dans la formule consacrée « Ayant tué V*r*itra, il (Indra) a fait couler les rivières, » mais au vers 11 « Et Indra, sur le point de frapper V*r*itra, a dit : Ami Vish*n*u, fais tes larges pas, » immédiatement avant le vers 12 où Indra est présenté comme le meurtrier de son père, en sorte qu'il ne peut guère y avoir de doute sur l'identification de ce père et de V*r*itra. Quant aux noms de Dâsa et de Vya*m*sa, (si ce dernier n'est pas une simple épithète de Dâsa), nous les trouvons au vers 9 qui raconte les péripéties du combat d'Indra contre son ennemi : « .... Tantôt Vya*m*sa, ô dieu bienfaisant, en te frappant, t'a brisé les mâchoires ; mais après avoir été frappé, l'emportant à ton tour, tu as brisé avec ton arme la tête du Dâsa. » Ce détail « Vya*m*sa t'a brisé les mâchoires » va être pour nous l'occasion d'un utile rapprochement. Je le retrouve au vers 12 de l'hymne I, 32, consacré tout entier au combat d'Indra et de V*r*itra, mais il y est rapporté à un dieu : « Tu es devenu la queue du cheval, ô Indra, quand un dieu t'a frappé au coin de la bouche[2].

1. Rapprochez les autres passages d'après lesquels Indra boit le Soma I, 5, 6 ; VI, 40, 2 ; VII, 21, 1, 98, 3 ; cf. III, 48, 1, dans le ciel suprême III, 32, 9 et 10, et frappe ses ennemis X, 113, 4 ; 120, 1 ; 180, 3, cf. I, 129, 11 ; II, 17, 6 ; VIII, 45, 4 ; 78, 5, « dès sa naissance. »

2. *Srika* « coin de la bouche » (cf. *srikvan*, *srakva*, « id. » et *srakti* « coin ») — ou même « mâchoire » comme au vers X, 180, 2 où Indra est représenté aiguisant sa mâchoire comme un tranchant acéré, parce qu'il est comparé à un animal terrible.

Tu as conquis les vaches, tu as conquis le Soma, ô héros! Tu as fait couler les sept rivières. » La queue du cheval peut suggérer l'idée de l'occident par opposition à la tête du cheval mythologique représentant le soleil levant. Indra « devenant la queue du cheval » serait donc Indra « se sauvant à l'occident » (cf. *ibid.* 14). Quoi qu'il en soit, nous voyons que le personnage qui frappe ici Indra à la bouche, comme Vya*m*sa lui brisait les mâchoires, est appelé un dieu. C'est un nouvel exemple de la confusion du caractère divin et du caractère démoniaque dans le personnage de l'ennemi d'Indra. Il confirme celui que nous avons relevé dans l'hymne IV, 18. Peut-être même la frayeur d'Indra après le meurtre du démon doit-elle être expliquée par le mythe qui lui donne ce démon pour père : I, 32, 14 « Quel vengeur d'Ahi as-tu aperçu, ô Indra! pour que la crainte soit entrée dans ton cœur après l'avoir tué, et que tu aies traversé les quatre-vingt-dix-neuf rivières, comme un aigle effrayé traverse l'espace? » Ce qui paraît en tout cas hors de doute, c'est que Tvash*t*r*i, père d'Indra tué par son fils, a été effectivement confondu avec le démon, avec V*r*itra, par les *r*ishis eux-mêmes.

A vrai dire, c'est en vertu de cette confusion seule que Tvash*tr*i, considéré ailleurs, en qualité de préparateur du feu et du Soma célestes, comme l'artisan qui forge à Indra sa foudre, devient, dans le mythe qui vient d'être étudié, son ennemi, et est traité par lui comme tel. Nous devons nous rappeler en effet que Tvash*tr*i n'est pas un pur démon, mais un personnage équivoque dont le rôle est conçu tour à tour comme malfaisant et comme bienfaisant. Il est expressément distingué de V*r*itra, comme forgeant la foudre d'Indra, dans le vers I, 61, 6 précédant immédiatement celui qui a été cité plus haut à propos de l'alliance d'Indra avec Vish*n*u. Mais son caractère équivoque pouvait aisément s'accuser dans le sens de la malveillance par opposition au caractère exclusivement bienveillant d'Indra. Quand la conception unitaire et la conception dualiste de l'ordre du monde en viennent, quoique contradictoires, à se juxtaposer dans la mythologie védique, les dieux souverains et les dieux pères, réunissant dans la première les attributs que la seconde répartit entre le démon et le dieu guerrier, sont exposés, en présence de ce dernier, à une assimilation d'ailleurs plus ou moins complète et plus ou moins durable avec son ennemi, avec le démon lui-même.

Le mythe du combat d'Indra contre Tvash*tri*[1] n'est qu'un exemple de ce fait. Nous en retrouverons d'autres plus loin. Mais avant de poursuivre, je profiterai de l'occasion qui m'est ici offerte de citer plusieurs passages concernant le père envisagé sous son aspect défavorable, qui ne rentrent dans le sujet particulier d'aucune des sections du présent chapitre.

Je ne cite que pour mémoire le vers X, 138, 6, d'après lequel « le père porte la jante de roue brisée » par Indra. En effet, il n'est pas là question, au moins expressément, d'une lutte d'Indra avec le père, quoique le vers 5 fasse mention du combat d'Indra contre l'Aurore, et que l'Aurore joue dans ce mythe, en tant qu'elle se prolonge et retarde le lever du jour, un rôle analogue à celui des dieux qui, comme nous le verrons dans la section VIII, veulent empêcher Indra de faire reparaître le soleil[2].

Nous avons déjà, dans les citations relatives au combat d'Indra contre son père Tvash*tri*, rencontré la mention de la « mère. » Or, au vers I, 164, 8, après un premier hémistiche où nous lisons que la mère a donné au père sa part du *rita* (voir Ch. III), qu'elle s'est unie à lui par la pensée, par la prière, nous voyons cette même mère recevoir au second hémistiche l'épithète *bîbhatsu*, exprimant une idée d'horreur ou de dégoût, et donnée au vers X, 124, 8 et 9 aux eaux qui s'éloignent de V*ri*tra. Si c'est pour le « père » que la « mère » éprouve de l'horreur ou du dégoût après l'avoir d'abord honoré, c'est sans doute que ce père est, comme plus haut Tvash*tri*, assimilé au démon. Au surplus, le vers suivant (I, 164, 9) n'indiquerait-il pas précisément que la bienveillance de la mère se reporte sur le fils (cf. encore II, 38, 5), si souvent opposé au père ?

Les formes du fils qui sont identiques aux dieux du sacrifice, Agni et Soma, exercent sur le père une influence pro-

1. Indra combat aussi, et à ce qu'il semble en compagnie de Trita, le fils de Tvash*tri*, appelé Viçvarûpa, et du nom de son père, Tvâsh*tra* X, 8, 8 et 9, cf. II, 11, 19. Ce Tvâsh*tra* est, comme nous l'avons dit plus haut (p. 49), un représentant de Soma dont il a les trois têtes IX, 73, 1. Il joue ici, comme il arrive quelquefois aux représentants d'Agni et de Soma, un rôle hostile analogue à celui de son père.

2. Au vers VI, 20, 11 où Indra livre au père son descendant Navavâstva, ce dernier, parfois assimilé du reste à un véritable démon, paraît avoir pris à sa charge le caractère équivoque ordinairement attribué au père, lequel est par suite substitué au fils comme allié d'Indra. Mais c'est là un fait exceptionnel.

pitiatoire dont il sera question de nouveau au chapitre II. Je crois néanmoins utile de citer, dès maintenant, les passages suivants où l'opposition du caractère bienveillant du fils et du caractère malveillant du père est très-nettement indiquée. L'auteur de l'hymne V, 3, au vers 9, prie Agni d'éloigner, d'écarter le père, en ajoutant, par un paradoxe familier aux *r*ishis, que ce père passe pour son fils. Il ajoute au vers suivant que le père prend différentes formes, si Agni le veut, c'est-à-dire apparemment qu'il prend une forme propice après s'être montré sous son aspect sévère ; c'est Agni en effet qui peut gagner sa bienveillance. Un rôle analogue est attribué à Soma en des termes encore plus significatifs. Je n'insisterai pas sur le vers IX, 86, 14 qui représente ce dieu cherchant à gagner son père « antique, » ce père avec lequel il paraît s'accorder parfois IX, 71, 2, cf. 97, 30, mais qui ne diffère peut-être pas du « vieux, » littéralement du « chenu, » qui a dévoré le « jeune, » c'est-à-dire son fils Soma X, 55, 5. Mais voici la formule caractéristique : VI, 44, 22 « Ce Soma a dérobé les armes de son père, et triomphé ainsi des ruses (*mâyâh*) de (ce père) malveillant. » Ce n'est pas tout ; dans le premier hémistiche du même vers, nous lisons que Soma en naissant, avec Indra son compagnon, a triomphé du *pani*, c'est-à-dire du démon avare. L'assimilation du père et du démon est ici de nouveau évidente.

SECTION VII

GANDHARVA

Le mot *gandharva* est employé dans le *R*ig-Veda au singulier et au pluriel, et désigne dans le second cas une troupe de personnages divins qui sont peut-être avec le Gandharva par excellence dans le même rapport que les Rudras ou Maruts avec Rudra, quoiqu'ils ne soient nulle part appelés ses fils. En tout cas, le singulier est appliqué à une forme du père dans l'hymne X, 10 où Yama, repoussant les avances incestueuses de sa sœur Yamî, lui dit au vers 4 : « Gandharva dans les eaux et la femme *aquatique*, voilà notre nombril (notre origine), voilà la parenté suprême qui nous unit. »

De la réponse de Yamî au vers suivant « Notre père, le dieu Savit*r*i Tvash*t*ri qui prend toutes les formes, a fait de

nous deux époux dans la matrice même, » il semble permis d'induire qu'au moins dans la pensée de l'auteur de cet hymne, le personnage de Gandharva est équivalent à celui de Savitri. Cette induction paraît confirmée par le vers 7 de l'hymne III, 38, si le « taureau-vache » y représente, comme je le crois, Savitri nommé au vers suivant, et si les personnages qui ont « mesuré avec des noms l'(essence) adorable [1] de ce taureau-vache, » qui, « revêtant sans cesse une nouvelle dignité d'Asura, ont créé en lui la forme, » sont les Gandharvas nommés au vers précédent. En effet, les formules que j'ai traduites littéralement doivent signifier que les personnages en question ont manifesté sous la divinité de leurs propres formes l'essence unique d'une divinité qui peut être considérée comme leur principe, comme leur père (cf. *ibid.* 4), et Savitri, principe ou père des Gandharvas, serait par cela même le Gandharva par excellence.

D'un autre côté, l'union de Gandharva avec la femme « aquatique » appelée elle-même au vers X, 11, 2 la Gandharvî, rappelle le mythe de Tvashtri et des femmes (les eaux célestes) au milieu desquelles il se cache, à cela près que le premier de ces personnages est monogame. La pluralité des femmes des eaux, désignées alors par le nom d'Apsaras, ne se rencontre dans notre mythe que là où il y a aussi pluralité de Gandharvas X, 136, 6.

On peut se demander si Gandharva ne joue pas, comme Tvashtri, le rôle d'un ennemi d'Indra au vers VIII, 1, 11 d'après lequel ce dernier, fouettant Etaça, coursier du soleil, et les deux chevaux ailés du vent, a emporté avec lui Kutsa, représentant le Soma sous une de ses formes célestes, l'éclair par exemple, et « s'est glissé vers Gandharva l'indompté. » Gandharva ne peut guère, dans un pareil mythe, représenter que le gardien du Soma, ou le Soma lui-même, et dans le second cas il ferait double emploi avec Kutsa. D'ailleurs l'auteur du vers IX, 83, 4 dit en termes exprès que Gandharva garde [2] le séjour du Soma. Une allusion à la même idée peut être cherchée au vers I, 22, 14 dans l'expression « séjour inébranlable de Gandharva, » et surtout au vers I, 163, 2, portant que Gandharva a saisi la rène du che-

1. *Sakmya* de *sakman* « adoration » I, 31, 6.
2. L'emploi de l'actif *rakshati* ne nous permet pas de traduire « garde son propre séjour » en assimilant Gandharva à Soma.

val du sacrifice, identique à Soma. D'après le vers IX, 113, 3, ce sont les Gandharvas, déjà assimilés sans doute à des sacrificateurs dans l'hymne III, 38 (vers 6), qui ont reçu le taureau grandi dans le nuage (Soma) et en ont fait le suc du Soma (de la plante du Soma terrestre). Ils jouent alors un rôle bienfaisant en communiquant le Soma aux hommes. Mais revenons à notre vers IX, 83, 4. Il y est dit encore que Gandharva, « maître des liens, saisit le trompeur dans ses liens. » Ce dernier trait qu'on peut rapprocher du mythe des cordes ou des lacets de Varu*n*a, et qui paraît d'ailleurs avoir ici la même signification morale, convient très-bien, comme nous le verrons, à un personnage qui aurait eu primitivement le caractère équivoque inhérent au personnage de Tvash*t*ri, et, pour fixer les idées, qui aurait été, non-seulement un gardien, mais un gardien avare du Soma. On pourrait interpréter en ce sens le vers VIII, 66, 5 : « Indra a fendu Gandharva dans les espaces sans fond. » Gandharva, le gardien avare du Soma, serait là assimilé au ciel ou au nuage qui le retient, comme les démons V*r*itra et Vala.

Il faut remarquer toutefois que l'usage de la racine *trid* avec le préfixe *abhi* comporte également une autre traduction du même passage : « Indra a délivré Gandharva. » Dans ce sens, Gandharva ne serait plus le gardien du Soma, mais le Soma lui-même.

On ne peut nier en effet que le nom de Gandharva n'ait été appliqué à Soma. Ce dernier est au vers IX, 86, 36, appelé en termes exprès le Gandharva des eaux. Nous retrouvons ici la connexion déjà signalée entre l'idée du Gandharva et celle des eaux célestes. Il en sera de même dans l'hymne X, 123. L'amant que l'Apsaras « porte » en souriant dans le ciel suprême (vers 5), paraît bien être le Gandharva nommé au vers précédent, et d'ailleurs identique à Vena, héros de l'hymne, qui lui-même représente Soma. D'après le vers 7 du même hymne, ce Gandharva s'est dressé dans le ciel, présentant ses armes brillantes, se revêtant d'un vêtement parfumé qui représente dans le ciel le lait auquel Soma est mêlé sur la terre, et manifestant, (littéralement engendrant pour lui), ses formes chéries (cf. *ibid.* 4). Le premier de ces traits se retrouve mot pour mot au vers 12 de l'hymne IX, 85 à Soma, portant également que Gandharva, monté dans le ciel, y manifeste toutes ses formes. Dans ce nouvel exemple, il

paraît certain que le personnage ainsi nommé représente Soma sous sa forme de soleil, « faisant briller les deux mondes, ses parents. »

C'est encore à ce qu'il semble en tant qu'assimilé à Soma lui-même que Gandharva a parlé à l'intérieur de la matrice X, 177, 2, qu'il a annoncé, découvert à Indra les formes immortelles des eaux X, 139, 6. Il joue dans ce nouveau mythe un rôle analogue à celui qui est rempli dans la légende des Açvins par Dadhyanc ou par la tête de cheval, représentant l'un et l'autre Soma. A ne considérer que le sens général du mythe, il rappelle également Vishnu, et généralement le fils, Agni ou Soma, prenant parti pour Indra. Les deux vers précédents de l'hymne X, 139 ajoutent à son nom celui de Viçvâvasu. Il traverse l'espace, et à sa vue les eaux coulent : le Soma-éclair ne saurait être plus clairement désigné.

Dans l'hymne nuptial X, 85 notre personnage intervient, sous ses deux noms de Gandharva et de Viçvâvasu, plutôt comme doublure de Soma que comme substitut de Savitri. En effet, d'après les vers X, 85, 40 et 41, loin d'avoir livré d'abord à Soma la femme, image terrestre de Sûryâ, qu'il doit maintenant abandonner à son époux mortel, c'est au contraire lui qui l'aurait reçue de Soma.

En somme, le personnage de Gandharva est un exemple incontestable de la confusion, qui s'est souvent opérée sous un même nom, d'attributs appartenant au père et au fils. C'est par là surtout qu'il nous intéresse ici. Je rappelle cependant en terminant, comme particulièrement digne de remarque, l'attribut des liens par lequel il se rapproche de Varuna.

SECTION VIII

LES ASURAS

Dans toutes les sections précédentes, sauf deux exceptions, l'une dans la seconde où je n'ai pu séparer des textes relatifs au père de Bhujyu et à celui de Rebha ceux qui concernent les « amis méchants » de ces favoris des Açvins, l'autre dans la cinquième où l'indication du caractère malveillant occasionnellement attribué aux Maruts a formé le complément naturel de l'étude consacrée à Rudra leur père, je n'ai traité jusqu'à présent que de personnages mytholo-

giques isolés, portant chacun pour leur compte les divers attributs des dieux souverains ou des dieux pères, et pouvant être considérés comme les représentations successives d'un seul et même être divin. Au contraire, ceux qui feront le sujet de la neuvième section, bien que l'un au moins d'entre eux ait une individualité propre et bien tranchée, sont souvent réunis en couple, en triade, ou même en un groupe indéterminé.

Avant d'en venir à ces personnages nommés *A*dityas, par lesquels il importe de terminer notre énumération, le premier d'entre eux, Varu*n*a, étant la personnification la plus haute du dieu souverain, et, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, de la Providence, j'étudierai dans la présente section un autre groupe de dieux, ou plutôt une autre appellation des dieux réunis en groupe, le terme d'Asura. A cette occasion du reste, j'aurai à citer d'autres passages où le nom générique des dieux, *deva*, soit seul, soit dans la locution « les anciens dieux, » désigne pareillement les habitants du ciel en tant que souverains et opposés au dieu guerrier, avec lequel ils entrent même en lutte ouverte.

C'est un fait bien connu que le terme d'*asura*, appliqué dans le *R*ig-Veda à différents dieux, et surtout, comme nous le verrons, aux dieux revêtus de la dignité la plus haute, est devenu dans la mythologie brahmanique le nom des ennemis des dieux[1], des adversaires que ceux-ci ont dû vaincre pour entrer en possession de l'autorité divine et de tous ses attributs. Cette évolution de la notion des Asuras a d'ailleurs commencé dès la période des hymnes. Dans le Xe ma*n**d*ala, justement considéré comme le plus moderne, l'opposition des Asuras et des Devas semble déjà une idée courante X, 82, 5, ainsi que le triomphe des seconds sur les premiers X, 53, 4; 157, 4. Mais on rencontre des traces du même mythe dans le VIIIe et même dans les sept premiers ma*n**d*alas. Indra est prié de chasser les Asuras auxquels on donne l'épithète *adeva* « non Devas, ou ennemis des Devas » VIII, 85, 9; le même dieu, accompagné de Vish*n*u VII, 99, 5 et de B*r*ihaspati II, 30, 4, est invoqué contre les héros (les fils) de l'Asura; Vâyu protège ses suppliants contre tout être appartenant à la race des

1. L'opposition des Asuras et des Devas a même amené, par une fausse étymologie qui faisait de l'*a* de *asura* un *a* privatif et expliquait ce mot dans le sens de « non Sura, » la formation abusive d'un mot *sura* pour désigner les dieux.

Asuras I, 134, 5[1]. Comme le soleil levant, dans le X[e] ma*nd*ala (170, 2), Indra est appelé dans le VI[e] *asurahan* « tueur d'Asuras » (22, 4). La même épithète est attribuée dans le VII[e] (13, 1) à Agni Vaiçvânara dont le poëte dit au vers suivant qu'il a délivré du mal les dieux, désignés par leur nom ordinaire de Devas. Les Devas sont donc ici aussi opposés aux Asuras, et comme dans la mythologie postérieure, ils ont failli être leurs victimes avant de l'emporter définitivement sur eux. De même que le célèbre mythe brahmanique du barattage de la mer de lait nous montre les Asuras en possession de l'ambroisie avant que les dieux ne s'en emparent, nous voyons dans le VIII[e] ma*nd*ala (86, 1) Indra prendre aux Asuras les biens qu'il doit distribuer aux hommes[2].

Cette application du mot Asura aux ennemis des dieux, seule conservée dans une période postérieure, et peu compatible en apparence avec les autres emplois védiques du même mot comme épithète de différentes divinités, n'a d'autre cause, selon la plupart des mythologues, que l'indétermination du sens primitif. Désignant d'une façon générale les êtres mythologiques qui jouent un rôle dans les phénomènes célestes, ce terme aurait pu dès l'origine s'appliquer également bien aux dieux et aux démons, et ne se serait fixé que plus tard dans la seconde acception. Cette explication renferme une grande part de vérité; mais elle demande à être précisée, et les résultats déjà obtenus dans les sections précédentes nous tracent la voie dans laquelle nous devons essayer de le faire. Ce n'est pas le dieu guerrier, ce sont les dieux souverains ou les dieux pères, qui offrent dans le *R*ig-Veda un caractère équivoque propre à les faire confondre à l'occasion avec les démons. Or, c'est aussi à ces dieux qu'appartient, non pas sans doute exclusivement, mais du moins principalement, le nom d'Asura. La transformation des Asuras en démons semble donc n'être qu'un nouvel exemple du fait que nous avons constaté déjà sur un personnage unique, Tvash*t*ri, et que nous verrions se reproduire ici pour tout un groupe mythique, à savoir la dé-

1. Je ne crois pas qu'il faille interpréter le vers IX, 71, 2, comme le veulent MM. Roth et Grassmann : « Il détruit la race asurienne » (voir plus loin). Le passage I, 108, 6 me semble obscur.

2. La forme *asurebhyah* pourrait être aussi prise pour un datif; mais l'interprétation qu'on tirerait de cette construction « Les biens que tu as apportés *aux* Asuras » ne se justifierait ni par le contexte, ni par les rapports ordinaires d'Indra avec les Asuras, même avec les Asuras conservant encore le caractère de dieux.

termination dans le mauvais sens du caractère équivoque propre aux divinités de ce que j'appelle la conception unitaire, par opposition à celles de la conception dualiste. Ainsi s'explique la souveraineté attribuée aux Asuras avant la victoire des Devas, que dis-je? le culte que les seconds rendent aux premiers, et dont témoigne ce vers d'un hymne à Çraddhâ « la foi ou le culte fidèle » : X, 151, 3 « Comme les Devas ont rendu un culte fidèle aux Asuras puissants. » Ce texte où l'opposition des termes *deva* et *asura* détermine évidemment le second dans le sens qu'il a définitivement gardé, rappelle le culte rendu par le fils au méchant père (voir plus haut p. 64)[1]. Au vers X, 124, 5, il est dit au contraire des Asuras, qui ici semblent bien être des dieux (cf. vers 3 le père Asura), qu'ils sont devenus « sans puissance ».

Le terme d'Asura se rencontre aussi dans le *R*ig-Veda joint au nom d'un démon véritable, Pipru, X, 138, 3, et celui d'*âsura*, signifiant peut-être fils d'Asura, est appliqué aux démons Namuci X, 131, 4 et Svarbhânu V, 40, 5. Il est à remarquer que deux de ces noms, Pipru et Namuci, s'opposent l'un à l'autre à peu près comme nous verrons plus loin que le nom de Mitra s'oppose à celui de Varu*n*a. Si *namuci* signifie « qui ne lâche pas, » *pipru* ne paraît avoir d'autre sens que « qui remplit, qui donne en abondance. » Ces deux mots représenteraient donc bien les deux faces d'un être équivoque semblable aux dieux souverains. Il est bizarre que Pipru, en dépit du sens favorable de son nom, soit devenu un démon comme Namuci. Mais après tout Tvash*tr*i qui, sans devenir un pur démon, a pris plus d'une fois, ainsi que nous l'avons vu, un caractère démoniaque, semblait aussi appelé par son nom d'« artisan » à représenter plutôt dans son action bienfaisante la puissance suprême d'où vient le mal comme le bien.

Avant d'aller plus loin dans le détail des arguments qui paraissent confirmer ma conjecture sur l'application primitive du terme d'Asura, il sera utile d'étudier la signification propre de ce terme lui-même. Pour bien l'établir, les emplois du dérivé *asurya* comme substantif abstrait désignant la qualité d'Asura nous seront d'un grand secours. Ce mot signifie « pouvoir suprême, souveraineté universelle », comme le prouvent les textes suivants : Indra exerce l'*asurya* parmi les

1. Cf. plus bas les honneurs rendus par Mitra à Varu*n*a.

dieux VI, 36, 1; les dieux lui ont cédé l'*asurya*, VI, 20, 2, se sont soumis à lui pour lui laisser l'*asurya* et la puissance VII, 21, 7. Varu*n*a, ou plutôt Indra s'identifiant, comme nous le verrons plus loin, à ce dieu, prétend que les premiers *asurya* lui ont appartenu IV, 42, 2. Enfin le dérivé *asuratva* a le même sens dans les textes où il est dit que l'*asuratva* des dieux III, 55, 1 ou de l'aurore X, 55, 4 est grand et unique[1]. D'autres emplois encore plus significatifs du mot *asurya* seront cités à la fin du chapitre à propos de Mitra et de Varu*n*a. Or le terme *asura*, pour fournir un dérivé dont le sens paraît être « pouvoir suprême, » a dû impliquer lui-même une idée analogue. C'est ce point qu'il importe de ne pas perdre de vue quand on cherche à en préciser le sens étymologique.

Il est dérivé lui-même de *asu* « souffle, vie,[2] » et doit signifier « qui est en possession du souffle, de la vie. » Mais d'après l'observation qui précède, nous ne le prendrons pas dans le sens vulgaire de « vivant[3], » nous lui donnerons plutôt celui de « maître des sources de la vie, y puisant soi-même à son gré. » Il paraît synonyme d'un composé sur lequel nous reviendrons tout à l'heure, *asu-trip* « qui se délecte du souffle, de la vie, qui en jouit pleinement, » ou, comme nous dirions, « qui s'abreuve aux sources de la vie. »

Les sources de la vie sont dans l'ordre naturaliste la lumière, particulièrement l'aurore et les eaux. C'est ce qu'on peut conclure des citations suivantes. Un chantre annonce en ces termes à ceux qui l'entourent le lever de l'aurore : I, 113, 16. « Levez-vous ! *Notre souffle vital* est arrivé ; l'obscurité s'est enfuie, la lumière arrive ; elle a cédé au soleil la route qu'il doit suivre ; nous sommes arrivés à l'heure où un nouveau jour s'ajoute à la vie des hommes. » L'aurore est donc ici appelée le « souffle » de l'homme. Un autre poëte en dit à peu près autant des eaux dans un vers adressé à Indra : II, 22, 4 « Quand par la force du dieu[4] (Soma) tu as répandu

1. Il résulte de l'emploi de *ekam* dans le vers X, 55, 4, qu'il ne doit pas être opposé au pluriel *devânâm* dans le vers III, 55, 1, de façon à constituer une formule *expressément* panthéistique.

2. Le mot *asu* se rencontre deux fois dans le Rig-Veda accompagné de l'épithète *jîva* « vivant » I, 113, 16 ; 140, 8.

3. Il est appliqué à un roi mortel I, 126, 2, cf. X, 93, 14, mais parce que ce personnage est *roi* et non parce qu'il est *vivant*, c'est un titre honorifique qui l'assimile au roi par excellence, à Varu*n*a, si souvent nommé Asura (Cf. encore VII, 56, 24.)

4. M. Gr. rapporte, à tort selon moi, le génitif *devasya* à notre mot *asum*.

le souffle (la vie) en répandant les eaux. » Aussi l'*asurya*, c'est-à-dire la qualité d'*asura*, est-elle attribuée aux rivières VII, 96, 1. On peut chercher une allusion aux eaux aussi bien qu'à l'aurore dans le vers où il est dit d'Agni: X, 12, 1 « Quand le dieu, prêtant son concours au sacrifice des mortels, s'est établi comme *hotri* se tournant vers son souffle (sa vie, l'aurore ou les eaux). » Lorsque les femelles mythiques sont mortes, c'est-à-dire ont disparu, c'est Agni lui-même qui les délivre de la vieillesse et rend le souffle vital à celles qui sont pourtant son souffle et sa vie, I, 140, 8. Nous avons là une autre forme du mythe d'Agni engendrant ses mères.

Mais le plus souvent l'aurore et les eaux disparues ne passent pas pour mortes. Les sources de la vie sont considérées alors comme soumises au pouvoir d'un maître qui les retient. Ce maître qui, dans la conception que j'appelle dualiste, est un démon ennemi des dieux, et dans la conception unitaire le dieu lui-même, ce démon, dis-je, ou ce dieu, ayant en sa possession les sources de la vie, a dans l'une et l'autre conception les mêmes droits à l'appellation d'Asura. Nous sommes ainsi naturellement ramenés à la conjecture déjà proposée pour l'explication de l'équivoque inhérente à ce terme.

Avant de poursuivre l'étude des usages védiques du mot *asu*, j'indiquerai ceux du composé *asu-trip*, déjà cité comme synonyme de *asura*, et qui est susceptible également d'un double emploi. Il faut citer d'abord le vers X, 82, 7 : « Les chanteurs d'hymnes s'abreuvant aux sources de la vie, sont enveloppés de nuées et de murmures. » Indépendamment même de la mention du nuage *nîhâra*, l'épithète *asu-trip* suffirait pour nous faire reconnaître ici des personnages célestes. Les hymnes qu'ils chantent excluent d'ailleurs tout rapprochement avec les démons. Ce texte obscur fait sans doute allusion aux *ri*shis anciens nommés dans le même hymne aux vers 2 et 4. Quoi qu'il en soit, l'épithète *asu-trip* y est certainement appliquée à des personages divins, ou assimilés à des dieux. Or, nous rencontrons une application du même terme à des démons dans le vers X, 87, 14. Il est vrai que ces démons étant des Yâtudhânas et des Rakshas, c'est-à-dire des êtres conçus comme s'attaquant directement à la vie des hommes, on peut supposer que le poëte entend ici le composé dans une autre acception, à savoir « qui jouit de la vie des hommes, qui s'en nourrit, qui la dérobe. » Mais le sens indiscutable du mot *asu-trip* quand

il s'applique comme plus haut à une troupe divine, doit nous faire croire qu'en tant qu'appliqué aux démons, il signifiait aussi *primitivement* « qui jouit des sources célestes de la vie, particulièrement de l'aurore et des eaux, » avec l'idée accessoire d'une possession acquise par le vol, comme dans l'épithète *paçutrip* « qui jouit des troupeaux, » donnée à un voleur VII, 86, 5.

Le *R*ig-Veda présente un troisième emploi de *asu-trip* qui paraît étroitement lié à une autre application du mot *asu* lui-même. Cette qualification est en effet donnée aux chiens de Yama X, 14, 12. Ici encore on peut être tenté d'expliquer le terme en ce sens que les messagers du dieu de la mort dérobent la vie des hommes, et il est bien vrai qu'ils semblent maîtres de cette vie, puisque dans le même vers on les prie de rendre aux assistants le souffle, la vie désignée par le même mot *asu*. Mais je n'hésite pas à préférer une interprétation conforme à celle que nous avons reconnue seule possible pour le vers X, 82, 7, le séjour des morts, où règne Yama, leur maître, étant par excellence le récipient du souffle, de la vie, *asu*, ainsi que le prouvent le vers X, 15, 1, d'après lequel les ancêtres défunts sont allés dans l'*asu*, et le composé *asu-nîti* « conduisant à la vie » qui désigne le chemin conduisant au séjour des morts X, 15, 14 ; 16, 2, personnifié ensuite comme génie funèbre X, 59, 5 et 6 ; c'est du reste par ce même chemin que sont partis les jours passés X, 12, 4.

Résumons maintenant ce que les discussions précédentes ont pu nous apprendre sur la valeur du terme *asura*. D'après les emplois du primitif *asu* et du composé *asu-trip*, il doit désigner des êtres conçus comme les maîtres des sources de la vie et comme habitant un séjour mystérieux ; d'après ceux du dérivé *asurya* il doit s'appliquer à des personnages revêtus d'un pouvoir suprême et absolu. L'une et l'autre conclusion concourent à nous les présenter comme des divinités appartenant à la catégorie des dieux souverains qui, par opposition au dieu guerrier, ont pu prendre un caractère démoniaque. L'étude du sens étymologique confirme donc l'interprétation que nous avait d'abord suggérée l'application successive du terme à des dieux et à des ennemis des dieux.

Mais tous les emplois du mot *asura* sont-ils conformes à cette interprétation ? C'est le point qu'il nous faut maintenant traiter. Or, nous devons reconnaître tout d'abord que l'épi-

thète *asura* et celle d'*asurya* [1] sont appliquées, que la dignité désignée par les substantifs *asurya*, *asuratva* est accordée tour à tour à différents dieux et même à Indra. Mais, hâtons-nous aussi de le dire, rien ne prouve que les attributs dont il s'agit aient appartenu de tout temps à tous ces dieux et particulièrement à Indra.

Je n'insisterai pas sur l'argument que fournirait la statistique des cas où il est fait usage des mots *asura*, *asurya*, *asuratva*, à propos d'Indra, et de ceux où ils sont employés avec d'autres noms de divinités [2]. Mais je ferai remarquer d'abord que lorsque Indra est appelé *asura* ou apparaît revêtu de la dignité nommée *asurya*, ce n'est jamais en qualité de vainqueur des démons [3], mais c'est le plus souvent [4] en tant que remplissant des fonctions analogues à celles que nous verrons attribuées aux Âdityas, c'est-à-dire en qualité de protecteur et roi I, 174, 1, de distributeur des biens comme Bhaga VI, 36, 1 (cf. VIII, 79, 6), de sage IV, 16, 2, de dieu dont on peut dire que « ce qu'il supporte ne saurait être ébranlé » VI, 30, 2 [5]. C'est aussi comme divinité suprême embrassant et dépassant l'univers : X, 54, 4 « Tu as, ô taureau, quatre essences asuriennes, infaillibles, » (trois dans les trois mondes et une au delà). Le mot *asurya*, employé comme substantif abstrait, implique à lui seul, ainsi que nous l'avons dit déjà, l'idée de suprématie. Il a clairement ce sens dans l'un des passages auxquels il vient d'être fait allusion : VI, 36, 1 « Tu as été partout distributeur de biens, quand tu as exercé *l'asurya* parmi les dieux. » Or, cette idée de pouvoir suprême, de royauté universelle, n'appartient à l'ori-

1. Le dérivé *asurya* n'a pas en effet toujours le sens d'un substantif abstrait (voir plus haut), il s'emploie aussi comme synonyme d'*asura*.

2. Sur cent exemples environ de l'emploi de ces mots, 15 seulement se rapportent à Indra, à qui sont adressés environ 230 hymnes en tiers et des fragments plus ou moins considérables de plusieurs autres, et qui figure en outre dans un grand nombre de couples. Le nombre des exemples qui se rapportent à Varuna ou au couple Mitra et Varuna est à peu près le même ; mais on doit songer que le Rig-Veda ne renferme pas, en comptant les fragments, la valeur de 50 hymnes adressés à ces divinités.

3. Le vers X, 105, 11 où l'attribution à Indra de l'épithète *asurya* est suivie de ces mots « quand tu as aidé le fils de Kutsa dans le meurtre des Dasyus, » ferait seul exception. Mais s'agit-il même ici de démons?

4. Le mot *asurya* se rencontre aussi dans des passages assez indifférents VII, 22, 5, ou obscurs X, 99, 12.

5. Indra est lui-même ailleurs nommé Âditya (voir section IX, B). Cf. encore X, 96, 11 où on le prie, non de *conquérir*, mais de *manifester* la demeure de la vache.

gine qu'au mythe des dieux que j'appelle pour cette raison dieux souverains, et non à celui du dieu guerrier.

Mais pour prouver directement qu'elle a été introduite dans ce dernier mythe par un développement secondaire, nous pouvons alléguer des textes formels qui, du reste, nous ont déjà servi plus haut à déterminer le vrai sens du mot *asurya*. D'après le vers VI, 20, 2, les dieux ont cédé l'*asurya* dans son entier à Indra, lorsqu'avec Vish*n*u pour allié il a frappé V*r*itra qui avait enveloppé les eaux. Il est naturel de supposer qu'avant de céder l'*asurya* à Indra, les dieux en étaient maîtres eux-mêmes, et si l'on songe à la confusion signalée plus haut entre Tvash*t*ri et V*r*itra, on pourra se demander si la cession qu'ils font à Indra de leur pouvoir n'est pas simplement une autre forme de la victoire que ce dernier remporte sur le démon [1]. La même observation est applicable au vers VII, 21, 7 où la « soumission » des dieux est indiquée en termes plus formels encore, et où ils reçoivent, comme ceux dont il est question aux vers I, 164, 50 ; X, 90, 16, la qualification d' « anciens dieux » : « Les anciens dieux t'ont soumis leur puissance (ô Indra), pour te laisser l'*asurya*, l'empire. » Cette qualification a son importance. Elle nous invite à rapprocher du dernier passage cité le vers VI, 59, 1 où Agni est d'ailleurs associé à Indra : « Je chanterai, le Soma étant pressé, les exploits que vous avez accomplis ; vous avez tué les pit*r*is ennemis des dieux, ô Indra et Agni, et vous, vous vivez ! » Si on se rappelle que les *r*ishis reconnaissent des pit*r*is ou ancêtres des dieux qu'ils opposent aux pit*r*is des hommes X, 88, 15, on ne pourra guère hésiter à identifier ces pit*r*is ennemis des dieux aux pit*r*is des dieux eux-mêmes ; car les pit*r*is des hommes n'auraient pas fait courir à Indra et Agni les dangers auxquels semble faire allusion la fin du vers : « Et vous, vous vivez ! » Peut-être même pourrions-nous traduire : « Vous avez tué vos propres pit*r*is, vos propres ancêtres, ennemis des dieux, c'est-à-dire de vous-mêmes. » L'analogie avec le mythe du combat d'Indra contre Tvash*t*ri serait ainsi complète. Quoi qu'il en soit, le vers VI, 59, 1 paraît bien confirmer l'hypothèse que nous avaient suggérée les vers VI, 20, 2 ; VII, 21, 7, à savoir que l'idée d'une cession de l'*asurya*, du pouvoir suprême, faite à Indra par les

1. Il faut remarquer pourtant que d'après le vers X, 50, 3, ce serait par la vertu du sacrifice qu'Indra semblerait avoir été élevé à l'*asurya*.

dieux, par les « anciens » dieux, n'est qu'une atténuation de l'idée primitive d'une défaite essuyée par ces personnages qui, en qualité de premiers maîtres de l'*asurya*, et par conséquent d'Asuras, présentaient un caractère équivoque susceptible de s'accuser dans le sens démoniaque par opposition au caractère exclusivement bienveillant du dieu guerrier.

A ce propos, je citerai d'autres formules où, sans aucune mention du terme *asura* ni de ses dérivés, sans intervention également du titre de « pères » ou de la qualification « d'anciens, » les dieux sont placés vis-à-vis d'Indra dans des situations analogues à celles qui viennent d'être indiquées. Je n'insisterai pas sur les textes qui constatent en termes généraux la suprématie d'Indra, contre laquelle les dieux ne peuvent rien non plus que les hommes VIII, 82, 11, incapables qu'ils sont les uns et les autres d'atteindre ce dieu VIII, 86, 9. Ceux qui nous montrent les dieux lui cédant VI, 18, 15, lui abandonnant la force et l'héroïsme VIII, 51, 7 cf. X, 48, 3, sont déjà plus intéressantes. Le vers VI, 25, 8 enfin, où il est dit que les dieux ont abandonné l'empire à Indra lors de son combat contre V*r*itra, rappelle entièrement, sauf l'absence du mot *asurya* l'un des passages cités plus haut (VI, 20, 2).

On peut se demander encore si l'idée de l'abandon dont Indra, dans les combats qu'il doit livrer, est victime de la part, non-seulement des Maruts I, 165, 6; VIII, 7, 31; 85, 7, mais des dieux en général IV, 18, 11, n'est pas une simple atténuation d'un mythe plus ancien qui le mettait aux prises avec eux. En fait, le vers IV, 18, 11 fait partie de l'un des hymnes où est raconté le combat d'Indra contre son père Tvash*t*ri. L'idée que les dieux ont abandonné Indra par crainte du démon VIII, 85, 7, cf. 82, 14, pourrait d'autant plus facilement passer pour une explication inventée après coup, que d'après le vers V, 30, 5, c'est Indra lui-même qui les a frappés de terreur au moment où il a conquis les eaux. Or nous voyons au vers X, 98, 6, les eaux retenues par les dieux, comme elles le sont plus ordinairement par V*r*itra. Le vers I, 170, 2 où les Maruts cherchent à détourner les coups d'Indra a été déjà cité dans la section V, B. — Nous pourrions même chercher une nouvelle atténuation de l'idée primitive d'hostilité, et en même temps une apologie de l'idée secondaire de défection, dans les passages nombreux où il est

dit que les dieux ont choisi Indra « seul » pour combattre contre Vritra IV, 19, 1 ; qu'ils ont mis en avant, *dadhire purah*, Indra pour tuer Vritra VIII, 12, 22, qu'ils l'ont mis en avant lors de la conquête de la lumière VI, 1, 87, cf. I, 131, 1 ; d'où il suit qu'Indra « marche en avant des hommes et des dieux » III, 34, 2. D'une part en effet, « choisir Indra pour combattre seul, » cela ressemble fort, sous une forme plus honnête, à « abandonner Indra. » De l'autre, l'attribution du premier rang à Indra pourrait bien n'être que l'écho lointain d'une victoire remportée sur ceux à la tête desquels il marche aujourd'hui. Je dois ajouter pourtant qu'Indra « mis en avant » par les dieux, peut rappeler Agni « mis en avant » (*purohita*) par les hommes, en sorte que les formules en question s'expliqueraient également bien par l'assimilation des dieux à des sacrificateurs. Mais il me reste à citer en faveur de la première interprétation l'hymne IV, 19[1] où après le vers 1, portant que les dieux ont choisi Indra seul dans le combat contre Vritra, nous lisons au vers 2 : « Les dieux ont abandonné (les trésors célestes ?) comme des vieillards ; tu es devenu le roi universel, ô Indra. » Les biens que les dieux abandonnent à Indra ne diffèrent vraisemblablement pas de ceux qu'il enlève à Vritra, et la comparaison « comme des vieillards » rappelle le mythe des anciens dieux et des « pitris des dieux » vaincus par lui.

Voici d'ailleurs des passages où la lutte d'Indra contre les dieux est expressément indiquée. La racine *ci* avec le préfixe *pra* exprime au vers X, 49, 11 le triomphe d'Indra sur les dieux, comme elle exprime au vers VII, 6, 3 celui d'Agni sur les Dasyus. Nous lisons dans l'hymne IV, 30 aux vers 4 et suivants : « 4. Et quand tu as, ô Indra, volé le soleil pour ceux qui étaient dans l'angoisse, volé la roue pour Kutsa qui combattait ; — 5. Quand tu as combattu seul tous les dieux furieux, que tu les a frappés, ô Indra, eux tes ennemis ; — 6. Et quand tu as fait avancer le soleil pour le mortel, tu as aidé Étaça par ta puissance. » L'interprétation de M. Kuhn (*Die Herabkunft des Feuers*, p. 65) et des autres mythologues qui voient dans le combat d'Indra contre les Devas une lutte du dieu de l'orage contre les phénomènes lumineux qu'il dérobe à la vue

1. Remarquons, sans exagérer l'importance de ce fait, qu'il suit immédiatement dans le recueil l'un des deux hymnes où est raconté le combat d'Indra contre Tvashtri.

des hommes en amoncelant les nuées, est contredite, non-seulement d'une façon générale par le caractère exclusivement lumineux attribué dans les hymnes à Indra, mais tout particulièrement dans le dernier passage cité, par les détails mêmes de la description. Si Indra vole le soleil au vers 4, c'est, d'après le vers 6, pour le faire apparaître aux yeux des mortels. Ce sont au contraire les dieux, en dépit de leur nom de Devas « brillants, » qui dans ce mythe font obstacle au lever du soleil. La preuve en pourrait être trouvée déjà dans l'ensemble des trois vers cités, mais celui qui les précède immédiatement est décisif à cet égard : « 3. Tous les dieux, ô Indra, ont combattu contre toi, lorsque, pendant la nuit, tu as conquis les jours [1]. » Enfin le vers X, 171, 4 est plus explicite encore : « Ce soleil, ô Indra, qui est à l'occident, porte-le à l'orient, contre la volonté des dieux mêmes. » L'œuvre d'Indra à laquelle il est ici fait allusion est celle qui doit précéder le lever du soleil. Il s'agit au contraire de la course diurne du soleil au vers V, 29, 5 : « Tous les dieux, ô dieu bienfaisant, t'ont cédé le droit au breuvage du Soma, lorsque pour Etaça (littéralement chez Etaça) tu as conduit à l'occident les chevaux ailés du soleil qui étaient à l'orient. » Dans ce passage, il n'est plus question d'ailleurs d'une défaite qu'Indra ferait essuyer aux dieux, mais d'une cession consentie par eux en sa faveur. Nous avons déjà remarqué que la seconde idée peut n'être qu'une atténuation de la première, et le rapprochement de notre dernière citation et de celles qui l'ont précédée n'est pas un médiocre argument en faveur de cette hypothèse.

Il ne paraît donc pas douteux que les Devas, en tant qu'ils forment un groupe opposé au dieu guerrier, n'aient été conçus comme les gardiens avares des trésors célestes qu'Indra, au contraire, a pour fonction essentielle de livrer aux hommes, en les enlevant de vive force à ceux qui les détiennent, que ce soient des démons ou des dieux. Nous venons de voir les Devas s'opposer au lever du soleil. Nous les avons vus plus haut, dans un passage où d'ailleurs il n'était point question

1. Dans la traduction partielle du *Rig-Veda* publiée sous les auspices de M. Roth (*Siebenzig Lieder*, etc.), ce passage est expliqué autrement : « Lorsque tu as prolongé les jours jusque dans la nuit. » Mais dans l'interprétation de M. Kaegi comme dans la mienne, c'est Indra qui veut faire la lumière, ce sont les Devas qui veulent faire les ténèbres.

d'Indra (X, 98, 6,) retenir les eaux[1]. Dans ces circonstances, ils ne se distinguent pas des Asuras auxquels ils ont été plus tard opposés. C'est Indra qui est opposé en qualité de dieu guerrier et exclusivement bienveillant aux uns et aux autres. Toutefois, l'idée d'un caractère équivoque semblable à celui des dieux souverains et des dieux pères, si elle a été selon toute apparence attachée dès l'origine au nom d'Asura, semble ne l'avoir été à celui de Deva qu'accidentellement, et à cause de la généralité même de ce terme, appliqué indifféremment à tous les dieux. En fait, dans les vers VI, 20, 2 ; VII, 21, 7, qui ont été le point de départ de toute cette digression, les Devas qui cèdent l'*asurya* à Indra paraissent bien être, comme nous l'avons dit, ceux qui étaient antérieurement revêtus de la dignité désignée par ce mot, c'est-à-dire les Asuras eux-mêmes.

Comme j'ai cité à la fin de la section VI, sous forme de complément à l'analyse du mythe qui nous a montré Indra en lutte avec son père Tvash*t*ri, quelques passages concernant les rapports d'Agni et de Soma avec le méchant père, je placerai ici les citations qui nous révèlent des rapports analogues entre les mêmes personnages et les dieux réunis en un groupe hostile. J'ai déjà parlé à propos de Bhujyu, de ces amis d'Agni qui, de bienveillants qu'ils étaient, sont devenus malveillants V, 12, 5. Nous lisons au vers V, 2, 6 qu'Agni a été déposé chez les mortels par les « avares » (cf. II, 24, 7), et si l'on se rappelle les passages d'après lesquels Agni a été déposé chez les mortels par les dieux, un rapprochement de ces dieux et des « avares » du vers V, 2, 6 s'imposera inévitablement. En disant au vers IX, 64, 20 des personnages abandonnés par Soma qu'ils étaient inattentifs, le poëte entend sans doute qu'ils avaient la volonté de le retenir. Quant aux formules qui nous montrent Agni éloignant la colère divine VI, 48, 10, le mal qui vient des dieux VIII, 19, 6, Soma détournant la malveillance des dieux VIII, 68, 9, apaisant leur colère VIII, 48, 2, nous les retrouverons au chapitre II.

Avant d'en revenir aux Asuras, pour ne plus les quitter qu'à la fin de cette section, je me vois contraint à une digres-

1. Cf. encore l'épithète *devagopd* « ayant les dieux pour gardiens, » donnée à Priçni VII, 33, 13, et le vers X, 17, 2, d'après lequel des personnages qui ne sauraient être que des dieux ont caché aux mortels la femelle céleste.

sion nouvelle. Après avoir montré que le titre d'Asura n'appartient pas en propre à Indra, et que ce dieu ne l'a pris qu'à la suite, soit d'une usurpation, soit d'une cession plus ou moins volontaire que lui en ont faite les véritables Asuras, je crois devoir étudier les emplois d'un autre terme qui paraît aussi n'avoir désigné le pouvoir ou les actes d'Indra que par une application secondaire. Je veux parler du mot *mâyâ* auquel M. Grassmann, qui ne modifie d'ailleurs que pour la préciser l'interprétation de M. Roth, donne les sens de « sagesse ou ruse surnaturelle, » puis « art magique, tromperie, » et au pluriel « combinaisons sages ou rusées, » en ajoutant qu'il se dit des dieux, des démons et des hommes méchants qu'on suppose en relations avec les démons. La signification du terme me paraît avoir été heureusement analysée par le savant lexicographe qui en a aussi exactement résumé l'emploi. Sur ce second point seulement, ses observations peuvent selon moi, être à leur tour précisées.

Le mot *mâyâ*, soit sous cette forme, soit dans les dérivés *mâyin*, *mâyâvat*, *mâyâvin*, désignant celui qui use de *mâyâ*, ou dans le composé *vi-mâya* « dépouillé de ses *mâyâ*, dont les *mâyâ* deviennent impuissantes, » exprime la perfidie des démons, ou plus généralement des ennemis combattus par Agni V, 2, 9, cf. VII, 1, 10; VIII, 23, 15, par Soma (?) V, 48, 3, par Agni ou Soma (?) V, 44, 2, par Sarasvatî VI, 61, 3, mais surtout par Indra I, 32, 4; 33, 10; 53, 7; 54, 4; 56, 3; II, 11, 5; 9 et 10; III, 34, 3; IV, 16, 9; V, 31, 7; 40, 6, cf. 8; VI, 18, 9; 20, 4; 22, 6 et 9; 45, 9; VIII, 3, 19; 14, 14; X, 73, 5 et 7; 111, 6; 138, 3, qui a ainsi conquis le Soma VII, 98, 5, par Indra accompagné de Vish*n*u VII, 99, 4. Les vers 1, 39, 2; III, 30, 15; VIII, 23, 15, donnent expressément le nom de mortels aux êtres qui y reçoivent l'épithète *mâyin* ou celle de *dur-mâyu* « qui a recours à des ruses méchantes, » ou qui y sont présentés comme usant de *mâyâ*. Le Yâtudhâna femelle qui use également de *mâyâ* et contre lequel Indra est invoqué au vers VII, 104, 24, appartient à une catégorie de démons qui se confondent avec les enchanteurs humains. Peut-être les mots *mâyâ*, *mâyin*, font-ils également allusion à des pratiques magiques aux vers X, 71, 5 et III, 56, 1; dans le dernier, nous lisons que les *mâyin* ne peuvent rien contre les lois immuables des dieux.

Le pouvoir ou le mode d'action des dieux souverains est, comme celui des démons avec lesquels ils partagent certains

de leurs attributs, désigné par le mot *mâyâ*. Le ciel étant l'un des prototypes du dieu père, je citerai ici l'épithète *mâyin* donnée au ciel et à la terre X, 5, 3. J'ai déjà indiqué dans la section II le rapport qui existe entre le mythe du méchant Dasyu et celui du méchant père. Les Açvins annihilent les *mâyâ* de ce méchant Dasyu I, 117, 3, comme Soma, dans un passage également cité (section VI *in fine*), triomphe des *mâyâ* de son méchant père VI, 24, 22. Je rentrerai un instant dans le sujet propre de cette section en citant la locution « *mâyâ* de l'Asura » trois fois employée X, 177, 1; V, 63, 3 et 7, les deux dernières fois dans un hymne à Mitra et Varu*n*a où, comme je l'ai fait observer dans la section IV, il y a quelque raison de croire que le nom d'Asura désigne Parjanya. Ajoutons que dans l'un des vers cités plus haut, le démon qui reçoit l'épithète *mâyin* est en même temps appelé un Asura X, 138, 3. Les Maruts, qui participent dans une certaine mesure du caractère redoutable de leur père Rudra, usent de *mâyâ* V, 63, 6; ils reçoivent l'épithète *mâyin* I, 64, 7; V, 58, 2, cf. VI, 48, 14 (cf. aussi V, 48, 1 où l'épithète *mâyinî* désigne peut-être Rodasî, compagne des Maruts), et celle de *sumâya* I, 88, 1; 167, 2, (à laquelle le préfixe *su* semble communiquer d'ailleurs un sens exclusivement favorable). Tvash*t*ri, ce personnage dont le rôle équivoque s'accuse si aisément dans le mauvais sens, connaît les *mâyâ* X, 53, 9. Il est aussi question au vers II, 27, 16 des *mâyâ* des Adityas, divinités dont nous constaterons plus loin la sévérité et qui dans ce vers même sont représentées tendant des lacets pour le trompeur, et dans plusieurs passages, des *mâyâ*, ou de la *mâyâ* de Mitra et Varu*n*a I, 151, 9; III, 61, 7; V, 63, 4, ou de Varu*n*a seul V, 85, 5 et 6; VIII, 41, 3 et 8. C'est par cette *mâyâ* que Mitra et Varu*n*a maintiennent l'ordre du monde. La chaîne (d'étoffe) de la loi est tendue sur le tamis à l'extrémité de la langue, c'est-à-dire que la langue du prêtre prononce des prières conformes à la loi, « par la *mâyâ* de Varu*n*a IX, 73, 9. » Ce qui montre à quel point l'épithète *mâyin* devait être consacrée dans son application à Varu*n*a, c'est qu'elle accompagne le nom de ce dieu dans des formules de comparaison VI, 48, 14; X, 99, 10; 147, 5. Ajoutons qu'elle lui est donnée dans l'un des passages où, comme on le verra plus loin, il paraît opposé à Indra, VII, 28, 4.

L'assimilation fréquente des dieux du sacrifice aux dieux souverains dont ils sont les ministres, suffirait pour expliquer,

ici comme dans bien d'autres cas analogues, l'application faite aux premiers de termes qui paraissent surtout convenir aux seconds. Agni en effet use de *mâyâ* I, 144, 1; III, 27, 7, ainsi que Soma IX, 73, 5; 83, 3. Les nombreuses *mâyâ* des *mâyin* ont été réunies en Agni III, 20, 3. Soma reçoit l'épithète *mâyin* VII, 82, 3, ainsi que les personnages qui aux vers I, 160, 3 et V, 44, 11 peuvent désigner Agni ou Soma. Les sacrificateurs mythiques, qui empruntent tous leurs attributs à Agni ou à Soma, reçoivent aussi l'épithète *mâyin* I, 159, 4, ou *mâyâvin* IX, 83, 3. C'est par les *mâyâ* que les *R*ibhus se sont élevés à la dignité divine III, 60, 1.

Mentionnons pour ne rien omettre les passages peu significatifs où il est parlé des *mâyâ* des Açvins V, 78, 6; VI, 63, 5, l'attribution qui est faite à ces dieux de l'épithète *mâyin ibid.*, ou *mâyâvin* X, 24, 4, et à leur char de l'épithète *purumâya* « qui a beaucoup de *mâyâ* » I, 119, 1, et passons enfin à Indra.

Indra lui-même a recours aux *mâyâ*, mais c'est pour combattre les démons par leurs propres armes, ainsi qu'il résulte de plusieurs formules I, 11, 7 ; 51, 5 ; 80, 7 ; V, 30, 6 ; X, 147, 2, qui se ramènent toutes à ce type : « Il a triomphé des *mâyin* au moyen des *mâyâ*. » Il faut citer dans le même ordre d'idées le vers III, 34, 6, où la correction *vrijinena* doit vraisemblablement être substituée à la leçon du texte *vrijanena* : « (Indra) a brisé les tortueux par la tortuosité (les trompeurs par la tromperie) ; il a brisé les Dasyus au moyen des *mâyâ*. » C'est ainsi encore qu'Indra « triomphe de V*r*itra (l'enveloppeur), le *mâyin*, en l'enveloppant » III, 34, 3. Nous trouverons au chapitre II d'autres exemples de l'emploi que fait Indra de la tromperie contre le trompeur. Nous y verrons que le nom d'un de ses favoris, Dabhîti, signifie « trompeur », mais « trompeur du démon. » Dès maintenant, il faut citer le vers IV, 30, 21 où, pour ce Dabhîti, Indra extermine des milliers de Dâsas par la *mâyâ*, et les noms de *daçâmâya* « qui a dix *mâyâ* » VI, 20, 8, et *purumâya* « qui a beaucoup de *mâyâ* » VIII, 57, 10, donnés à des protégés d'Indra, qui est lui-même appelé *purumâya* III, 51, 4 ; VI, 18, 12 ; 21, 2 ; 22, 1. Par les *mâyâ* VI, 47, 18, en opérant des *mâyâ* sur son propre corps III, 53, 8, Indra prend diverses formes. De ces passages, qui nous montrent l'idée d'un changement de forme attachée à celle de l'opération désignée par le mot *mâyâ*, on peut rapprocher d'ailleurs le vers X, 85, 18

d'après lequel le soleil et la lune se succèdent en vertu de la *mâyâ*, le vers VI, 58, 1 qui après avoir attribué à Pûshan deux formes correspondant au jour et à la nuit, ajoute qu'il aime toutes les *mâyâ*, le vers X, 88, 6 où une mention de la *mâyâ* des dieux se rencontre également à propos de la succession du jour et de la nuit, enfin le vers III, 38, 7, déjà cité dans la section VII, où les personnages qui « ont mesuré avec des noms l'essence adorable du taureau-vache », et « en revêtant sans cesse une nouvelle essence d'Asura, ont créé en lui la forme », reçoivent l'épithète *mâyin*. Dans ce dernier vers d'ailleurs, nous n'avons pas à relever seulement le rapprochement de la *mâyâ* et du changement de forme. L'emploi du terme *asurya* doit nous rappeler la relation étroite constatée plus haut entre ce mot et le mot *mâyâ*.

Pour en revenir à Indra, on trouvera sans doute vraisemblable que, de même qu'en employant la *mâyâ* contre les démons, il leur prend leurs armes pour les combattre, de même quand, sans être opposé à des démons, il nous apparaît encore (II, 17, 5; IV, 30, 12; VIII, 65, 1) usant de *mâyâ*, c'est-à-dire, selon l'interprétation naturellement suggérée par nos dernières citations, d'enchantement, de magie, il emprunte en réalité leurs attributs aux dieux souverains que nous avons vus déjà, et que nous verrons encore supplantés par lui. Au vers X, 147, 5, et probablement aussi au vers X, 99, 10, il est comparé à Varu*n*a qualifié de *mâyin*, et nous verrons dans la section suivante qu'il s'est substitué à Varu*n*a. Ce dernier d'ailleurs, comme je l'ai dit plus haut, reçoit la même épithète dans un passage où il semble opposé à Indra. D'un autre côté, on lit au vers X, 54, 2 : « Ce que tu as fait, ô Indra, quand ton corps a pris des forces, quand tu as manifesté ta puissance aux hommes, ces œuvres qu'on appelle des combats, étaient en réalité une *mâyâ*: car tu n'as jamais eu d'ennemis, ni aujourd'hui, ni autrefois. » Rien ne saurait être plus significatif. Le poëte, ici préoccupé d'élever Indra au rang de dieu suprême, lui refuse les attributs essentiels du dieu guerrier, pour lui donner ceux des dieux souverains. Mais par cela même il nous fournit la preuve que l'idée de la *mâyâ* est primitivement étrangère au mythe d'Indra. Enfin le vers X, 99, 2, que nous retrouverons dans la section suivante, nous montre à la fois Indra triomphant des *mâyâ* du septième frère, représentant Varu*n*a, et s'établissant dans la vaste demeure avec la qualité d'Asura.

Nous ne pouvions mieux terminer notre digression que par cette citation qui nous ramène à notre point de départ, en faisant coïncider l'acquisition de la dignité d'Asura par Indra, avec la victoire qu'il remporte sur un personnage rentrant dans la catégorie des dieux souverains. C'est donc en définitive à ceux-ci que semble avoir appartenu originairement le titre d'Asura et la dignité d'*asurya*. Les Asuras devaient être des dieux auxquels les croyances religieuses des *r*ishis n'opposaient pas de démons ; dieux puissants pour le mal comme pour le bien ; tantôt manifestés sous la forme brillante que semble impliquer le mot *deva* et que conserve toujours un dieu de la conception dualiste comme Indra, tantôt au contraire cachés et cachant eux-mêmes la lumière et les eaux, tous les trésors que l'homme attend du ciel ; enfin, en tant qu'opposés à Indra, assimilables dans une plus ou moins forte mesure aux démons combattus et vaincus par ce dieu. Les Asuras en général, comme Tvash*t*r*i* en particulier, paraissent avoir eu dès l'origine un caractère équivoque, susceptible de s'accuser dans le sens démoniaque, comme de devenir l'expression la plus complète et la plus auguste de l'idée de la divinité.

On a déjà vu au commencement de cette section les Asuras assimilés à de véritables démons, même dans le *R*ig-Veda. Il me reste à signaler l'attribution du nom d'Asura, et de la dignité désignée par le mot *asurya*, aux dieux souverains et aux dieux pères, c'est-à-dire à énumérer ceux des emplois de l'un et de l'autre mot qui, d'après les observations précédentes, peuvent être considérés comme vraiment primitifs. Mais avant cela, je citerai les applications qui sont faites des termes *asura* et *asurya* aux dieux du sacrifice, c'est-à-dire à B*r*ihaspati II, 23, 2, et surtout à Agni (né, comme nous le verrons tout à l'heure, du ventre de l'Asura) III, 3, 4 ; IV, 2, 5 ; V, 12, 1 ; 15, 1 ; 27, 1 ; VII, 2, 3 ; 6, 1 ; 30, 3, cf. X, 11, 6, et à Soma IX, 73, 1 ; 74, 7 ; 99, 1[1]. Du vers V, 10, 2 il semble résulter que l'*asurya* a été acquis par Agni, et le vers VII, 5, 6 porte expressément que les dieux, ici désignés par le nom de Vasus, le lui ont conféré. Ce dernier passage rappelle ceux où est célébrée la cession faite par les dieux à Indra de la même dignité. Cette dignité pouvait cependant appartenir

1. Citons encore, pour ne rien omettre, l'attribution du nom d'Asura à Pûshan V, 51, 11.

dès l'origine à Agni, ainsi qu'à Soma, à ces formes du fils dont la conception n'est pas, comme celle d'Indra, essentiellement opposée à la notion du dieu père. Le vers 2 de l'hymne IX, 71 à Soma paraît très-instructif à cet égard. Nous y lisons que Soma, abandonnant son enveloppe, pour revenir d'ailleurs (plus tard) au rendez-vous du père, « se dépouille de sa nature d'Asura ». Cette nature d'Asura est celle du Soma caché, semblable à celle du père, par opposition à celle du Soma manifesté, du Soma qui répond à l'appel du sacrificateur.

Le personnage mythique du « père » est désigné au vers X, 124, 3 par le nom de « père Asura ». L'idée du père se confondant d'ailleurs en partie avec la notion naturaliste du ciel, nous ne nous étonnerons pas que le ciel soit aussi nommé Asura dans un passage[1] où, chose digne de remarque après les observations qui ont été faites plus haut, il est représenté s'inclinant devant Indra, se soumettant à lui I, 131, 1. Les A*n*giras reçoivent le nom de « fils du ciel, héros de l'Asura » III, 53, 7. Les trois fils de l'Asura dont parle le vers III, 56, 8 peuvent être les fils du ciel. J'en dirai autant des « fils », des « héros du grand Asura, qui regardent au loin » X, 10, 2, bien qu'il soit dit dans la même phrase qu'ils supportent le ciel, l'idée que le fils supporte, rajeunit ou même engendre son père étant familière aux poëtes védiques. Et en effet, on lit au vers X, 56, 6 que les fils ont par leur troisième œuvre fixé en le séparant (de la terre) l'Asura lumineux, c'est-à-dire le ciel, acte qui rappelle celui des *R*ibhus rajeunissant le Père et la Mère[2]. En tout cas, l'emploi du mot Asura comme appellatif, sans aucune autre détermination, pour désigner le père, est très-caractéristique. Cet Asura est d'ailleurs mâle et femelle comme le père en général, et nous lisons au vers III, 29, 14 qu'Agni est « né de son ventre[3] ».

Mais si la notion naturaliste du ciel matériel entre pour partie dans la conception mythique du père, il s'en faut, comme nous l'avons dit aussi, qu'elle la constitue tout entière. Il fau-

1. Peut-être encore au vers I, 54, 3 où M. Grassmann rapporte l'épithète *asura* à Indra.

2. L'Asura aux cinq *hotri* ou sacrificateurs V, 42, 1 pourrait être aussi le ciel qui a cinq points cardinaux (y compris le sommet du ciel), par opposition à la terre qui n'en a que quatre.

3. L'expression *asurasya yoni* X, 31, 6 peut être interprétée dans le sens de « séjour » aussi bien que dans celui de « matrice » de l'Asura. Celle de *garbha âsura* III, 29, 11, appliquée à Agni, doit sans doute être traduite « fœtus de l'Asura », le dérivé *âsura* ayant ici le sens patronymique.

drait donc se garder de croire que la mention de l'Asura n'implique jamais dans les exemples qui viennent d'être cités que l'idée de la voûte céleste, d'autant plus que l'épithète *asura* est appliquée à des formes du père que personne ne songe à identifier purement et simplement avec le ciel. Savit*r*i la reçoit cinq fois I, 35, 7 et 10; 110, 3; IV, 53, 1; V, 49, 2[1]. Parjanya est invoqué au vers V, 83, 6 sous le nom de « notre père Asura ». J'ai rappelé tout à l'heure encore que l'Asura par la *mâyâ* duquel Mitra et Varu*n*a accomplissent leurs œuvres dans l'hymne V, 63 (vers 3 et 7) paraît être Parjanya. C'est sans doute encore Parjanya qui est désigné au vers X, 177, 1 dans la formule suivante : « L'Asura par la *mâyâ* duquel l'oiseau a été orné. » Cet oiseau « que les sages voient en esprit » me paraît être Agni ou Soma (cf. X, 85, 3), d'ailleurs peut-être identifié au soleil. Or, on sait que Parjanya est appelé le père de Soma. Je renvoie le lecteur à la section V, B, p. 34 pour les passages où le titre et la dignité d'Asura sont attribués à Rudra, désigné particulièrement par le nom d'Asura du ciel[2]. Les Maruts, qui participent quelquefois du caractère équivoque de leur père Rudra, reçoivent aussi le nom d'Asuras, I, 64, 2. Enfin le mot *asurya* paraît être attribué comme épithète à Rodasî leur compagne I, 167, 5, cf. 168, 7. Au vers III, 38, 7, les personnages qui « revêtent sans cesse une nouvelle dignité d'Asura » peuvent être, comme nous l'avons dit (section VII), les Gandharvas dont le rapport avec Gandharva est analogue à celui des Maruts avec Rudra.

J'insiste sur cette expression « l'Asura du Ciel » et sur les emplois signalés plus haut du mot *asura* seul. Ces appellations, bien que la première désigne certainement Rudra, et que la seconde puisse désigner Parjanya ou tel autre des dieux souverains, n'en ont pas moins leur valeur indépendante qui en fait de véritables substantifs. Or, il est remarquable que le terme d'Asura ne soit employé ainsi que pour désigner une forme quelconque, déterminée ou non, du dieu

1. C'est probablement aussi Savit*r*i qu'elle désigne au vers III, 38, 4 (voir plus haut, p. 65). On pourrait croire aussi que les trois fils de l'Asura dont il est parlé au vers III, 56, 8 sont les fils de Savit*r*i nommé au vers 7. Le vers II, 35, 2 attribue l'*asurya* à Apâ*m* napât, forme d'Agni dont l'identification avec Savit*r*i a été relevée.

2. La formule du vers III, 53, 7 citée plus haut pourrait aussi s'entendre en ce sens que les A*n*giras sont « les fils, les héros de l'Asura du ciel ».

souverain ou du dieu père. C'est un nouvel argument en faveur de ma théorie sur la limitation de la portée primitive de ce terme.

La dernière application que nous ayons à signaler des mots *asura*, *asurya*, est l'une des plus importantes, et elle formera une transition naturelle à la section suivante qui doit traiter des Adityas. Les Adityas sont en effet appelés Asuras VIII, 27, 20[1]. D'après le vers II, 27, 4 ils gardent pour eux l'*asurya*. L'épithète *asura* est particulièrement appliquée à Mitra et Varu*n*a I, 151, 4; VII, 36, 2, ou à Varu*n*a seul II, 28, 7[2], et presque toujours dans des phrases qui en relèvent la signification. Ainsi Mitra et Varu*n*a reçoivent en même temps que le titre d'Asuras celui de *rois* universels *samrâj* VIII, 25, 4. Varu*n*a est invoqué à la fois comme Asura et *roi* I, 24, 14, comme Asura et *roi* de tous les êtres X, 132, 4, comme Asura et *roi* des dieux et des mortels II, 27, 10. On dit de lui au vers VIII, 42, 1 : « L'Asura qui sait tout a consolidé le ciel, il a mesuré l'étendue de la terre, il s'est établi sur tous les mondes comme *roi universel*. » Le mot *asura* devient un véritable substantif à peu près synonyme de « roi » dans le vers VII, 65, 2 où il est dit que Mitra et Varu*n*a sont les Asuras des dieux *devânâm ásurâ*. Les emplois du mot *asurya* donnent lieu à des observations analogues. Dans le vers qui précède immédiatement le dernier cité, nous lisons que l'*asurya* de Mitra et Varu*n*a est ancien et indestructible. Les dieux ont porté Mitra et Varu*n*a à l'*asurya* VII, 66, 2. Ce passage rappelle ceux que nous avons cités à propos d'Indra ; mais on doit remarquer qu'il n'y est pas question d'une *cession* de l'*asurya* par les dieux, et surtout par les anciens dieux. C'est au contraire l'*asurya* de Mitra et de Varu*n*a qui paraît être appelé ancien, *jyesh*t*ha*, dans le vers VII, 65, 1. Un autre passage nous apprend d'ailleurs que Mitra et Varu*n*a n'ont pas l'*asurya* par droit de conquête, mais bien par droit de naissance : VIII, 25, 3. « Leur mère Aditi les a enfantés pour l'*asurya*. » Il me reste à citer

1. On peut remarquer encore que le soleil est appelé le purohita *asurya* des dieux dans un vers (VIII, 90, 12) suivant immédiatement celui où il reçoit le nom d'Aditya.

2. Varu*n*a est aussi appelé *ásura*, c'est-à-dire peut-être fils d'Asura V, 85, 5. Dans le vers VIII, 19, 23 le vêtement (*nirnij*) attribué à l'Asura rappelle un trait du mythe de Varu*n*a (voir section IX, E). Enfin Varu*n*a paraît compris parmi les Asuras dont il est parlé au vers X, 124, 5 (cf. 4).

un passage curieux et sur lequel nous aurons d'ailleurs à revenir. Si je l'interprète bien, il prouve à la fois que l'*asurya*, ou *les premiers asurya* comme s'exprime le poëte, ont appartenu à Varu*n*a, mais qu'ils sont devenus la conquête d'Indra qui, dans le texte en question comme dans toute la première partie de l'hymne d'où ce texte est tiré, paraît constater son triomphe en s'identifiant avec le dieu suprême auquel il succède (voir section IX, F) : IV, 42, 2. « Je suis le roi Varu*n*a : les premiers *asurya* m'ont appartenu. »

Ainsi les *A*dityas, et particulièrement Varu*n*a, sont au nombre des divinités védiques qui reçoivent le plus souvent le titre d'Asuras, et qui le reçoivent dans les conditions les plus significatives. L'important est surtout que ce titre leur soit attribué dans l'exercice des fonctions qui leur sont propres, et non comme à Indra par une extension évidente de l'usage primitif, ou même par une transmission expressément constatée des droits d'autres divinités. Bien plus, Indra paraît revêtu de l'*asurya* par une usurpation sur Varu*n*a lui-même. C'en est assez déjà pour nous disposer à ranger les *A*dityas parmi les dieux souverains, qui seuls nous ont paru avoir des droits anciens et primitifs au titre d'Asura. L'étude que nous allons leur consacrer confirmera entièrement cette présomption.

SECTION IX

LES *A*DITYAS

A. — ADITI

Avant de commencer l'analyse des personnages divins nommés *A*dityas, il sera utile d'étudier dans les premières pages de cette section leur mère Aditi.

Le mot *aditi* n'est pas seulement dans le *R*ig-Veda le nom d'un personnage divin, considéré principalement comme mère des *A*dityas ; il a aussi, soit comme nom abstrait, soit comme adjectif, des emplois qui, d'accord avec l'étymologie, permettent d'en fixer le sens avec plus de précision.

L'étymologie peut en être donnée avec certitude. La racine est *dâ* (présent *dyati*) « lier », dont le participe *dita* en parti-

culier est assez usité dans les hymnes, et d'où se tire avec le même amincissement de la voyelle *â* en *i*, un substantif abstrait *diti* « action de lier » ou « état de ce qui est lié » et avec l'*a* privatif, *aditi* « état de ce qui n'est pas lié, absence de lien », si le composé est simplement déterminatif, ou « qui n'a pas de lien, qui n'est pas lié », si le composé est possessif. Ces deux sens paraissent en effet convenir aux emplois du mot *aditi* comme substantif abstrait et comme adjectif. Contrairement à un usage de la langue qui souffre bien d'autres exceptions, le composé déterminatif et le composé possessif ne sont pas distingués par l'accentuation : ils sont l'un et l'autre proparoxytons. Nous renvoyons au chapitre II, section III l'interprétation des passages où le mot *aditi* est pris dans le sens de « liberté » ou dans celui de « libre », non sans allusion au nom de la déesse ou à celui de ses fils. Il a du reste encore, comme épithète de différents dieux, d'autres emplois dont l'étude contribuera à éclaircir l'application qui en est faite à la mère des Adityas.

On comprend facilement qu'un personnage dont le nom est resté usité comme adjectif et sert en cette qualité d'épithète à d'autres dieux, n'a pu prendre une individualité bien tranchée, que la notion a dû en rester plus ou moins flottante, et qu'il était, plus qu'aucun autre, propre à porter les idées panthéistiques qui se retrouvent d'ailleurs à un état de développement plus ou moins avancé sous la plupart des conceptions védiques. En fait, c'est le caractère qu'il présente dans l'une des formules du *R*ig-Veda les plus remarquables sous ce rapport : I, 89, 10. « Aditi est le ciel, Aditi est l'atmosphère, Aditi est la mère, elle [1] est le père, elle est le fils. Aditi est tous les dieux, les cinq races. Aditi est ce qui est né, Aditi est ce qui doit naître. »

La construction de la forme *aditi*h avec des neutres et des pluriels ne permet pas de la prendre ici pour un adjectif attribut. C'est bien le personnage divin d'Aditi qui est successivement identifié aux mondes et aux êtres énumérés dans le texte. Dans d'autres passages, au contraire, le mot *aditi* est

1. Littéralement « il est le père, il est le fils ». Le genre du sujet est ici affaire d'idiome et n'intéresse pas le sens. Le pronom sujet peut prendre en sanskrit le genre de l'attribut comme en latin dans « *ea demum firma amicitia est* ». Cet usage syntactique est étranger au français. Mais dire d'Aditi qu'elle est le père, c'est par cela même lui attribuer le sexe masculin.

encore une simple épithète du ciel, du fils ou du père. Nous commencerons par le ciel.

Il reçoit sous le nom de *dyu* la qualification d'*aditi*, *dyaur aditih* V, 59, 8. Cette expression qu'on peut traduire « le ciel sans bornes » est accompagnée du mot *mâtri* « mère » dans un vers où il est dit que le ciel, haut comme une montagne, se gonfle d'un doux lait pour des dieux qui semblent être les Adityas, X, 63, 3. Dans ce vers et dans le précédent, X, 63, 2, d'après lequel les mêmes dieux sont nés de la terre, des eaux et d'Aditi, le troisième nom remplaçant celui du ciel qu'on attendrait dans une formule de ce genre, nous saisissons la transition de l'idée du ciel *aditi* à celle d'Aditi, mère des Adityas[1].

Mais gardons-nous bien de conclure de là que la déesse représente purement et simplement le ciel conçu comme femelle. Sans insister sur le vers I, 72, 9, où le nom de « mère Aditi » est peut-être[2] appliqué à la terre, et sur ce trait du vers cité plus haut « Aditi est l'atmosphère » (cf. IV, 55, 3 le rapprochement des noms d'Aditi et de *sindhu*), on peut dire qu'Aditi est identifiée, non-seulement à tel ou tel monde en particulier, mais généralement à l'ensemble des mondes, en d'autres termes qu'elle représente l'espace « sans limites ». C'est ce qu'indique déjà dans le même vers cet autre trait « Aditi est les cinq races (les races des quatre points cardinaux et du ciel) », qui paraît[3] reproduit au vers VI, 51, 11. L'équivalence d'Aditi et du couple formé du ciel et de la terre semble en outre prouvée par une formule deux fois répétée « O ciel et terre, Aditi, protégez-nous » IV, 55, 1 ; VII, 62, 4, l'emploi du duel dans le verbe et la construction du vocatif *adite* sans accent après un autre vocatif ne permettant pas de distinguer ici Aditi du ciel et de la terre[4]. Dans le vers I, 94, 16, servant de refrain à un grand nombre

1. Comparez encore le vers VI, 51, 4 où les Adityas, invoqués avec leur mère, sont appelés en même temps les héros (les fils) du ciel.

2. On pourrait aussi songer à distinguer *prithivî* dans le troisième pâda de *mâtâ aditih* dans le quatrième.

3. Ce texte étant une *énumération* de divinités, le fait de l'*identification* n'est pas certain, mais le simple *rapprochement* n'en garde pas moins, et en tout cas, son intérêt.

4. Comparez le rapprochement des mots *aditih* et *dyâvâprithivî* dans une énumération au vers X, 66, 4. S'il est moins décisif, il a cet avantage de confirmer mon interprétation des deux passages cités dans le texte en écartant celle de M. Hillebrandt (*Ueber die Gœttin Aditi*, p. 46) d'après laquelle *adite* serait là le vocatif duel d'un mot *adita*, d'ailleurs inconnu.

d'hymnes, le poëte qui compose un même pâda de la mention d'Aditi et de celle des trois mondes, la mer (atmosphérique), la terre et le ciel, paraît bien identifier celle-là à ceux-ci. On s'explique dès lors qu'un autre poëte dise des Adityas, invoqués avec leur mère Aditi, qu'ils sont terrestres, célestes et aquatiques X, 65, 9 [1].

Passons maintenant aux textes qui peuvent contribuer à élucider ce trait du vers cité plus haut « Aditi est le fils ». Dans la mythologie védique, le fils, quand il est opposé au père, est le plus souvent, soit le feu ou le Soma du sacrifice, soit le feu ou le Soma universel en tant que *produit* dont le *producteur* reçoit le nom de père. Or, le mot *aditi* désigne au vers VIII, 19, 14 Agni honoré du sacrifice d'une bûche, c'est-à-dire le feu du sacrifice. Le même mot paraît au vers IV, 1, 10 servir à caractériser Agni, comme celui de tous les dieux auquel il convient le mieux [2]. Il est aussi dans des textes que nous allons essayer d'interpréter, appliqué comme épithète ou comme attribut à Soma. On pourrait croire, au premier abord, qu'il exprime l'universalité d'Agni et de Soma, présents dans tous les mondes et par conséquent sans bornes. Mais il paraît surtout les désigner en tant que *libres*, c'est-à-dire délivrés des liens dans lesquels les retient leur gardien céleste, autrement dit le père. C'est du moins ce qui semble résulter pour Soma du vers VIII, 48, 2. « ... Deviens *libre*, écartant la colère divine, prenant plaisir à l'amitié d'Indra. » Ce passage, en effet, peut faire allusion au mythe de Soma échappant au père malveillant et faisant cause commune avec Indra (cf. plus bas section F). Il en faut rapprocher le vers où le breuvage caché du puissant, du saint qui possède tous les biens, est appelé « l'aigle *libre* » des femelles célestes : des personnages mal désignés, mais qui ne peuvent être que les prêtres mythiques, font partir de pareils aigles l'un après l'autre, V, 44, 11. Il s'agit là sans doute du Soma, d'abord caché et retenu par le gardien céleste, puis devenu libre sous la forme de l'aigle, et identifié au soleil

1. C'est peut-être aussi comme représentant l'univers qu'Aditi réunit les hommes aux Maruts, leurs parents, X, 64, 13. Cf. encore le vers I, 185, 3 d'après lequel son lot, *dâtra*, son trésor, est donné au chantre par le ciel et la terre. Cf. enfin X, 132, 6 ; 63, 10.

2. Je ne crois pas qu'il faille chercher, comme le fait M. Hillebrandt *loc. cit.*, p. 12), une opposition d'idées entre *aditih* et *atithih* : il n'y a là, selon moi, qu'un pur jeu de mots.

(cf. vers 7) qui reparaît de jour en jour. L'épithète *aditi* « libre », appliquée à Agni, prend un sens moral dans le vers I, 94, 15 où elle est rapprochée du mot *anâgâstva* en vertu de l'association de l'idée de péché et de celle de lien sur laquelle nous insisterons dans le chapitre II : « Celui auquel, ô dieu libre, tu as donné l'innocence. » Elle a la même valeur au vers I, 162, 22 où elle désigne le cheval du sacrifice, symbole du Soma universel : « Que celui qui est libre nous donne l'innocence. » L'attribution à Agni et à Soma, c'est-à-dire aux dieux fils, de l'épithète *aditi*, pouvait suggérer la formule « Aditi est le fils ». Il est évident pourtant que cette formule a dans le contexte d'où nous la détachons une portée plus étendue. Elle paraît impliquer l'identité d'essence de la mère et du fils, puisque le caractère qui domine en somme dans le personnage d'Aditi, c'est celui de la mère. Le nom d'*aditi* est d'ailleurs aussi donné à l'un des personnages régulièrement comptés au nombre des Adityas ou fils d'Aditi, à savoir Aryaman IX, 81, 5[1].

Nous avons vu Aditi identifiée, non-seulement au fils, mais au père. Ce trait n'a rien qui doive étonner après ce qui a été dit de la double forme, masculine et féminine, du père. Il s'explique déjà directement par ce fait que le ciel, auquel le même passage assimilait Aditi, est tantôt masculin, tantôt féminin. *Le* puissant Aditi nommé au vers IV, 3, 8 n'est peut-être autre que le ciel désigné dans le même vers par le nom de *svar*. Mais l'idée du ciel n'est pas la seule qui se retrouve dans la conception du père. La forme du père qui est désignée par le nom de Tvash*tri*, en particulier, semble même n'avoir rien de commun avec elle. Or, le terme *aditi* est appliqué pareillement au vers X, 92, 14 à un personnage qui reçoit en même temps l'épithète *anarvana* « invincible », les qualifications de « surveillant des races » et de « jeune maître (ou époux) de la nuit », et que la mention des femmes (célestes) qui l'accompagnent doit nous faire considérer comme ne différant pas de Tvash*tri*[2] (cf. *ibid.* 11). Pour le père donc

1. Peut-être aussi VII, 60, 1 et X, 64, 5 (?). Au vers V, 49, 3 *aditi* n'est-il pas une épithète de Bhaga?

2. Tel est l'avis de M. Hillebrandt (*loc. cit.*, p. 14), qui croit devoir en outre, à cause du mot *rudriyam*, rapporter le vers I, 43, 2 à Rudra désigné par le nom d'*aditi* : ce serait un nouvel exemple de l'attribution de ce nom à une forme du père. Au vers V, 51, 11 la formule *aditih anarvanah*, que nous venons de rapporter à Tvash*tri*, est accompagnée du mot *devi* « déesse ». Ne

ainsi que pour le fils, l'attribution de l'épithète *aditi* « sans liens » a pu favoriser l'identification avec cette forme de la mère qu'on appelle Aditi.

Le vers I, 89, 10 nous a montré encore Aditi identifiée à tous les dieux pris ensemble, comme le fils, Agni, est identifié successivement à chacun des dieux pris isolément dans l'hymne II, 1. Enfin le dernier trait « Aditi est ce qui est né, Aditi est ce qui doit naître » implique surtout l'éternité d'Aditi, notion suggérée également par la formule du vers I, 166, 12 « long (durable) comme la loi d'Aditi ».

Reste le trait essentiel et le seul véritablement caractéristique du personnage d'Aditi « Aditi est la mère ». Mais avant d'en poursuivre l'étude dans la mythologie védique, nous devons remarquer encore que cette mère, déjà identifiée au père et au fils, reçoit ailleurs les titres de fille et de sœur. Elle est appelée fille de Daksha X, 72, 5. Il est vrai que ce Daksha est son fils aussi bien que son père « Daksha est né d'Aditi, Aditi de Daksha » X, 72, 4. Ce paradoxe rappelle le mythe bien connu d'Agni engendrant ses mères, et celui du fils (Agni ou Soma) engendrant son père. En fait le mot *daksha*, comme adjectif signifiant « habile », est appliqué à Agni III, 14, 7, et à Soma IX, 61, 18; 62, 4; X, 144, 1, et dans le vers X, 5, 7 où il est encore question de la naissance de Daksha dans le sein d'Aditi (cf. aussi X, 64, 5), il semble que ce Daksha ne doive pas être distingué d' « Agni, le premier-né de la loi dans le premier âge du monde, le taureau-vache ». Mais si cette interprétation est adoptée pour le Daksha, père et fils d'Aditi, elle ne devra pas être étendue au composé *dakshapitri* appliqué comme épithète à Mitra et Varu*n*a VII, 66, 2, aux *A*dityas, VI, 50, 2 (et aux sacrificateurs eux-mêmes VIII, 52, 10), non plus qu'à l'expression *sûnû dakshasya* appliquée également à Mitra et Varu*n*a VIII, 25, 5. Comme le prouve, directement pour cette dernière, et indirectement pour le composé *dakshapitri*, le rapprochement de *napatâ çavasah* « fils de la force », le mot *daksha* doit y être pris au sens abstrait d' « habileté, intelligence » qu'il a d'ailleurs le plus souvent dans les hymnes, et Mitra et Varu*n*a ou généralement les *A*dityas « ayant l'intelligence pour père » ou « fils de l'intelligence » sont simple-

serait-il pas permis de voir dans cette confusion des genres une nouvelle trace de l'assimilation d'Aditi au père?

ment les dieux « intelligents », *comme Agni « père de l'intelligence » (dakshasya pitaram* III, 27, 9) est le dieu qui la donne. C'est probablement aussi une personnification de l'intelligence désignée par le nom abstrait *daksha* qu'il faut reconnaître dans le dieu de ce nom, rangé au nombre des *A*dityas I, 89, 3; II, 27, 1[1]. Je ne chercherai donc pas dans la conception d'un Daksha, père des *A*dityas aussi bien que d'Aditi, l'explication du titre donné à cette dernière de « *sœur* des *A*dityas », d'autant plus qu'elle est appelée dans le même vers mère des Rudras et fille des Vasus, VIII, 90, 15. Si d'ailleurs on rapproche de ce passage celui où un poëte dit aux insectes, qu'il semble écarter par une sorte de conjuration, « Le ciel est votre père, la terre votre mère, Soma votre frère, Aditi votre sœur » I, 191, 6, on sera disposé à voir dans l'un et dans l'autre, et généralement dans tous les passages où Aditi perdra son titre de mère pour prendre celui de fille ou de sœur, les traces d'une confusion des idées de mère et de fille qui s'est opérée sous son nom, et qui aurait permis à l'auteur du vers I, 89, 10 d'ajouter au trait « Aditi est le fils » cet autre trait « Aditi est la fille[2] ».

La « fille » qui est appelée une fois expressément la fille d'Aditi IX, 69, 3, et dont la conception semble parallèle à celle du fils, représente la femelle divine en tant que possédée ou attendue par les hommes, c'est-à-dire la parole sacrée, le nuage ou l'aurore. Or, la conception de la mère en général, et de cette forme de la mère qu'on appelle Aditi en particulier, bien qu'elle comprenne comme celle du père, l'idée du ciel, ou même de l'ensemble des mondes, a encore, également comme celle du père, une autre base naturaliste. Cette base est pour le père la notion même du fils sous sa triple forme de soleil, d'éclair, de feu ou de breuvage du sacrifice; c'est pour la mère la notion de la fille, sous sa triple forme d'aurore, de nuage et de parole sacrée. L'identification de la mère et de la fille est donc parfaitement justifiée, sous cette réserve qu'à la notion de la mère s'ajoute comme à celle du père une idée de permanence, et par suite de mystère, étrangère à celle de la fille, comme à celle du fils. Le triple fondement, naturaliste et liturgique, des personnages de la fille et

1. Cf. Amça dont le nom est pareillement un substantif abstrait signifiant « part ».
2. Et par conséquent aussi la sœur du fils.

de la mère, se retrouve aussi sous le mythe de la vache divine dont Aditi reçoit expressément le nom, *dhenur aditih* I, 153, 3, *gâm... aditim* VIII, 90, 15[1], et en général sous celui des femelles célestes telles que Hotrâ Bhâratî, Ilâ et surtout Sarasvatî, dont notre déesse est rapprochée au vers II, 1, 11. Nous allons d'ailleurs relever directement dans le personnage d'Aditi les traits empruntés à la parole sacrée, à l'aurore et au nuage.

La « vache divine, venant des dieux, qui connaît la parole, qui prend la parole, et qui s'approche avec toutes les pensées » VIII, 90, 16, dans un vers qui suit immédiatement la mention de la vache Aditi, ne saurait être qu'Aditi elle-même. Ailleurs, VIII, 18, 7, le poëte en priant Aditi de venir à son secours pendant le jour, la désigne en même temps sous le nom de *mati* « piété, prière[2] ». C'est dans le même ordre d'idées que s'explique le vers d'après lequel Aditi, et avec elle les pierres à presser, ont chanté un hymne à Indra, V, 31, 5. Dans les deux premières au moins de ces citations, Aditi représente la parole sacrée conçue comme séjournant dans le ciel et descendant de là sur la terre; mais la prière terrestre n'en est pas moins le premier fondement d'une pareille notion. C'est peut-être encore comme personnification de la prière qu'Aditi est rapprochée de Brahmanas pati VI, 75, 17 [3].

D'autre part, on demande à Aditi la lumière IV, 25, 3, cf. X, 36, 3; on célèbre la lumière impérissable d'Aditi VII, 82, 10, cf. I, 136, 3, et l'aurore est appelée au vers I, 113, 19 la face (la manifestation) d'Aditi, en même temps que par le nom de mère des dieux, elle semble assimilée à Aditi elle-même. Il est donc permis de dire que la notion d'Aditi embrasse celle de l'aurore.

Elle embrasse aussi celle du nuage. C'est ce qu'on peut in-

1. Cf. les passages où il est question du lait d'Aditi IX, 96, 15; X, 11, 1.

2. MM. R. et Gr. ont attribué ici à *mati* le sens concret de « sage » qu'ils croyaient nécessaire encore, chacun dans un exemple différent que l'autre interprète, avec plus de raison, selon moi, en laissant au mot son sens ordinaire. Au vers X, 91, 8 *matim* peut être, non une épithète d'Agni, comme le veut M. R., mais le régime de *paribhûtamam*, comme l'entend M. Gr. Au vers VIII, 57, 2 *mate* ne doit pas être séparé de *viçvayâ*, comme le faisait M. Gr. d'après le pada-pâtha, mais bien être réuni avec lui en un composé possessif selon la conjecture de M. R. (admise depuis par M. Gr. dans sa traduction). Dans notre vers VIII, 18, 7, l'emploi parallèle de *divâ* au vers 6 ne permet pas de réunir en un seul mot *divâ* et *matih*.

3. Cf. encore VII, 10, 4; X, 65, 1.

duire de l'assimilation de notre déesse à une autre forme de la mère dont le nom même semble être emprunté au nuage, c'est-à-dire à *Priçni*. Cette assimilation résulte des rapports établis entre Aditi et les Maruts ou Rudras, fils de *Priçni*. Les Maruts sont en effet invoqués avec Aditi, VIII, 27, 5, dans un hymne où ils semblent d'ailleurs confondus avec les Adityas. Mais l'argument décisif est le titre de mère des Rudras dont nous avons déjà relevé l'attribution faite dans le vers VIII, 90, 15 à Aditi. — Il semble d'ailleurs que dans le vers X, 11, 2, Aditi n'est pas distinguée de la Gandharvî, appelée la femme des eaux, et représentant certainement la nue.

Un point particulièrement intéressant à étudier est celui qui concerne les relations d'Aditi avec Soma. Elle est appelée le nombril de l'ambroisie VIII, 90, 15, et cette expression trouve son explication la plus satisfaisante dans l'assimilation d'Aditi au père, particulièrement au père de Soma, le nombril étant dans les idées védiques le symbole de la paternité. En d'autres termes, le nombril de l'ambroisie est le lieu d'origine de l'ambroisie ou du Soma, mais le terme de nombril suggère spécialement l'idée de paternité. L'idée de maternité est au contraire suggérée par le terme *upastha* « sein » qui cependant doit être pris dans le sens plus général de « lieu d'origine » au vers IX, 26, 1 « Les prêtres ont purifié le puissant (Soma) sur le sein d'Aditi avec leurs doigts et leurs prières », et au vers IX, 71, 5 « Les dix sœurs (les dix doigts) l'ont lancé comme un char sur le sein d'Aditi », cf. X, 70, 7. Peu importe d'ailleurs qu'il s'agisse ici du sacrifice terrestre ou du sacrifice céleste, puisque ces sacrifices sont en tout cas assimilés, et que le lieu de la cérémonie, ou peut-être la cuve elle-même, n'a reçu sur la terre le nom d'Aditi que parce qu'Aditi est la mère ou le lieu d'origine de Soma dans le ciel. C'est en ce sens que le Soma terrestre est comparé au lait d'Aditi IX, 96, 15[1].

Nous retrouverons plus loin le vers VIII, 12, 14, où il est dit qu'Aditi a produit le Soma pour Indra. Rapproché de celui d'après lequel la mère d'Indra lui donne le Soma à boire dès sa naissance, il nous servira, avec d'autres considérations, à rendre vraisemblable l'hypothèse qu'Aditi ne diffère

1. Cf. encore IX, 74, 5 : c'est dans le sein d'Aditi que Soma produit le germe des enfants des hommes.

pas essentiellement de cette mère d'Indra. Nous la verrons prendre en cette qualité, si on la lui reconnaît, et en tout cas dans le mythe de Mârtâ*nd*a, un caractère équivoque analogue à celui du père, et devenir même une véritable marâtre. Cette dernière conception du personnage d'Aditi fournit une explication très-simple de la formule « écarter Aditi », sans qu'il soit nécessaire de supposer, comme le font MM. Roth et Grassmann, un mot *aditi* d'étymologie différente, et signifiant « misère »[1]. Cette conjecture semble même tout à fait inadmissible pour le vers I, 152, 6 qui se trouve précisément dans un hymne à Mitra et Varu*n*a, fils d'Aditi. Mais la formule ainsi expliquée dans cet hymne devra naturellement l'être de même au vers IV, 2, 11 : « Donne Diti et écarte Aditi. » Quant au mot *diti*, nous n'avons pas à en justifier étymologiquement l'emploi dans ce passage, on va voir pourquoi. Nous retrouvons l'opposition du mot *diti* et d'un mot *aditi* au vers V, 62, 8 : « O Varu*n*a et Mitra, vous montez sur la fosse (l'atmosphère) ; de là vous voyez Aditi et Diti. » Personne ne conteste que le mot *aditi* ne soit pris ici dans son sens ordinaire, et on s'accorde à considérer le mot *diti* comme formé après coup pour être opposé au premier, à peu près comme au mot *asura*, fixé dans le sens d'ennemi des dieux, on a opposé plus tard un mot *sura* « dieu[2] ». Le mot *diti* du vers IV, 2, 11 ne me paraît pas avoir une autre origine, et le sens en est selon moi déterminé dans l'un et l'autre passage par celui du mot *aditi* auquel il est opposé. Au vers V, 62, 8, Aditi et Diti, aperçues par Mitra et Varu*n*a, désignent probablement, l'une l'espace

1. On pourrait aussi, en gardant au mot *aditi* son sens étymologique de « liberté », comprendre que les hommes redoutent la liberté, non pas naturellement pour eux-mêmes, mais pour ce qui leur appartient. Nous lisons en effet au vers X, 102, 11 cette prière : « Puisse ce que nous avons conquis être bien lié, bien attaché ! » — Le sens que je donne à *sina* dans *sinavât* convient également aux autres emplois de ce mot : Indra et Varu*n*a ont enlevé (détaché) le lien qui retenait leurs amis (*sakhibhya*h, abl.) III, 62, 1 ; l'hymne adressé à Indra est un lien qui le retient I, 61, 4. Ce sens convient seul au vers II, 30, 2 d'après lequel Indra a porté un lien à Vritra, c'est-à-dire a puni l'envelopppeur en l'enveloppant lui-même, cf. III, 34, 3. — On concevrait donc que *diti* « la captivité (des troupeaux, des biens de toute sorte) » eût été personnifiée comme un génie bienfaisant, par opposition auquel *aditi* aurait été considérée comme un génie malfaisant. Mais je préfère de beaucoup l'interprétation donnée dans le texte, surtout à cause du rapprochement d'Aditi et de Mitra et Varu*n*a dans l'hymne I, 152.

2. Cf. plus haut p. 68, note 1. La création du mot *sura* est d'ailleurs plus artificielle encore que celle du mot *diti*, puisqu'elle implique une fausse étymologie du mot *asura*.

illimité, le séjour du mystère, l'autre l'espace renfermé dans les limites visibles du monde, c'est-à-dire entre le disque de la terre et la voûte du ciel. Au vers IV, 2, 11, Aditi étant considérée comme un génie malfaisant, Diti devient par le fait seul de l'opposition un génie bienfaisant, caractère qu'elle garde d'ailleurs au vers VII, 15, 12, sans y être explicitement opposée à Aditi. Au contraire, dans la mythologie brahmanique, Aditi étant considérée uniquement comme la mère des dieux, Diti est devenue la mère des ennemis des dieux, c'est-à-dire des Daityas.

B. — DES *A*DITYAS EN GÉNÉRAL

Les *A*dityas forment un groupe de dieux frères, comme les Maruts par exemple. Mais le groupe des *A*dityas, indépendamment de la différence des attributs et des fonctions, se distingue de celui des Maruts et de tout autre groupe semblable, en ce qu'il renferme des individualités saillantes, et avant tout un personnage divin qui semble être le plus auguste du *R*ig-Veda : Varu*n*a. Varu*n*a est l'*A*ditya par excellence. Le droit de préséance que lui assure parmi ses frères le haut rang qu'il occupe dans le panthéon védique résulte déjà de l'expression « Varu*n*a avec les *A*dityas » qui se rencontre au vers VII, 35, 6. Immédiatement après Varu*n*a, il faut nommer Mitra qui forme avec lui l'un des couples les plus importants de la mythologie védique. Ce couple s'élargit assez souvent en triade par l'adjonction d'un troisième *A*ditya, Aryaman (cf. Grassmann, *s. v.*). L'usage védique qui consiste à désigner deux êtres ou deux objets formant couple par le nom de l'un des deux employé au duel et accompagné ou non du nom de l'autre, soit au duel, soit au singulier, a été étendu à la triade des *A*dityas désignée au vers VII, 38, 4, par le *pluriel* du nom de Mitra, accompagné des noms de Varu*n*a et d'Aryaman au singulier.

Le couple et la triade d'*A*dityas sont donc formés de personnages qui ont chacun leur nom distinct. Il n'en est pas de même de l'heptade d'*A*dityas mentionnée au vers IX, 114, 3 (cf. VIII, 28, 5 rapproché de 2). A la vérité dans des énumérations de dieux renfermant les trois personnages de la triade, on rencontre quelquefois d'autres noms que plusieurs védistes s'accordent à reconnaître pour des noms d'*A*di-

tyas : ainsi au vers II, 27, 1, Bhaga, Daksha, A*m*ça, au vers VIII, 18, 3, Savit*ri* et Bhaga, ou plutôt peut-être Savit*ri* Bhaga, nom double d'un personnage unique (cf. p. 39).

Le nom d'*âditya* est aussi donné au soleil, *sûrya*, I, 50, 13; 191, 9; VIII, 90, 11 (cf. X, 88, 11, *âditeya*). Mais ce serait faire fausse route que de chercher à grouper sept noms en ajoutant aux trois noms de la triade ceux de Daksha et d'A*m*ça, et en dédoublant Savit*ri* Bhaga, ou en comptant à part Sûrya. Les nombres trois et sept doivent être considérés dans le système général de la mythologie védique comme des cadres donnés d'avance, indépendamment des individualités qui peuventêtre appelées à les remplir. Nous voyons qu'en ce qui concerne les *A*dityas, le premier a été effectivement rempli par le rapprochement de Varu*n*a, de Mitra et d'Aryaman, très-souvent nommés ensemble dans les hymnes. Nulle part au contraire, nous ne rencontrons dans le *R*ig-Veda une réunion de sept noms d'*A*dityas, et nous devons en conclure que les *r*ishis n'avaient pas pris la peine de remplir le second cadre de personnages distincts, ainsi qu'ils avaient fait pour le premier. Si en combinant les énumérations d'*A*dityas on peut arriver au chiffre de sept noms dont deux au moins, ceux d'A*m*ça et de Daksha, sont d'ailleurs entièrement insignifiants, cette coïncidence doit être attribuée à un pur hasard, ou plutôt à la latitude que ces listes laissaient à l'interprétation. J'ai à dessein négligé Indra qui, en qualité de quatrième *A*ditya, est opposé à la triade, comme un huitième *A*ditya, Mârtâ*n*da, est opposé à l'heptade. Nous reviendrons plus loin sur l'un et sur l'autre. Quant au chiffre de douze *A*dityas, il est propre à la mythologie brahmanique, et nous n'avons pas à nous en occuper ici.

Il semble d'ailleurs dans bien des cas que le groupe des *A*dityas reste indéterminé, non-seulement quant à la personnalité des membres qui le composent, mais encore quant au nombre de ces membres. Il se rapproche alors davantage du groupe des Rudras ou Rudriyas et de celui des Vasus. Les noms de ces trois groupes composent même une véritable formule qui est fort souvent répétée, I, 45, 1 ; II, 31, 1 ; III, 8, 8 ; 20, 5; VI, 62, 8 (où figure le nom de Rudriyas) ; VIII, 35, 1 ; X, 48, 11 ; 66, 4 et 12; 128, 9; 150, 1. Quelquefois chaque groupe a son chef à sa tête, celui des Vasus Indra, celui des Rudras Rudra, celui des *A*dityas Aditi VII, 10, 4 ; X, 66, 3, ou Varu*n*a VII, 35, 6. Les Rudras sont remplacés au

vers *VII, 44, 4* par les A*n*giras, et au vers *X, 98, 1 par les* Maruts. Ailleurs, les *A*dityas sont rapprochés seulement des Vasus V, 51, 10; VI, 51, 5, ou semblent appelés eux-mêmes Vasus II, 27, 11; VII, 52, 1 et 2; VIII, 27, 20[1]. Enfin ils sont rapprochés des *R*ibhus I, 20, 5; IV, 34, 8; VIII, 9, 12.

Les Rudras, que nous avons trouvés compris dans la formule la plus usitée et la plus caractéristique, sont identiques aux Maruts. Les *A*dityas sont d'ailleurs aussi directement rapprochés des Maruts dans un passage déjà cité et dans beaucoup d'autres I, 14, 3; III, 54, 20; X, 36, 1; 103, 9, etc. (cf. en particulier tout l'hymne X, 63). Ils sont même parfois identifiés avec eux, ce qui ne saurait beaucoup surprendre si l'on se rappelle que leur mère Aditi est aussi nommée la mère des Rudras ou Maruts VIII, 90, 15 et se trouve ainsi assimilée à P*r*içni. Dans l'hymne X, 77, adressé aux Maruts, ces dieux sont au vers 2 appelés *A*dityas, et il est parlé au vers 8 de leur essence *âdityenne, âdityena nâmnâ*. Aussi traduirai-je sans scrupule[2] au vers X, 36, 4 « La protection *âdityenne* des Maruts ». Peut-être même, dans certains passages où les noms des *A*dityas et des Maruts sont rapprochés, sera-t-on tenté de faire du premier une simple qualification qui s'ajoute au second, par exemple au vers X, 157, 3 : « Indra accompagné des Maruts *A*dityas[3]. »

Quoi qu'il en soit, nous sommes au moins autorisés par l'ensemble des observations qui précèdent à dire que le nom d'*A*ditya, bien qu'il s'applique tout spécialement à quelques personnages distincts, et avant tout à Mitra et à Varu*n*a, est en même temps la désignation d'un groupe comparable, dans certains cas, pour le degré d'indétermination, à celui des Maruts ou Rudras. On peut remarquer dans le même ordre d'idées que ce nom se construit avec le pronom *viçve* « tous » VI, 51, 5; X, 63, 17, comme celui de *deva* dans l'expression *viçve devâ*h ou *viçva-devâ*h « tous les dieux ». Les *A*dityas sont également rapprochés des Viçve devas en même temps que

1. Il ne faudrait pas, du vers où Aditi est appelée la mère des Rudras, la fille des Vasus et la sœur des *A*dityas VIII, 90, 15, conclure à une différence essentielle entre les uns et les autres.

2. On aurait pu, sans le vers X, 77, 8, se croire obligé de recourir à une autre interprétation : « La protection âdityenne (des *A*dityas) et celle des Maruts. »

3. Il faut remarquer cependant qu'au vers précédent le nom des *A*dityas est employé seul.

des Vasus II, 3, 4, et des Rudras X, 125, 1. La plus curieuse des formules de ce genre est la suivante : VII, 51, 3. « Tous les *A*dityas, tous les Maruts, tous les dieux (les Viçve devas), tous les *R*ibhus. » Enfin les mots *âditya* et *deva* semblent tout à fait synonymes dans le vers suivant : II, 1, 13. « C'est toi, ô Agni, que les *A*dityas brillants ont pris, ô sage, pour bouche et pour langue... C'est en toi que les Devas mangent l'offrande sacrifiée. »

En résumé donc, le rapprochement fréquent des Maruts, des *A*dityas, des Vasus et des Viçve devas, les confusions qui s'opèrent entre ces groupes, et surtout leur indétermination, suggèrent naturellement l'idée qu'ils s'équivalent tous à peu près dans les formules que nous avons citées, comme désignant les dieux en général, sans distinction de personnes. Seulement les *A*dityas désignent les dieux en tant que fils d'Aditi.

La filiation des *A*dityas, déjà indiquée par leur nom qui est un véritable métronymique, est de plus expressément constatée dans un bon nombre de vers, tant pour le groupe indéterminé que pour les personnages distincts qu'on y range. Ainsi le nom de fils d'Aditi est donné aux *A*dityas en général II, 28, 3; VIII, 18, 5 et particulièrement à Mitra, Aryaman et Varu*n*a VII, 60, 5; X, 185, 3; VIII, 47, 9, à Mitra et Varu*n*a X, 36, 3, cf. VI, 67, 4, à Varu*n*a seul IV, 42, 4, à Bhaga seul VII, 41, 2. Il est dit de Mitra et de Varu*n*a qu'Aditi les a enfantés pour l'*asurya* VIII, 25, 3. Aussi Aditi est-elle appelée *ugraputrâ* « qui a des fils puissants » VIII, 56, 11, ou *râjaputrâ* « qui a pour fils des rois » II, 27, 7, ou *suputrâ* « qui a de bons fils » III, 4, 11. C'est aussi comme mère des *A*dityas qu'elle est souvent invoquée avec eux, particulièrement dans la formule consacrée « Aditi avec les *A*dityas » I, 107, 2; III, 54, 20; IV, 54, 6; VII, 10, 4; X, 66, 3.

L'une des bases naturalistes de la conception d'Aditi étant, comme nous l'avons vu, la notion du ciel, ou mieux de l'univers, les *A*dityas peuvent être considérés d'abord comme les fils du Ciel ou les fils de l'Univers[1]. La première idée est la

1. Au vers VII, 62, 4 est exprimée l'idée inverse : Mitra et Varu*n*a, auxquels est ici adjoint Vâyu, ont engendré le ciel et la terre désignés à la fois par le duel *dyâvâbhûmî* et par le singulier *adite*. Mais l'interversion des généalogies ne doit pas nous étonner dans la mythologie védique où nous voyons si souvent les parents engendrés par leurs enfants.

plus banale et ne peut servir à caractériser les *Adityas*. La seconde est plus intéressante. On peut en reconnaître le développement dans le passage qui distribue les *Adityas* entre les trois parties du monde, le ciel, les eaux (de l'atmosphère) et la terre, X, 65, 9[1]. C'est à elle que se rattachent sans doute les différentes notions d'un couple, d'une triade et d'une heptade d'*Adityas*. Ce couple, cette triade et cette heptade correspondraient aux différents systèmes de division de l'univers en deux, trois et sept mondes, l'heptade restant d'ailleurs indéterminée, comme nous l'avons dit plus haut, et la triade semblant n'avoir été remplie qu'après coup par l'adjonction d'Aryaman au couple de Mitra et Varu*n*a.

Les sept *Adityas* sans dénominations distinctes de l'heptade paraissent répartis entre sept mondes au vers IX, 114, 3: « Il y a sept régions qui ont des soleils divers; il y a sept prêtres hot*r*is; avec les *Adityas* qui sont sept, protége-nous, ô Soma! » Seulement les sept mondes composant primitivement l'univers entier seraient ici devenus sept ciels, puisqu'ils ont chacun leur soleil[2].

Si les trois dieux de la triade ne sont pas formellement répartis entre les trois mondes, il y a cependant plus d'un passage qui suggère cette répartition. Sans revenir sur la distribution des *Adityas* en général entre les trois mondes, je ferai remarquer d'abord l'identification d'Agni à ces trois dieux, non-seulement dans l'hymne où il est successivement identifié avec tous les dieux, II, 1, 4, mais dans un passage plus significatif qu'on retrouvera plus bas V, 3, 1-3. Ailleurs nous lisons : I, 141, 9. « Par toi, ô Agni, Varu*n*a qui maintient la loi, Mitra et Aryaman, ces dieux qui versent l'eau à flots, ont triomphé. » Par ce verbe « ont triomphé » il faut sans doute entendre « se sont manifestés », et en effet le vers se termine par cette conclusion panthéistique : « Tu enve-

1. On comparera les passages où il est dit que les *Adityas* gouvernent les trois assemblées (des trois mondes) VII, 66, 10, et qu'il y a dans leur assemblée trois lois (pour les trois mondes) II, 27, 8.

2. Il est dit d'Aryaman seul, de ce dieu « né en beaucoup de lieux », *purujâta*, VII, 35, 2, qu'il a sept prêtres « dans ses différentes naissances » X, 64, 5, et ailleurs qu'il a cinq sacrificateurs V, 42, 1. Au moins, le rapprochement des épithètes *saptahotri* et *pancahotri* donne-t-il à penser qu'Aryaman est désigné dans le second passage comme dans le premier. Les sept prêtres correspondent primitivement aux sept mondes, comme les cinq prêtres aux cinq points cardinaux. Aryaman, dans ses différentes naissances, équivaut donc à l'heptade entière des *Adityas*, et ses différentes naissances correspondent aux différents mondes.

loppes (tout) comme la jante enveloppe les rayons. » D'autre part, Soma est au vers I, 91, 3, que nous retrouverons aussi plus bas, comparé successivement à Varu*n*a, à Mitra et à Aryaman. Ces rapprochements d'un dieu qui, comme Agni ou Soma, a trois demeures correspondant aux trois parties de l'univers, et d'une triade de divinités, suggèrent assez naturellement l'idée d'une répartition de celles-ci entre les trois mêmes mondes [1].

Enfin, nous verrons plus bas que pour le couple formé de Mitra et Varu*n*a, la répartition des deux personnages entre la terre et le ciel ne peut guère faire de doute dans plusieurs passages. Il faut remarquer seulement que pour la triade, la répartition n'est suggérée que d'une manière très-vague, et que rien ne nous autorise par exemple à regarder l'atmosphère comme le séjour ou le domaine particulier d'Aryaman.

La notion des *A*dityas *fils de l'Univers* et de ses différentes parties, attribuant simplement à ces dieux divers lieux d'origine identiques à ceux qu'un dogme fondamental de la religion védique assigne à Agni et à Soma, ne fournit encore aucun argument à l'appui de la thèse que je dois soutenir. Mon but en effet est de prouver que le mythe des *A*dityas se rattache à ce que j'appelle la conception unitaire de l'ordre du monde. Nous verrons plus loin qu'ils ont les attributs des dieux souverains. Quant à l'attribut de la paternité, si souvent uni à celui de la souveraineté, il n'en saurait être question, dans le système de la mythologie védique, pour des dieux réunis en troupe, et les passages qui paraissent le donner à Varu*n*a, ainsi que le mythe de la naissance de Vasish*t*ha engendré par Mitra et Varu*n*a, doivent être réservés pour les parties de la présente section qui seront exclusivement consacrées à ces deux divinités. Au contraire nous avons vu les *A*dityas considérés comme fils. Mais il faut remarquer, et c'est un point de la plus grande importance dans l'ordre d'idées qui nous occupe, que leur origine est rapportée seulement à une mère, et non à un père, je dis à un père qui puisse être regardé comme un véritable personnage mythologique : car je me suis expliqué sur le sens de la formule « fils de Daksha » [2]. D'autre part, en tant que fils d'Aditi, ils sont les

1. On peut comparer encore le vers VIII, 83, 5 : « Mitra, Aryaman et Varu*n*a boivent le Soma incessamment purifié *qui a trois demeures* (dans les trois mondes). »

2. Il n'est pas impossible pourtant que les *A*dityas aient été considérés

frères d'autres personnages qui n'appartiennent pas comme eux à la catégorie des dieux souverains, et dont l'un, ainsi que nous allons le voir, est le dieu guerrier lui-même, Indra. Mais les vrais Adityas sont opposés à leur dernier frère, Indra ou Mârtâ*nd*a, à peu près de la même manière que dans d'autres mythes le père est opposé au fils. C'est à cette conception que j'avais fait allusion dans la section I en disant que le titre de « père » est quelquefois remplacée pour les divinités qui font l'objet de notre étude par celui de « frère aîné ».

Dans le passage unique où il reçoit le nom d'Aditya, Indra est appelé le *quatrième* Aditya, et ce texte, quoi qu'il appartienne à un hymne Vâlakhilya (4, 7), semble nous avoir conservé la trace d'une conception assez ancienne. C'est du moins ce qu'on peut induire d'un certain nombre d'invocations où le nom d'Indra figure à côté de ceux des trois principaux Adityas, Varu*n*a, Mitra et Aryaman, accompagnés ou non de celui d'Aditi, I, 40, 5 ; II, 38, 9 ; VII, 40, 2 ; 82, 10 ; 93, 7 ; X, 92, 6 [1], cf. VIII, 47, 5 ; 56, 8. Or, de même qu'à côté de la triade d'Adityas nous rencontrons Indra comme quatrième Aditya, de même l'hymne X, 72, aux vers 8 et 9, ajoute à l'heptade un huitième Aditya nommé Mârtâ*nd*a. Il semble donc naturel de rapprocher Indra et Mârtâ*nd*a. Mais pour justifier ce rapprochement par les détails mêmes du mythe de Mârtâ*nd*a, je dois d'abord revenir sur certains détails de la naissance d'Indra.

Le Soma qu'Indra boit dès sa naissance après l'avoir conquis sur le démon, ou sur une forme du dieu père assimilée au démon, sur Tvash*tr*i, lui est quelquefois offert par sa mère qui le lui a versé dans la demeure de ce père III, 48, 2. La mère ne participe donc pas alors du caractère malveillant du père, pour lequel nous avons vu qu'elle semble en effet manifester du dégoût au vers I, 164, 8. Le Soma est au vers III, 48, 3 le lait de la mère, puisqu'Indra le voit au bout de sa mamelle. Ailleurs, c'est elle qui l'a exprimé comme on exprime le Soma terrestre I, 61, 7. Ce passage, comme je l'ai montré déjà, rappelle par la mention de l'archer qui frappe un sanglier représentant vraisemblablement Soma, un détail

comme les fils de Rudra ; mais ils ne l'auraient été qu'en tant qu'assimilés aux Maruts. Voir plus haut p. 38, note 1.

1. Je ne cite pas les vers I, 90, 9 ; 136, 6 ; 162, 1 ; IV, 2, 4 ; VII, 39, 5 ; IX, 108, 14 ; X, 65, 1, où le nom d'Indra semble confondu dans une énumération comprenant encore d'autres dieux.

bien connu de la conquête du breuvage divin. La mère d'Indra s'y montre encore sous son aspect bienveillant. Nous la voyons aussi proclamer la grandeur de son fils lorsqu'il boit le Soma en naissant VII, 98, 3 (cf. II, 30, 2). C'est sans doute par l'amour maternel qu'elle est poussée lorsqu'elle s'élance vers lui au vers X, 73, 1. Indra la prie en naissant de lui indiquer les ennemis qu'il aura à combattre VIII, 45, 4 et 5, et elle satisfait à sa demande VIII, 66, 1-2. D'après le refrain de l'hymne X, 134, c'est une bonne mère qui l'a enfanté.

Mais dans l'hymne IV, 18, la mère qu'Indra a rendue veuve en tuant son propre père, présente un caractère équivoque, analogue à celui du père lui-même. Au vers 11 où l'ennemi d'Indra reçoit d'ailleurs le nom du démon V*r*itra, elle paraît prendre pitié du jeune héros quand elle lui dit : « Ces dieux t'abandonnent, ô mon fils ! » Les vers 6 et 7 nous la montrent faisant l'éloge d'Indra devant les eaux qui le méprisent. Mais au vers 10 où Indra est représenté comme un veau que sa mère n'a pas léché, et qui est obligé de se frayer à lui-même sa route, la mère nous apparaît sous son aspect malveillant. La contradiction que nous relevons ainsi entre des vers appartenant à un même hymne ne doit pas nous étonner, si nous tenons compte du vers 8 où le poëte marque l'intention expresse d'énumérer les circonstances différentes qui accompagnent, selon les cas, la naissance d'Indra : car Indra naît et renaît, comme les phénomènes auxquels il emprunte ses attributs. Nous lisons dans ce vers : « Tantôt la jeune femme t'a abandonné ; tantôt la mauvaise mère t'a dévoré ; tantôt les eaux ont eu pitié de leur petit ; tantôt c'est par la force qu'Indra a triomphé. » Remarquons en passant qu'Indra est dans le troisième pâda considéré comme le fils des eaux qui prennent ici pitié de lui, tandis qu'au vers 7 elles le méprisent et sont distinguées de sa mère qui fait son éloge. En réalité les eaux ne représentent que l'une des formes de la femelle céleste que les *r*ishis ont donnée pour mère à Indra. La distinction des eaux et de cette mère n'a donc rien d'essentiel, et tout ce qu'on peut dire du vers 7, c'est que le caractère de la bonne mère et celui de la marâtre y ont été passagèrement séparés, au lieu d'être réunis comme les deux aspects opposés d'un personnage unique.

D'après le vers 5 du même hymne IV, 18, la mère d'Indra avait caché ce fils héroïque, comme si elle le croyait indigne

de voir le jour. C'est ainsi qu'au vers V, 2, 1 la mère d'Agni le cache et ne le donne pas à son père. Indra a apparu néanmoins, et en naissant, il a rempli les deux mondes IV, 18, 5. Mais le lieu où il était retenu n'était autre que le sein même de sa mère, de la mauvaise mère qui refusait de l'enfanter, et pour en sortir, il a dû faire périr cette mère. « Qu'il ne fasse pas périr sa mère! » disait l'auteur de l'hymne IV, 18 au vers 1. Mais Indra répond au vers 2 : « Je ne puis sortir d'ici ; ce chemin est malaisé ; il faut que je sorte du flanc par le côté... » Le vers 3 semble indiquer qu'il se rend compte lui-même du danger qu'il fait courir à sa mère, et qu'il hésite à poursuivre : « Il regarda sa mère mourante : Ne dois-je pas continuer? Dois-je continuer ? » Il poursuit néanmoins, et sa naissance coûte en effet la vie à sa mère. C'est du moins ce qu'on peut induire du vers 4 qui paraît être une apologie de son parricide : « Qu'aurait-il fait » (et il avait beaucoup d'exploits à accomplir, cf. vers 2) « qu'aurait-il fait dans le mystère [1], lui que sa mère avait porté déjà tant de mois et tant d'années? » On voit que dans ce mythe, la mère d'Indra refusant d'enfanter son fils joue un rôle analogue à celui du gardien avare du feu ou du Soma, qu'elle présente, comme il arrive souvent au père, une face malveillante. Signalons encore dans le dernier vers de l'hymne cette nouvelle allusion au sort de la mère d'Indra : « J'ai vu », dit le dieu, « la femme abattue ». L'épithète *amahîyamânâ* « abattue » rappelle la qualification inverse *mahîyamânâ* « pleine d'orgueil » appliquée à l'Aurore avant la défaite que lui inflige Indra IV, 30, 9. Le rapprochement est d'autant plus naturel que l'idée de l'Aurore est, comme celle des eaux, l'une des bases naturalistes de la conception de la femelle céleste, de la mère en général, et sans doute aussi de la mère d'Indra en particulier.

Aditi n'étant en somme qu'une des personnifications de la même conception, nous serions autorisés par cela seul à rapprocher la naissance d'Indra de celle de Mârtâ*nd*a. Mais, ainsi que je l'ai dit déjà, Indra s'ajoute à la triade des Adityas en qualité de quatrième Aditya, comme Mârtâ*nd*a à l'heptade en qualité de huitième Aditya. De plus, Aditi, dont nous avons relevé le rôle dans le mythe du Soma qui est « pressé sur son sein », est représentée au vers VIII,

1. *Ridhak* : Voir X, 79, 2 à côté de *guhâ*. Cf. IV, 18, 5.

12, 14 « engendrant le Soma pour Indra », comme la « mère » dont il a été question dans les pages précédentes lui verse le breuvage divin. Enfin, de même que la jeune femme a abandonné Indra IV, 18, 8, de même Aditi a abandonné Mârtâ*nd*a X, 72, 8.

Ces observations ne tendent pas d'ailleurs à une identification complète d'Indra et de Mârtâ*nd*a. Si le nom de ce dernier, comme je l'admets avec M. Grassmann, signifie « oiseau », il désigne plutôt Agni ou Soma, et les désigne peut-être tout particulièrement sous leur forme de soleil[1]. Or, Indra est plutôt le conquérant d'Agni ou de Soma qu'une personnification directe de l'un ou de l'autre. Mais Mârtâ*nd*a représente Agni, ou Soma, ou le Soleil, en tant que manifesté aux hommes, puisque d'après le vers X, 72, 9, il est né pour engendrer et pour mourir, c'est-à-dire pour répandre partout la fécondité et disparaître, sauf à renaître, c'est-à-dire à reparaître sans cesse[2]. C'est par là qu'il s'oppose avec Indra aux trois ou aux sept Adityas proprement dits, lesquels, par le seul effet de cette opposition, se trouvent assimilés déjà aux *anciens* dieux de la conception unitaire, régnant éternellement dans un séjour mystérieux. Cette interprétation du caractère des Adityas est aussi directement suggérée par le vers X, 72, 8 : « Des huit fils sortis de ses entrailles, Aditi en a emmené sept vers les dieux, et elle a rejeté Mârtâ*nd*a. »

Ainsi l'opposition des frères aînés et du dernier frère, des trois ou des sept Adityas, et du quatrième ou du huitième, rappelle celle du père et du fils et lui est à peu près équivalente, les premiers frères se trouvant en fait, par leur caractère et leurs fonctions, assimilés au père[3].

Il nous reste un mot à dire des Adityas considérés comme fils de « la libre », car c'est encore un des sens du nom de leur mère Aditi, et par conséquent comme libres eux-mêmes.

1. Le soleil est appelé *âditya* I, 50, 13 ; 191, 9 ; VIII, 90, 11, et *âditeya* X, 88, 11.

2. Cf. le voyageur, *parijman*, nommé aux vers I, 79, 3 ; X, 93, 4, avec les trois Adityas, et qui peut passer pour un quatrième Aditya assimilable, soit à Mârtâ*nd*a, soit à Indra.

3. On peut se demander si les « sept » qui n'avaient pas d'ennemis et dont Indra est devenu l'ennemi en naissant, VIII, 85, 16, ne sont pas les sept Adityas, ses frères. Nous verrons que le « septième frère » des ruses duquel il triomphe au vers X, 99, 2, paraît être Varu*n*a.

Je citerai plus loin (ch. II, sect. III) les passages où le mot *Aditya* est intentionnellement rapproché du mot *Aditi* pris dans le sens de « libre » ou de « liberté ». Or, l'attribut de la liberté, quoi qu'il doive s'introduire nécessairement dans la notion d'un dieu vainqueur, d'un dieu de la conception dualiste, *après sa victoire*, semble n'appartenir en propre et originairement qu'aux dieux éternellement souverains de la conception unitaire. Cette dernière interprétation de la filiation des *Adityas* est donc conforme aux conclusions que j'ai annoncées. Ce sont ces conclusions que nous allons vérifier d'abord dans une courte étude sur les attributs des *Adityas* en général, puis dans une analyse beaucoup plus détaillée du mythe de Mitra et de Varu*n*a.

Les *Adityas* [1] sont des rois *râjan* I, 20, 5 ; II, 27, 1 ; VII, 66, 6 ; X, 126, 6, des souverains universels *samrâj* VIII, 27, 22, et bien que ces titres puissent être donnés à un dieu quelconque, il est certain que les poëtes védiques les appliquent avec une insistance toute particulière, soit aux *Adityas* en général, soit à Mitra et Varu*n*a en particulier. Le terme *kshatra* « empire, royauté », et son dérivé *kshatriya*, resté dans l'Inde le nom de la caste royale, sont employés d'une manière encore plus caractéristique pour désigner la puissance des *Adityas*. C'est ce dont on peut se convaincre en jetant un coup d'œil sur les articles consacrés à ces mots dans le lexique de M. Grassmann [2]. Or, la souveraineté est un caractère essentiel des dieux de la conception unitaire.

En leur qualité de souverains, les *Adityas* sont les gardiens du monde et supportent les êtres mobiles et immobiles, II, 27, 4. Ils soutiennent les trois terres et les trois ciels, *ibid.* 8, les trois espaces célestes, *ibid.* 9. A ces souverains, les hommes ne demandent pas, comme à Indra, de combattre pour eux, mais seulement de leur accorder grâce et protection, VIII, 18, 17 ; 47, 2 et 3, cf. 8 ; X, 35, 12 (cf. 9) et *passim*.

Les *Adityas* donnent la lumière aux hommes. Mais le lever

1. Dans la série des textes qui vont nous servir à caractériser les *Adityas* en général, seront compris ceux qui concernent la triade composée de Varu*n*a, Mitra et Aryaman. Les deux principaux *Adityas*, Varu*n*a et Mitra, sont seuls réservés pour une étude plus approfondie dans les parties suivantes de cette section.

2. Ajoutez les composés *priyakshatra* VIII, 27, 19, *sukshatra*, (Gr. s. v.), servant d'épithète aux *Adityas*.

du soleil, quand il est leur œuvre, n'est pas comme dans le mythe d'Indra le dénoûment d'une lutte engagée contre les démons de la nuit : c'est l'accomplissement d'une volonté souveraine. Il résulte de là qu'avant son apparition, c'est par ces dieux mêmes que l'astre est retenu ou dérobé aux regards des hommes. En somme les *A*dityas gouvernent le soleil, appelé lui-même *âditya* (voir plus haut p. 107, note 1), à la manière de Savit*r*i dont les rapproche encore l'emploi fait au vers VIII, 18, 1 du mot *savîman* pour désigner l'acte par lequel ils distribuent leurs dons, de Savit*r*i qui lui-même semble, ainsi que nous l'avons vu, compté quelquefois au nombre des *A*dityas. Aussi le lever du soleil est-il décrit dans les hymnes aux *A*dityas comme dans ceux adressés à Savit*r*i VII, 60, 1-4 ; 62, 1-2 ; 66, 14-16. Ce sont eux qui lui ouvrent les chemins VII, 60, 4 ; 63, 5, et on leur demande la lumière IV, 25, 3. Mais comme Savit*r*i ils font la nuit aussi bien que le jour, puisque ce sont eux qui règlent le cours du temps : VII, 66, 11. « Eux qui ont réglé l'année, qui l'ont divisée en mois, qui ont distingué le jour de la nuit, etc. »

Des observations analogues s'appliquent aux fonctions météorologiques des *A*dityas. Je ne pourrai toutefois les préciser qu'à propos du couple Mitra et Varu*n*a, et surtout à propos de Varu*n*a. Mais je puis signaler dès à présent le vers I, 79, 3 : « Aryaman, Mitra, Varu*n*a, le voyageur[1], remplissent la peau dans le séjour de l'inférieur. » Cette peau est la terre qu'ils inondent de pluie, et qui est le séjour d'Agni ; mais le terme de « peau » rappelle la préparation du Soma [2], de sorte que, comme le personnage du père en général, et comme Savit*r*i en particulier, les *A*dityas paraissent remplir ici les fonctions de sacrificateurs. Il est dit aussi d'eux dans le même ordre d'idées qu'ils allument Agni, comme le messager antique [3], I, 36, 4.

Mais ce qui caractérise surtout les *A*dityas, en tant que ces dieux se rattachent à la conception unitaire, c'est le mystère dont ils s'enveloppent et la frayeur qu'ils inspirent. Je reviendrai sur le second point dans le cha-

1. Cf. plus haut p. 107, note 2.

2. Si bien que M. Grassmann, à tort selon moi, prend le mot *upara* dans le sens de « pierre inférieure du pressoir ».

3. Cf. le passage où il est dit d'Aryaman seul qu'il attelle les chevaux d'Indra *avec la voix* VII, 36, 4.

pitre II (section II). En ce qui touche le premier, citons le vers I, 105, 16, d'après lequel le chemin des Adityas ne peut être aperçu par les hommes, et le vers VII, 60, 10, portant que leur choc est invisible et terrible, que la force qu'ils déploient est cachée. On verra tout à l'heure quelle paraît avoir été la signification naturaliste des lacets attribués à Varu*n*a. Or, d'après le vers II, 27, 16 « Puissé-je échapper, ô dieux saints, aux lacets que vous tendez pour le trompeur... » les lacets sont aussi un attribut des Adityas en général.

C. — MITRA ET VARU*N*A. — CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR CES DIVINITÉS. — LEUR RÔLE DANS L'ORDRE DES PHÉNOMÈNES SOLAIRES.

Les personnages de Mitra et de Varu*n*a ont chacun leur caractère distinct, en dépit de traits communs dont le nombre a d'ailleurs été augmenté par la réunion opérée sur le couple d'attributs propres à chacune des deux divinités qui le composent. La distinction fondamentale, on pourrait même dire dans une certaine mesure, l'opposition qui existe entre eux, est déjà suffisamment indiquée par leurs noms.

Le mot *mitra* est resté employé comme adjectif ou comme nom commun dans le sens d'« ami ». Nous verrons plus loin que dans bien des passages des hymnes, il est difficile de décider si le poëte s'en est tenu à cet emploi, ou s'il a entendu nommer le dieu Mitra, mais que souvent on doit croire qu'il a eu à la fois en vue les deux significations.

Pour prouver que l'usage du terme comme nom propre n'en fait pas oublier le sens étymologique, il suffira de citer les jeux de mots auxquels il prête : X, 89, 8, « Ceux qui violent la loi de Mitra et Varu*n*a, comme on offense un compagnon, un *ami* (*mitra*) » ; — IV, 55, 5, « Que Mitra nous protége du (mal) qui vient d'un ami (*mitriya*) ».

D'un autre côté, le choix du terme *mitra* pour donner à un dieu la qualification d'*ami* des hommes, paraît impliquer, comme nous le verrons, l'assimilation de ce dieu à Mitra. En d'autres termes, il semble que, dans une certaine mesure, Mitra soit moins un dieu particulier que la divinité considérée sous son aspect bienfaisant, *amical*. Dès lors les différentes formes divines qui passent pour amies des hommes pourront être appelées les formes de Mitra, comme elles le sont en effet dans

le vers I, 14, 10 : « O Agni, bois la liqueur du Soma avec Indra, avec Vâyu, avec toutes les formes[1] de Mitra[2]. »

Si le nom de Mitra est significatif, celui de Varuna ne l'est pas moins. Il est vrai qu'il n'est resté employé que comme nom propre. Mais l'étymologie en est assez transparente pour nous révéler, avec l'aide des traits mythologiques qui s'y rattachent immédiatement, le caractère essentiel du personnage.

Dès le début des études de mythologie comparée, Varuna a été rapproché de l'Οὐρανός grec, et il faut reconnaître que ce rapprochement était naturellement suggéré par la ressemblance des deux noms. Par suite, le mot οὐρανός étant dans la langue grecque le nom du ciel en même temps que d'un personnage divin représentant le ciel, on a attribué le même développement de sens au védique *varuna*. Remarquons pourtant que l'identité originelle des deux mots sous une forme *varana*[3], devenue en zend *varena*[4], pourrait être admise sans impliquer directement une telle conséquence. En effet, comme tout appellatif a commencé par être une sorte d'adjectif exprimant un acte ou une qualité, il serait très-possible qu'entre les mots *varuna* et οὐρανός la similitude de sens eût été limitée à cet usage primitif, et que le premier n'eût jamais eu le sens de ciel qui appartient au second. Il est vrai que la région mythique désignée par le zend *varena* peut être avec vraisemblance identifiée au ciel, ce qui nous conduirait à reculer jusqu'à la période indo-européenne l'origine de la signification constatée pour le mot grec. Je ne répugne nullement pour mon compte à attribuer cette signification au mot *varuna*. Mon dessein étant de montrer que le personnage qui nous occupe répond dans ses traits généraux à l'idée que nous nous sommes faite du dieu père, je pourrais trouver un premier argument dans ce fait qu'il aurait été désigné par un des noms du ciel. La notion de la voûte céleste est en effet, comme nous l'avons vu, l'un des fondements naturalistes

1. Sur le mot *dhâman*, voir Ch. III, sect. I.

2. Peut-être doit-on expliquer dans le même sens le vers I, 21, 3 : « Nous invoquons Indra et Agni pour louer Mitra. »

3. Le second *a* se serait changé en *u* en sanskrit. Sur le rapport des formes grecques οὐρανός, ὠρανός, ὀρανός, cf. Curtius, *Grundzüge*, 4e édition, p. 570.

4. Voyez Westergaard, traduit par Spiegel, *Indische Studien* de Weber, vol. III.

de la notion du père aussi bien que de celle de la mère. Mais à vrai dire, la question ainsi posée n'a pour moi qu'un intérêt secondaire. C'est le *numen* et non le *nomen* qui fait l'objet de mon étude, et si ce dernier peut fournir une donnée importante pour la solution du problème, c'est par son sens radical, bien plus encore que par le sens appellatif qu'on lui assigne avec plus ou moins de raison. L'observation s'applique d'ailleurs en général aux noms des divinités védiques. Comme ces personnages se distinguent bien moins par la diversité des phénomènes qu'ils représentent que par le point de vue sous lequel ces phénomènes, base commune et complexe de la plupart des conceptions mythologiques, sont envisagés dans chacune d'entre elles, l'usage appellatif d'un nom de dieu quelconque, à supposer que ce nom ait en effet désigné un phénomène particulier, est aussi bien moins intéressant à connaître que son sens étymologique, par lequel nous est révélée l'idée essentielle qui a dû être primitivement attachée dans le mythe donné au phénomène, et par suite au dieu lui-même.

Admettons que le mot *varuna* ait d'abord désigné le ciel. Le mot *dyu* aussi désigne le ciel, et il suffit de mesurer la distance qui dans la mythologie védique sépare Dyu de Varu*n*a pour juger du peu d'intérêt qu'offre par elle-même, et quand elle n'est pas accompagnée d'autres considérations, l'identification d'un dieu avec tel ou tel objet ou phénomène naturel. Ce n'est donc pas dans le mot *varuna* le sens appellatif de « ciel » qui peut jeter la plus vive lumière sur le caractère du dieu : c'est la conception particulière du ciel qu'il implique, si tant est qu'il ait réellement désigné le ciel; c'est le sens antérieur en tout cas à la fonction appellative, celui que j'ai appelé plus haut le sens radical. Le mot *dyu* avant de signifier « ciel » a signifié « brillant ». Il désigne donc le ciel en tant qu'il éclaire les hommes. Aussi Dyu (au nominatif *dyaus*) est-il dans le *R*ig-Veda une divinité essentiellement bienfaisante, dont l'individualité d'ailleurs est très-peu arrêtée, et qui n'a pu devenir le Ζεύς des Grecs qu'en héritant des attributs de plusieurs autres dieux. Cherchons donc, puisque c'est là décidément le point important, à découvrir le sens radical du mot *varuna*.

Il y a en sanskrit et dans toutes les langues indo-européennes deux racines *vṛi*. L'une, qui signifie « choisir, vouloir », est ici, de l'aveu de tous les mythologues, hors de

cause. Reste celle qui signifie « couvrir, envelopper ». Les interprètes qui ont surtout en vue le sens appellatif du grec οὐρανός ne semblent guère s'élever, pour ce mot comme pour le sanskrit *varuna* qu'on lui fait en quelque sorte traîner à la remorque, au-dessus d'une conception purement pittoresque du ciel considéré comme entourant le monde de sa demi-sphère. Mais on comprendrait tout aussi bien que la racine *vri* exprimât, même dans le mot οὐρανός, cette idée que le ciel embrasse, contient, tous les dons que l'homme en attend, avant tout la lumière et les eaux, et qu'il les contient alors même qu'il ne les livre pas, c'est-à-dire en ce cas qu'il les enferme, les emprisonne, la lumière pendant la nuit, les eaux pendant la sécheresse.

Or, que le nom de Varuna ait eu ou non à une certaine époque le sens appellatif de « ciel », ce n'est pas le grec οὐρανός, soit comme nom du ciel désormais fixé dans cette fonction appellative, soit comme nom d'un dieu dont l'individualité est extrêmement peu marquée et la légende des plus brèves, qui peut nous révéler le sens radical du mot sanskrit. C'est plutôt la personnalité très-nettement accusée du dieu védique qui pourrait servir à éclaircir le caractère primitif d'Οὐρανός. Nous n'aborderons pas du reste ce dernier point qui est en dehors de notre sujet, et nous nous bornerons à chercher, puisque nous n'avons pas à attendre d'une autre source des données plus précises, quel sens les poëtes védiques eux-mêmes, grands étymologistes comme on sait, devaient attacher à la racine *vri* dans le nom de leur dieu Varuna.

Ce sens n'a pas échappé aux commentateurs hindous avec lesquels je suis heureux de me rencontrer cette fois. Le scoliaste de la Taittirîya Samhitâ (I, 8, 16, 1) dit en effet que le mot Varuna désigne « celui qui enveloppe comme l'obscurité » *varuna-çabdasyândhakâra-vad-âvaraka-vâci-tvât* (Muir, *Sanskrit Texts*, V, p. 59). Mais un témoignage plus précieux pour nous serait naturellement celui des poëtes védiques eux-mêmes. Or au vers 6 de l'hymne VII, 82 à Indra et Varuna, « L'un a vaincu l'assaillant étranger, l'autre, avec une troupe peu nombreuse, enveloppe une troupe nombreuse », le verbe *pra vrinoti* est choisi à dessein, par allusion à l'étymologie du nom de Varuna, pour désigner ce dieu par opposition à Indra, et c'est dans le sens d' « envelopper, emprisonner [1] » que la racine *vri* est ainsi employée.

1. Le sens d'« écarter » proposé par M. R. et admis par M. Gr. ne peut

Au surplus l'argument décisif en faveur de cette interprétation de notre racine dans le nom de Varu*n*a, c'est, en attendant l'analyse détaillée du personnage où elle se trouvera confirmée à chaque pas, l'attribut particulier qui paraît l'avoir suggéré aux scoliastes hindous eux-mêmes. Le fait est hors de doute pour Sâya*n*a qui, dans son commentaire sur le vers I, 89, 3, donne en ces termes l'étymologie du mot : *vrinoti, pâpakritah svakîyaih pâçair âvrinoti,* « Il enveloppe, c'est-à-dire il emprisonne les méchants dans ses lacets ». Cette fonction de Varu*n*a est peut-être en effet celle sur laquelle les poëtes védiques insistent le plus souvent, et l'attribut en est resté attaché à la représentation plastique de Varu*n*a dans la mythologie brahmanique, alors qu'il était descendu du rang de Providence vengeresse à celui d'un simple dieu des eaux. Varu*n*a est en effet toujours figuré avec une corde à la main (Wilson, *Théâtre indien*, Tr. fr. de Langlois, Table alphabétique des noms propres, s. v.). Quant aux nombreux passages du *R*ig-Veda où il est question des lacets de Varu*n*a, on les trouvera cités plus bas dans le chapitre II. Un autre en sera rapproché, où à l'idée de lacets est substituée 'lidée très-voisine de *digues* avec lesquelles Varu*n*a arrête l'impiété. Mais, dira-t-on, cet attribut de Varu*n*a est, d'après l'interprétation de Sâya*n*a qui sera d'ailleurs entièrement confirmée par l'exposé auquel je renvoie, un attribut tout moral, où l'on ne peut chercher l'explication étymologique du nom de Varu*n*a sans enlever à la conception de ce personnage toute base naturaliste. Aussi ne veux-je garder des formules auxquelles il vient d'être fait allusion que l'idée de lacets, de digues et plus généralement d'emprisonnement, sans en retenir les applications morales. J'en tire uniquement cet enseignement que la valeur étymologique du mot *varuna* « qui enveloppe » doit être précisée dans le sens de « qui emprisonne, qui enferme, qui retient », lequel n'aurait d'ailleurs, ainsi que je l'ai remarqué déjà, rien d'incompatible avec le sens appellatif de « ciel ».

Il reste à chercher à quoi peut s'appliquer dans l'ordre purement naturaliste, et par conséquent dans l'acception pri-

être aisément rattaché au sens du verbe simple. L'emploi du préfixe *pra* n'est pas plus contradictoire avec le sens que je propose qu'il ne l'est avec celui de « couvrir » dans le participe *prâvrita* pour *pravrita* I, 162, 2, et dans les mots *pravara*, *pravâra* « couverture » ; cf. encore IX, 21, 2 « Enveloppant *pravrnvantah* les ennemis, *donnant l'espace* à l'homme pieux ».

mitive du mot, cet acte d'un dieu qui enferme et emprisonne. Supposera-t-on qu'il enferme les démons des ténèbres ou de la sécheresse? Mais ce serait là une conception peu conforme à l'esprit général de la mythologie védique. Les démons sont vaincus, frappés, foudroyés, déchiquetés par leurs adversaires: il n'est pas ordinairement [1] question de les enfermer. Ce sont eux au contraire qui enferment, retiennent, emprisonnent la lumière et la pluie. Nous sommes ainsi amenés à assimiler Varu*n*a, non pas aux vainqueurs des démons, mais aux démons eux-mêmes, ou plutôt à reconnaître qu'il appartient à cette catégorie des dieux souverains dont l'action est tour à tour bienfaisante et malfaisante, avec cette particularité que c'est l'aspect sévère de la divinité que son nom accuse par avance, comme celui de Mitra, qui en qualité d'*A*ditya rentre aussi dans la même catégorie, en accusait au contraire l'aspect propice.

Mais ce qui, dans le nom de Varu*n*a, mérite surtout d'attirer l'attention, c'est qu'il suggère un rapprochement avec le démon, non-seulement par l'idée qu'il implique, mais par le choix même de la racine qui exprime cette idée. La racine *vri* a donné aussi en effet le nom du démon par excellence, de V*r*itra qui a enveloppé les eaux, *apo vavrivâmsam*, de telle sorte que V*r*itra pourrait passer pour une forme de Varu*n*a devenue exclusivement démoniaque dans la conception dualiste, comme Varu*n*a pour une forme de V*r*itra élevée à la dignité divine dans la conception unitaire. L'équivoque dont nous avons poursuivi l'analyse dans les chapitres précédents se présente ici sous sa forme la plus frappante et la plus significative. V*r*itra et Varu*n*a qui, dans les idées religieuses des *A*ryas védiques, représentent le plus détesté des démons et le plus auguste des dieux, semblent, à un point de vue exclusivement naturaliste, susceptibles d'être assimilés l'un à l'autre.

Avant de chercher dans l'analyse des fonctions divines de Varu*n*a la confirmation de ces vues, je citerai encore, à propos des lacets de Varu*n*a, un détail de la mythologie brahmanique qui s'y trouve entièrement conforme. Wilson, dans

1. On lit, il est vrai, au vers II, 30, 2, qu'Indra a apporté un lien (*sina*, voir plus haut, p. 97, note 1) pour V*r*itra, au vers II, 13, 9 (cf. I, 63, 4), qu'il l'a lié sans se servir de cordes. Mais ce n'est là évidemment qu'un développement secondaire du mythe, dont le sens est qu'Indra retourne contre le démon ses propres ruses (cf. plus haut, p. 82).

l'article déjà cité, remarque que l'attribut des cordes est commun à Varuna avec les démons appelés Râkshasas.

J'ajouterai, qu'après avoir déterminé le sens radical du mot *varuna* sans tenir compte de son emploi possible comme appellatif dans le sens de ciel, je trouverais dans l'hypothèse de ce dernier emploi une explication très-satisfaisante, et entièrement conforme à ma thèse, du vers X, 132, 4 : « Cet autre ciel (*dyu*) a enfanté, ô Asura : quant à toi, ô Varuna, tu es le roi de l'Univers, etc. » Le ciel désigné par le nom de *dyu* serait ici opposé au ciel désigné par le nom de Varuna[1], comme celui qui enfante à celui qui retient.

Plus exactement, le monde auquel, dans les idées védiques, Varuna peut être quelquefois assimilé, celui qui en tous cas passe pour son séjour, est le monde invisible, le monde situé au-dessus, non-seulement des trois terres, mais des trois ciels, le septième monde, celui d'Aja Ekapàd, du non-né qui n'a qu'un séjour. Ce sont en partie des citations concernant Varuna qui nous ont servi (p. 21 et 22) à déterminer le caractère d'Aja Ekapàd et la signification de son nom, et nous y avons vu Varuna comparé, ou même assimilé à ce personnage. Dans l'hymne VIII, 41, auquel ont été empruntées ces citations (vers 8 et 9), on lit encore au vers 4 que Varuna a mesuré, ou construit le séjour antique, qui lui appartient et qui est le septième[2]. Aussi connaît-il les formes cachées des vaches, *ibid.*, 5, les trois fois sept formes de la vache, qui sont les secrets du séjour mystérieux VII, 87, 4.

M. Muir, au début du chapitre qu'il consacre à Mitra et Varuna (*Sanskrit Texts* V, p. 58), rappelle comment les interprètes hindous eux-mêmes cherchaient à formuler la différence qu'ils reconnaissaient entre les deux divinités. L'explication la plus ordinaire était celle qui faisait de Mitra le dieu du jour et de Varuna le dieu de la nuit. Elle est adoptée expressément en plusieurs passages par Sàyana et par le commentateur de la Taittirîya-Samhità ; mais elle n'appartient en propre ni à l'un ni à l'autre. Ils l'appuient eux-mêmes sur un texte du Taittirîya-Brâhmana I, 7, 10, 1 qui porte *maitram vai ahah* « Le jour est à Mitra » et *varunî râtrih* « La nuit est à Varuna ». M. Muir cite en outre un texte de

1. Au vers VII, 87, 6, Varuna est *comparé* au ciel.
2. Ailleurs il est dit de lui qu'il embrasse tous les mondes, les trois terres et les trois ciels, VII, 87, 5.

la Taittirîya-Samhitâ, VI, 4, 8, où on lit : *na vai idam divâ na naktam âsîd avyâkritam — te devâ mitravarunâv abruvan « idam no vivâsayatam » iti... mitro 'har ajanayad varuno râtrim*, « Le monde n'avait ni jour ni nuit, mais était (à cet égard) sans distinction. Les dieux dirent à Mitra et Varuna : « Faites une séparation »... Mitra produisit le jour et Varuna la nuit [1]. »

Je me propose de montrer que la distinction dont il s'agit était déjà présente à l'esprit des poëtes védiques, sans avoir d'ailleurs pour eux rien d'absolu. Mitra et Varuna, réunis en couple, sont l'un et l'autre des dieux de la nuit et du jour, et Varuna, même quand il est seul, conserve un côté lumineux : mais il a aussi un côté sombre, et si on le compare à Mitra, c'est incontestablement ce côté sombre qui s'accuse par opposition à la nature avant tout lumineuse de son compagnon.

Mitra et Varuna jouent ensemble le rôle de dieux du jour. « Vous placez le soleil dans le ciel comme un char brillant », leur dit l'auteur du vers V, 63, 7. Le soleil est l'œil de Mitra et Varuna, qui surveille les hommes I, 115, 1 ; VI, 51, 1 ; VII, 61, 1 ; 63, 1 ; X, 37, 1. C'est encore évidemment le soleil qui est représenté par cette roue unique dont il est question au vers 2 de l'hymne V, 62 à Mitra et Varuna [2].

Mais le vers précédent prouve que ces deux divinités règnent sur la nuit comme sur le jour : V, 62, 1. « Votre loi durable (ou votre opération conforme à la loi, *rita*) est cachée selon la loi, là où sont dételés les chevaux du soleil : mille autres se trouvaient avec elle, et je n'ai vu que cette lumière, la plus belle des lumières divines. » Le second hémistiche paraît faire allusion aux étoiles dont l'éclat est effacé quand le soleil reparaît. Remarquons à ce propos que Mitra et Varuna, outre l'œil du soleil, ont pour veiller sur les hommes des espions appelés *spaçah* VI, 67, 5, sur lesquels nous reviendrons au chapitre II (section V), et qui dans l'ordre naturaliste représentent peut-être, ainsi que nous le montrerons alors, les étoiles. Dans un vers où le poëte s'accuse de fautes commises envers Aditi, Mitra et Varuna, il de-

1. Quant au passage du *Çat. Br.* XII, 9, 2, 12 « Ce monde-ci (le terrestre) est Mitra, celui-là (le céleste) est Varuna », nous le retrouverons plus bas. E.

2 Comparez les rapports de Mitra et Varuna avec le cheval mythologique I, 152, 5, et particulièrement avec Dadhikrâvan IV, 39, 2 et 38, 1, puis avec l'amant des jeunes femmes I, 152, 4. Le soleil est certainement l'une des formes de ce cheval et de cet amant.

mande à voir la lumière et à n'être point enseveli dans les ténèbres, et c'est évidemnent de la part des divinités invoquées qu'il croit avoir à redouter le prolongement des ténèbres en punition de sa faute : II, 27, 14. « Aditi, Mitra, Varu*n*a, aie (ayez) pitié de nous si nous avons commis quelque faute envers vous. Puissé-je, ô Indra, obtenir l'espace, la sécurité, la lumière ! Que de longues ténèbres ne s'étendent pas sur nous ! » Dans ce dernier passage, Indra est nommé avec les Âdityas. Mais son nom, et nous aurons l'occasion de revenir sur ce fait en même temps que sur d'autres analogues, ne figure que dans la formule de demande, et non dans la formule de déprécation.

Si Mitra, en tant qu'il forme couple avec Varu*n*a, règne sur la nuit aussi bien que sur le jour, personnellement il paraît jouer un rôle exclusivement lumineux. Cette interprétation de ses fonctions diurnes, qui a été comme nous l'avons vu celle des Hindous eux-mêmes, n'est du moins contredite par aucun des passages, à la vérité peu nombreux, où il est nommé seul. Elle semble confirmée au contraire par un ou deux de ces passages. Ainsi nous lisons au vers IX, 97, 30 : « Du ciel se sont en quelque sorte épanchés les torrents des jours ; le sage roi (Soma) ne viole pas (les lois de) Mitra. » C'est conformément aux lois de Mitra que Vish*n*u a fait pour Indra ses trois pas, c'est-à-dire que le feu caché s'est manifesté sous ses trois formes, et particulièrement sous sa forme de soleil, Vâl. 4, 3.

Quant à Varu*n*a, j'ai déjà dit que, même lorsqu'il est nommé seul, il est souvent présenté comme un dieu du jour. Tel est le cas dans les textes suivants : VII, 87, 1, « Varu*n*a a ouvert les chemins au soleil... il a fait de vastes lits aux jours (comme à des fleuves) » ; I, 24, 8, « Le roi Varu*n*a a fait au soleil une large route pour qu'il la suivît » ; V, 85, 1, « ... (Varu*n*a) qui a détaché la terre[1] comme un boucher détache une peau, pour l'étendre sous le soleil » ; V, 85, 5, « Lui qui se tenant dans l'atmosphère a mesuré la terre avec le soleil comme avec une mesure » ; I, 123, 8, « (Les

1. C'est-à-dire, qui l'a séparée du ciel avec lequel elle est confondue pendant la nuit. Cet acte, attribué en des termes plus ou moins variés à tous les dieux du jour, est aussi plus d'une fois rapporté à Varu*n*a : « Le ciel et la terre ont été étayés et séparés l'un de l'autre selon la loi de Varu*n*a » VI, 70, 1 et *passim*.

aurores), toujours semblables, aujourd'hui et demain, suivent la loi éternelle de Varu*n*a. » Au vers 5 du même hymne I, 123, l'aurore est nommée la sœur de Varu*n*a. Le soleil est l'œil par lequel il voit I, 50, 6.

Mais si Varu*n*a préside au jour, il préside aussi à la nuit. Ce second rôle que nous avons vu rempli par Mitra et Varu*n*a réunis, mais auquel Mitra, considéré isolément, nous a paru étranger, semble donc bien n'avoir été assigné au couple qu'à cause de Varu*n*a auquel il appartient en propre. On lit en effet au vers VIII, 41, 3 « Il a embrassé les nuits, il a caché (*ni dadhe*) les jours par sa magie », et au vers I, 24, 10 : « Ces ours (les étoiles de la Grande Ourse) qu'on voit la nuit fixés là haut, où sont-ils allés pendant le jour? Les lois de Varu*n*a sont immuables. La lune s'avance, brillante dans la nuit. » Nous avons dit déjà que les espions de Mitra et Varu*n*a représentent peut-être les étoiles. Ces espions sont aussi attribués à Varu*n*a seul I, 25, 13 ; VII, 87, 3; IX, 73, 4 et 7. Mais le côté ténébreux du personnage de Varu*n*a s'accuse particulièrement au vers VIII, 41, 10 : « Lui qui, selon la loi, a rendu noirs ceux qui étaient blancs, couverts de vêtements brillants. » Enfin dans l'hymne IX, 73, où l'action bienfaisante des Somas est opposée à la sévérité de Varu*n*a, après le vers 3 portant que Varu*n*a a caché la mer (voir plus bas D, p. 128) et le vers 4 où sont mentionnés ses espions, ses digues et ses lacets, on lit au vers 5 que les Somas, assimilés à des chantres, chassent de la terre et du ciel par leur magie la peau noire haïe d'Indra. Il semble bien naturel de croire que l'auteur de l'hymne attribue ici l'obscurité à Varu*n*a comme il lui attribuait au vers 3 la sécheresse ; il résulterait de là entre Varu*n*a et Indra une opposition que nous trouverons amplement confirmée plus loin [1].

Nous arrivons enfin aux textes les plus intéressants, c'est-à-dire à ceux où Mitra et Varu*n*a paraissent opposés comme dieux du jour et de la nuit. Tout d'abord il faut tenir compte de ce fait que les *r*ishis attribuent au soleil lui-même deux formes, l'une brillante pendant le jour, l'autre obscure pendant la nuit, I, 115, 5, cf. X, 37, 3. On comprendrait donc très-bien que le cheval solaire fût présenté comme brillant le jour,

1. Au contraire le nom de *mitra-kru* « qui meurtrit Mitra », donné aux démons contre lesquels on invoque Indra X, 89, 14, semble bien indiquer que Mitra est comme Indra un dieu essentiellement bienfaisant.

et noir ou sombre la nuit. Or c'est précisément ce qui semble être dit de Dadhikrâvan au vers VII, 44, 3 « Brillant pour Mâ*m*çcatu, brun[1] pour Varu*n*a, » ou encore « Cheval brillant de Mâ*m*çcatu, cheval brun de Varu*n*a ». M. Grassmann suppose que *mâmçcatu* (ἅπαξ εἰρημένον) est une épithète de Varu*n*a. Mais la construction semble impliquer une opposition, et si le mot de sens douteux signifie comme il le veut « qui chasse la lune » (en faisant apparaître le soleil), c'est une raison de croire qu'il désigne Mitra, et notre texte peut passer, non sans vraisemblance, pour une allusion à la doctrine qui partage entre Mitra et Varu*n*a la souveraineté attribuée au couple sur le jour et sur la nuit.

Je crois toutefois trouver une preuve beaucoup plus sûre de l'antiquité de cette doctrine dans le rapprochement de deux textes empruntés à des vers difficiles, VI, 62, 9; X, 8, 4 et 5, mais dont je ne désespère pas d'éclaircir le sens. Cependant la traduction à laquelle je dois m'arrêter paraîtrait trop bizarre au premier abord pour que je croie devoir la donner avant d'y avoir amené graduellement le lecteur. Je commencerai par le rapprochement annoncé. Nous lisons au vers X, 8, 4, adressé à Agni « A chaque aurore, ô dieu, tu vas en avant, tu as en brillant divisé les deux jumeaux », et au vers VI, 62, 9, tiré d'un hymne adressé aux Açvins, mais venant à la suite d'un vers où déjà sont invoqués d'autres dieux « Celui qui a selon le temps partagé les deux rois... ». Si dans le premier passage, on pouvait songer à assimiler les deux jumeaux au ciel et à la terre, le second nous oblige à chercher une autre interprétation, le ciel et la terre ne recevant jamais le titre de « rois ». Ce titre est au contraire couramment donné à Mitra et Varu*n*a, et c'est déjà une raison d'écarter l'idée qu'il désigne les Açvins[2] au vers 9 de l'hymne VI, 62, dont la plus grande partie est cependant consacrée à la louange de ces derniers. Mais la raison décisive est que les noms de Mitra et de Varu*n*a se rencontrent dans le même vers, comme ils se rencontrent dans les vers X, 8, 4 et 5. A

1. Proprement « rouge brun »; mais l'opposition de *bradhna* « brillant, lumineux » montre bien qu'ici le mot *babhru* implique avant tout l'idée d'une couleur sombre.

2. Au vers X, 39, 11, le rapprochement du nom d'Aditi prouve que la qualification de « rois », si elle doit vraiment être rapportée aux Açvins, ne leur est donnée qu'à cause de leur identification passagère avec Mitra et Varu*n*a.

la vérité c'est précisément leur emploi qui crée les difficultés auxquelles j'ai fait allusion. Mais ces difficultés pourront être levées si l'on admet qu'Agni, ainsi que je compte le prouver plus bas (E), est quelquefois identifié, soit à Mitra, soit à Varu*n*a, soit à l'un et à l'autre à la fois. L'identification d'Agni avec Varu*n*a est même expressément formulée dans l'un des vers en question : X, 8, 5. « Deviens l'œil, le gardien de la grande loi, deviens Varu*n*a, puisque tu aimes la loi. » Quant au second hémistiche du vers précédent, dont la traduction littérale est « Tu prends sept places pour que la loi soit observée, engendrant Mitra pour toi-même », il est maintenant aisé de l'interpréter. Les sept places que prend Agni sont ses différents séjours dans les sept mondes. C'est d'ailleurs le dernier trait qui nous importe seul ici. Or, qui ne voit qu'engendrer Mitra pour soi-même, n'est qu'une autre forme mythologique de l'idée que nous trouvons aussi exprimée sous la forme « devenir Mitra » ? Mais l'ensemble des deux vers ne s'expliquera complétement que par la comparaison du premier hémistiche du vers VI, 62, 9, qui lui-même eût été inexplicable sans les observations précédentes : « Celui qui a selon le temps partagé les deux rois, et qui, étant Mitra et Varu*n*a, a observé l'espace. » Bien que le personnage[1] auquel on attribue ces actes ne soit pas autrement désigné, il ne nous est pas difficile maintenant de dire son nom. Ce personnage est Agni, identifié à Mitra et à Varu*n*a, et partageant ces deux rois ou ces deux jumeaux, c'est-à-dire prenant tour à tour la forme de l'un et de l'autre. L'adverbe *rituthâ* « selon le temps » au vers VI, 62, 9, et au vers X, 8, 4, les premiers mots « A chaque aurore, ô dieu, tu vas en avant » ne permettent guère d'ailleurs de douter que le partage en question ne corresponde à celui du jour et de la nuit[2].

1. Il est invoqué à la seconde personne dans le second hémistiche par un changement de tour assez fréquent dans le *R*ig-Veda : « Lance ton trait contre le Rakshas caché dans les profondeurs, etc. »

2. Nous verrons au chapitre II (section V) que la triade I, 136, 3 et le couple V, 65, 5 ; 72, 2 ; VI, 67, 3, d'*A*dityas surveillent (*yat*) les hommes. Mais cette fonction est au vers VII, 36, 2 attribuée en propre à Mitra, et y sert à le caractériser par opposition à Varu*n*a : « De vous deux, l'un est le gardien infaillible, tandis que Mitra surveille les hommes et parle (révèle leurs actions). » L'espion des hommes étant ordinairement le soleil, on pourrait chercher dans ce passage une nouvelle indication de la nature exclusivement lumineuse de Mitra par opposition à la nature en partie ténébreuse de Varu*n*a. Mais Mitra pourrait aussi, comme on le verra plus loin (E),

D. — Rôle de Mitra et Varuna dans l'ordre des phénomènes météorologiques.

Nous avons vu déjà que, réunis à Aryaman, Mitra et Varu*n*a ont créé ou donné les eaux VII, 40, 4, et qu'ils remplissent la peau (la terre) dans le séjour de l'inférieur (Agni), I, 79, 3.

Le couple Mitra et Varuna donne également la pluie aux hommes. Ces deux dieux sont d'abord appelés *sudânû* V, 62, 9 « qui ont de belles gouttes », *dânunas pati* I, 136, 3 ; II, 41, 6 « maîtres des gouttes », *jîradânû* V, 62, 3 ; VII, 64, 2 « qui ont des gouttes rapides », *sindhupati* VII, 64, 2 « maîtres des rivières ». Pour celui que Mitra et Varu*n*a favorisent, la pluie tombe du haut du ciel, abondante et douce V, 63, 1. On leur demande la pluie I, 152, 7 ; VII, 64, 2. Ce sont eux qui font croître les plantes et gonfler les vaches, qui répandent la pluie V, 62, 3. « Arrosez », leur dit-on, « le pâturage de beurre et l'atmosphère d'un doux liquide » III, 62, 16. La première de ces deux expressions se retrouve au vers 4 de l'hymne VII, 65 à Mitra et Varu*n*a, où elle est en quelque sorte commentée quelques mots après : « Donnez en abondance l'eau précieuse et divine. » Ailleurs, I, 151, 4, nous lisons que ces dieux attellent les eaux au joug comme une vache[1].

Mitra et Varu*n*a ont en commun un attribut qui paraît rentrer dans le même ordre d'idées ; c'est celui qui est impliqué par le mot *garta* auquel MM. Roth et Grassmann ont assigné les sens de « trône » et de « siége de char ». Je ne vois aucune raison de séparer le mot *garta* des hymnes de celui qui est usité dans les Brâhma*n*as et dans la langue classique avec le sens de « fosse ». La fosse de Mitra et Varu*n*a,

y représenter le feu terrestre, qui rend pareillement compte aux dieux, et particulièrement à Varu*n*a, des actions de l'homme. — Dans l'Atharva-Veda, le vers IX, 3, 18, adressé à la *çâlâ* « hutte construite pour le sacrifice », distingue nettement Mitra et Varu*n*a comme dieux du jour et de la nuit : « Fermée par Varu*n*a, sois ouverte par Mitra. »

1. C'est également aux eaux qu'il doit être fait allusion le plus souvent dans les textes qui mentionnent les vaches fécondes de Mitra et Varu*n*a V, 69, 2 (cf. I, 151, 5 ; VI, 67, 7 et 11, peut-être aussi I, 152, 6 ; V, 62, 2). Au vers V, 69, 2 nous rencontrons en outre trois taureaux qui répandent leur semence dans les trois coupes, c'est-à-dire dans les trois mondes.

comme celle où nous voyons déposer les restes d'un mort X, 18, 13, doit être une fosse couverte, et dont le couvercle est supporté par une colonne. Du moins trouvons-nous la colonne mentionnée au vers V, 62, 8, « Vous montez, ô Mitra et Varu*n*a, sur la fosse qui a la couleur de l'or au lever de l'aurore, qui a une colonne d'airain au lever du soleil : de là vous contemplez Aditi (le monde sans limites) et Diti (le monde limité) », et aussi au vers précédent : « Sa colonne est revêtue d'or ; elle est d'airain et brille dans le ciel [1], reposant sur un sol propice ou fertile. » Cette fosse qui prend la couleur de l'or au lever de l'aurore est l'espace compris entre la terre et le ciel. La colonne d'airain qui s'élève sur la fosse au lever du soleil, c'est, ou le ciel entier qui est ailleurs expressément comparé à une colonne V, 45, 2, ou mieux l'aurore elle-même dont la couleur est rouge comme celle de l'airain [2]. La seconde interprétation peut être appuyée, d'ailleurs, sur les textes qui nous montrent les aurores comparées aux poteaux luisants des sacrifices IV, 51, 2 ; la fille du ciel, c'est-à-dire encore l'aurore, mais l'aurore distinguée en qualité de déesse du phénomène auquel elle préside, comparée, lorsqu'elle répand sa clarté, à celui qui fait reluire le poteau dans les cérémonies I, 92, 5 ; enfin les aurores désignées, à ce qu'il semble, par le nom des poteaux, comme représentant en effet les poteaux des sacrifices célestes : III, 8, 9. « Pareils à des oiseaux d'eau qui s'élancent par bandes, les poteaux brillants sont venus vers nous [3]. » D'ailleurs, comme à la colonne de l'aurore

1. La comparaison *açvâjaniva* sera expliquée plus bas.

2. Il est vrai que si au vers V, 62, 8 le lever de l'aurore était intentionnellement opposé à celui du soleil, une allusion aux rougeurs du crépuscule paraîtrait assez déplacée dans la description du second phénomène, alors qu'il n'aurait été question dans la description du premier que de la couleur d'or de « la fosse ». Il ne faudrait voir alors dans la matière de la colonne qu'une indication de sa solidité. En fait, d'après le vers précédent, elle est d'airain et revêtue d'or. Cependant on peut entendre précisément par là qu'elle passe de la couleur de l'airain à celle de l'or, si l'on admet que dans le second vers, où la couleur de l'or et celle de l'airain pourraient n'être pas rapportées à deux moments successifs, puisqu'elles le seraient à deux objets différents (la seconde appartiendrait à la colonne tandis que la première appartient à la fosse), les expressions « lever de l'aurore » et « lever du soleil » sont à peu près synonymes. Comme la locution *uditâ sûryasya* désigne, non-seulement le lever, mais encore, et probablement en vertu du même usage qui a fait donner le nom de l'aurore ou du jour à la nuit, le coucher du soleil, on pourrait aussi songer à la prendre ici dans ce dernier sens. La colonne d'airain représenterait alors le crépuscule du soir.

3. Ces rapprochements garderaient leur intérêt, même si l'on adoptait l'in-

correspond dans le rituel le poteau auquel on attache la victime, de même, à la fosse de l'espace répond la cavité qui reçoit le poteau [1]. L'idée de l'érection du poteau dans une fosse préparée pour le recevoir a été transportée à la prière du prêtre qui s'élève comme le poteau: VII, 64, 4. « Celui qui vous a fait cette fosse en pensée, qui y a érigé et fixé sa prière. »

A l'idée de fosse s'associe assez naturellement celle d'un liquide contenu dans la fosse. En fait, le mot *garta* n'est guère employé qu'en relation avec des mots qui expriment ou suggèrent l'idée de la pluie. Au vers VII, 64, 4, la phrase dont nous venons de citer le commencement « Celui qui vous a fait cette fosse en pensée, etc. », se poursuit ainsi : « Arrosez (pour lui cette fosse) de beurre, ô Mitra et Varu*n*a. » Au vers V, 68, 5, le poëte, en disant que Mitra et Varu*n*a possèdent la grande fosse, les qualifie de « maîtres d'un ciel qui répand la pluie, d'eaux qui ruissellent, d'un bien qui coule à torrents ». L'auteur de l'hymne auquel nous avons emprunté la description de la fosse, ajoute à cette description le vœu suivant: V, 62, 7. « Puissions-nous obtenir la liqueur de la fosse! » Cette dernière expression est tout à fait caractéristique. Mitra et Varu*n*a, assis en haut de cette fosse au milieu des breuvages, sont d'ailleurs assimilés à des prêtres ; ils reçoivent la qualification de « pieux », et surveillent en sacrifiant un gazon sacré qui s'étend à l'égal de la lumière immense, et qui n'est autre que le ciel lumineux lui-même, V, 62,5.

Nous avions déjà plus haut rencontré le mot *garta* dans le mythe de Rudra; nous avions vu ce dieu appelé *gartasad*

terprétation indiquée à la fin de la note précédente. Comparez encore le vers I, 24, 7, où le poteau « dressé par Varu*n*a dans l'espace sans fond » est peut-être identique au faisceau de « rayons dont la base est en haut ».

1. Le poteau et la fosse se retrouvent encore dans la cérémonie qui doit précéder la construction des maisons, et l'un de nos vers (V, 62, 7) a été précisément appliqué à cette cérémonie (B. et R. s. v. *tilvila*). — C'est peut-être encore au poteau du sacrifice que l'aurore est comparée dans ce passage : I, 124, 7 « Comme celui qui s'élève sur la fosse pour l'acquisition des richesses », c'est-à-dire « Comme le poteau qu'on érige pour obtenir des richesses par le sacrifice ». Cependant je crois plutôt que *gartâruh* « celui qui est monté sur la fosse » désigne le joueur. Cette interprétation m'est suggérée par l'explication que le Nirukta donne ici du mot *garta* (*sabhâsthânu*), telle au moins qu'elle est commentée par Durga (*akshanivapanapîtha*), explication qui peut d'ailleurs être rattachée au sens primitif de « fosse », le lieu où roulent les dés étant désigné aux vers X, 34, 1 et 9 par un mot à peu près synonyme, *irina*.

« qui s'assied sur la fosse » II, 33, 11, et nous avions conclu qu'il était, selon toute vraisemblance, l'archer désigné au vers VI, 20, 9, d'après lequel Indra « se tient sur ses deux chevaux comme l'archer sur la fosse ». L'archer céleste étant une des principales formes mythiques du gardien de Soma, ce passage peut être ajouté à ceux qui témoignent d'une relation entre l'idée de fosse et celle de liqueur. Mais en même temps, il nous permet de saisir l'une des causes de l'erreur qui a fait attribuer au mot *garta* le sens de « siége sur un char ». Il est incontestable en effet que la fosse de l'archer est ici comparée au véhicule d'Indra. De même la fosse sur laquelle montent Mitra et Varu*n*a remplace pour eux le char des autres divinités. Cela revient à dire que leur char est immense et se confond avec l'espace. On peut s'expliquer dès lors un détail que j'avais omis plus haut en citant le vers V, 62, 7 : « Elle (la fosse) est revêtue d'or ; sa colonne est d'airain et brille dans le ciel *comme le fouet.* » En effet, si la fosse est assimilée à un char, le poteau de la fosse ne peut représenter que le fouet. Les bizarreries, en se répétant, se confirment par leur concordance. Remarquons d'ailleurs qu'on n'y échappe pas par l'hypothèse qui donne au mot *garta* un sens différent ; que serait-ce en effet que la colonne d'un char ?

Cette longue discussion des emplois du mot *garta* pourrait sembler un hors-d'œuvre, si elle ne faisait qu'apporter une preuve de plus à l'appui du fait incontestable que Mitra et Varu*n*a, réunis en couple, sont considérés comme faisant couler les eaux du ciel sur la terre. Mais le rapprochement de Mitra et Varu*n*a « sur la fosse », et de Rudra *gartasad*, de l'archer « sur la fosse », *adhi garte*, auquel elle nous a conduits, a une autre portée. Il tend à prouver que Mitra et Varu*n*a sont, de même que Rudra, conçus comme des *gardiens* des breuvages célestes, du Soma sans doute avant tout, mais aussi des eaux auxquelles il est mêlé, ce qui les oppose immédiatement à un dieu comme Indra, qui, pour faire couler les eaux, doit d'abord les conquérir. On peut interpréter dans ce sens le texte suivant : I, 71, 9. « Les deux rois Mitra et Varu*n*a aux belles mains, gardant dans les vaches l'ambroisie aimée. » Enfin, ce qui est certain en tout cas, c'est que Mitra et Varu*n*a ne sont jamais présentés comme des conquérants des eaux. Quoique purement négatif, ce caractère qui doit servir à les distinguer d'Indra emprunte une

valeur particulière aux textes qui, en attribuant à Mitra et Varu*n*a l'écoulement des eaux célestes, décrivent le phénomène comme un orage sans faire de cet orage un combat, mentionnent le bruit du tonnerre sans mettre la foudre comme une arme dans les mains des deux divinités, ignorent en un mot, et c'est là le point capital, la présence de démons pareils à ceux qui sont frappés par le dieu guerrier. Les plus caractéristiques à cet égard sont contenus dans l'hymne V, 63, où Mitra et Varu*n*a paraissent d'ailleurs dans toute leur majesté de dieux souverains et de gardiens de la loi. Je crois devoir traduire cet hymne en entier.

« 1. Gardiens de la loi (*rita*), vous dont les lois (*dharman*) sont maintenues, vous montez sur votre char dans le ciel suprême. Pour celui que vous favorisez ici, ô Mitra et Varu*n*a, une pluie abondante et douce coule du ciel.

« 2. Souverains rois, vous régnez sur ce monde, ô Mitra et Varu*n*a, voyant la lumière du ciel, dans l'assemblée (des dieux). Nous implorons de vous vos dons, la pluie, l'immortalité. Les bruyants (Maruts) s'élancent entre le ciel et la terre.

« 3. Souverains rois, taureaux puissants, maîtres du ciel et de la terre, Mitra et Varu*n*a, dieux actifs, vous faites retentir les nuages brillants, vous faites pleuvoir le ciel par la magie de l'Asura[1].

« 4. Votre magie, ô Mitra et Varu*n*a, s'exerce dans le ciel : le soleil brille, arme étincelante[2] ; vous le cachez dans le ciel avec le nuage, avec la pluie ; les gouttes savoureuses coulent, ô Parjanya[3].

« 5. Les Maruts attellent leur char aux bons moyeux, pour manifester leur splendeur, pareils, ô Mitra et Varu*n*a, au héros dans les combats[4]. Ils traversent avec bruit les espaces brillants. O rois souverains, arrosez-nous du lait céleste.

« 6. Parjanya, ô Mitra et Varu*n*a, prononce une parole savoureuse[5], brillante, forte. Les Maruts, par la magie (de

1. Voir plus haut, p. 29.
2. Cette arme ne semble pas placée dans les mains de Mitra et Varu*n*a, et nous ne voyons pas en tout cas qu'elle soit dirigée contre des démons.
3. Ou, avec une légère modification du texte, « Les gouttes savoureuses du nuage coulent ». Voir p. 27, note 2.
4. Simple comparaison. Les Maruts ne soutiennent une lutte contre des puissances ennemies qu'en compagnie d'Indra, et non de Mitra et de Varu*n*a.
5. Qu'accompagne la chute des eaux.

Parjanya ?) se revêtent des nuages. Faites pleuvoir le ciel brillant, sans tache.

« 7. Selon la loi (*dharman*), ô Mitra et Varu*n*a, dieux sages, vous gardez les lois (*vrata*) par la magie de l'Asura ; selon la loi (r*ita*) vous régnez sur le monde entier; vous placez le soleil dans le ciel comme un char brillant. »

Tout personnage divin qui dispose à son gré des eaux du ciel peut devenir suspect de les retenir par malveillance. Mais cette conséquence de la conception unitaire de l'ordre du monde ne s'est produite que pour l'un des deux personnages qui composent le couple Mitra et Varu*n*a, et c'est encore Varu*n*a qui par opposition à Mitra, de même que dans l'ordre des phénomènes solaires il représentait la nuit, représente dans l'ordre des phénomènes météorologiques la sécheresse.

Il va sans dire pourtant qu'ici comme là, ce caractère n'a rien d'exclusif. Varu*n*a en somme, loin d'être un pur démon, étant le plus auguste des dieux, est présenté, non-seulement dans son union avec Mitra, mais aussi pour son propre compte, comme le distributeur des eaux célestes : II, 28, 4, « Il les a lancées, lui, l'Aditya distributeur; les rivières suivent la loi de Varu*n*a. Elles ne se fatiguent pas, elles ne se reposent pas ; comme des oiseaux, elles volent rapidement en suivant leur voie » ; — VII, 87, 1 (Hymne à Varu*n*a), « Les flots des rivières, coulant de la mer céleste, se sont élancés comme des cavales d'un élan rapide » ; — X, 75, 2, « Varu*n*a, ô Sindhu, t'a ouvert les chemins pour que tu les suivisses » ; — V, 85, « 3. Varu*n*a a répandu dans les deux mondes et dans l'atmosphère l'outre renversée. Avec cette outre, le roi du monde entier humecte la terre comme la pluie humecte le champ d'orge. — 4. Il humecte la large terre et le ciel, quand il veut que le lait coule, lui Varu*n*a. Les montagnes se revêtent de nuages. L'éclat des puissants héros (des Maruts) est voilé. »

Mais d'abord, ce que nous avons dit plus haut du couple s'applique tout particulièrement à Varu*n*a. Au vers X, 124, 7, il est dit expressément que Varu*n*a a répandu les eaux sans violence *aprabhûtî*, ce qui signifie tout au moins qu'il n'a pas eu à les conquérir sur le démon, si même il ne faut pas entendre « sans qu'on usât sur lui de violence ». Nous reviendrons plus bas (F) sur ce passage. Plus bas aussi (E) nous citerons ceux qui nous montrent Varu*n*a rési-

dant au sein des eaux. Au vers VII, 34, 10, nous lui voyons jouer le rôle d'un *gardien* des eaux : « Le puissant Varu*n*a aux mille yeux surveille la voie de ces rivières. »

Le passage suivant est plus significatif : VIII, 58, 12. « Tu es un grand dieu, ô Varu*n*a ; par ta bouche coulent les sept rivières, comme par un canal profond. » Si les eaux coulent de la bouche de Varu*n*a, c'est qu'elles étaient d'abord enfermées en lui, retenues par lui. Il est même douteux que dans ce passage le poëte ait voulu nous montrer Varu*n*a vomissant les eaux. Le texte pourrait aussi bien signifier qu'il les avale, et la seconde interprétation s'accorderait mieux avec la fin du vers précédent : « Les eaux ont mugi après lui comme des vaches après leur veau. » Je suis bien tenté d'interpréter dans le même sens le vers V, 85, 6 : « Nul ne peut rien contre cette grande magie du dieu très-habile : les rivières rapides, versant en lui seul leurs eaux comme dans une mer, ne peuvent le remplir[1]. » Varu*n*a est ailleurs appelé lui-même une mer, et ce qui est caractéristique, une mer cachée VIII, 41, 8.

Or, la notion d'un être qui avale les eaux, ou ce qui reviendrait au même pour le cas où nous devrions nous en tenir à la première interprétation du vers VIII, 58, 12, qui les a un certain temps retenues enfermées en lui, est à un point de vue purement naturaliste, identique à celle du démon V*r*itra qui enveloppe les eaux. Cette assimilation de V*r*itra et de Varu*n*a, déjà suggérée par l'étymologie, se trouverait donc ici confirmée par un attribut mythologique de la plus haute importance. Nous avons d'ailleurs à citer dans le même ordre d'idées un nouveau passage qui paraît absolument décisif : IX, 73, 3. « Le grand Varu*n*a *a caché la mer ;* les habiles seuls ont su la ressaisir dans les réservoirs. » Ajoutons d'ailleurs immédiatement, pour ne pas perdre de vue la différence des conceptions religieuses en constatant la ressemblance des conceptions naturalistes, que dans le même vers où nous lisons qu'il cache la mer, Varu*n*a, appelé le père antique des Somas, est présenté comme le gardien de la loi. Au vers suivant, il est fait mention de ses espions toujours diligents, en

1. Une autre traduction est possible : « Les rivières ne peuvent remplir une mer unique (l'océan terrestre). » Mais elle rentrerait dans un ordre d'idées tout à fait étranger aux préoccupations ordinaires des chantres védiques.

même temps que de ses digues et de ses lacets qui rappellent à la fois son caractère quasi démoniaque dans l'ordre naturaliste, et son rôle de divinité vengeresse dans l'ordre religieux. Peut-être les deux mythes du dieu Varu*n*a et du démon V*r*itra, l'un et l'autre maîtres et gardiens des eaux, sont-ils expressément rapprochés dans l'hymne X, 124, sur lequel nous reviendrons.

E. — RÔLE DE MITRA ET DE VARUNA DANS L'ORDRE DES IDÉES LITURGIQUES.

Nous venons de voir que dans ses rapports avec les eaux, Varu*n*a paraît être dans une certaine mesure assimilé à V*r*itra. Il en est ainsi quand il cache les eaux, ou, ce qui revient au même, quand il les tient renfermées en lui. Mais plus souvent les eaux sont elles-mêmes présentées comme le séjour de Varu*n*a. Il est au milieu des rivières (célestes) entouré des sept sœurs (les rivières elles-mêmes), VIII, 41, 2. Il s'avance à travers les eaux de la *mer* (céleste) I, 161, 14, Il marche au milieu des eaux, observant la sincérité ou la perfidie des mortels, VII, 49, 3. Sur un navire où, comme nous le verrons plus loin, il est accompagné de Vasish*th*a, il vogue à la surface des eaux, VII, 88, 3, cf. 4. Si au vers II, 38, 8, on doit adopter la correction proposée par M. Roth, le nom de *vâruna*, dérivé de *varuna*, donné au « poisson dans les eaux », rappelle au moins par son étymologie que le dieu Varu*n*a a, lui aussi, pour demeure ordinaire l'élément humide.

A un point de vue strictement naturaliste, un dieu habitant au milieu des eaux, ou marchant à leur surface, peut représenter le soleil derrière le nuage, ou l'éclair dans la nue orageuse[1]. Mais pour les chantres védiques l'un et l'autre phénomènes ne sont que les formes célestes d'une situation qui se produit dans le culte terrestre, non pas à la vérité pour Agni, mais pour Soma, ce feu liquide qu'on mêle aux eaux. Nous ne nous étonnerons donc pas de voir Varu*n*a dans les eaux assimilé à Soma, et même à Agni, puisque l'Agni céleste a le privilége, refusé à l'Agni terrestre, de pouvoir naître et vivre

1. Aussi Varu*n*a est-il appelé l'ornement, *peças*, des rivières (célestes), VII, 34, 11.

dans les eaux, ou pour mieux dire, puisque l'Agni et le Soma célestes ne sont distincts que de nom.

Une tendance à cette assimilation se manifeste déjà dans un texte où Varu*n*a est mis avec Soma et Agni Vaiçvânara au nombre des habitants des eaux, VII, 49, 4, et dans un autre où il est dit de Varu*n*a, comme en mille autres passages de Soma, que les eaux ont mugi après lui comme des vaches après leur veau, VIII, 58, 11. Voici maintenant des comparaisons formelles : IX, 90, 2, « Soma qui se revêt des cuves comme Varu*n*a des rivières » ; — VII, 87, 6, « Varu*n*a est descendu sur la mer.... *comme une goutte brillante.* » L'assimilation semble complète quand on attribue à Varu*n*a (et à Mitra qui, comme nous le verrons tout à l'heure, est, lui aussi, assimilé à Soma), des vêtements (*nirnij*) « de beurre » V, 62, 4 ; VII, 64, 1, ou ce qui revient au même des vêtements « gras » I, 152, 1. C'est en effet le même mot *nirnij* qui désigne constamment le vêtement de lait, ou de vaches, ou de beurre, que prend Soma, c'est-à-dire le lait auquel on le mêle, ou l'eau qui sert à le préparer, le lait et l'eau ne faisant qu'un d'ailleurs pour le Soma céleste. En fait, au vers V, 62, 4, le poëte, après avoir dit qu'un vêtement de beurre traîne derrière Mitra et Varu*n*a, ajoute que les rivières coulent sans fin. On dit encore de Varu*n*a qu'il est dans les vaches comme dans un vêtement, VIII, 41, 7[1], et de Mitra et Varu*n*a qu'ils « nagent dans le beurre » I, 153, 1. Il faut sans doute interpréter de même le vêtement doré de Varu*n*a, I, 25, 13. Dans l'ordre des phénomènes naturalistes, ce vêtement représentera donc moins les rayons du soleil, que les eaux dorées par le soleil ou rougies par l'éclair.

Varu*n*a est clairement identifié au Soma-Soleil dans le vers suivant : VIII, 41, 8. « Mer cachée[2], il monte en quelque sorte rapidement dans le ciel, quand le sacrifice (l'offrande) a été déposé en elles (dans les vaches[3]). De son pied rayonnant, il a répandu les illusions, il est monté dans le ciel. » Le pied rayonnant, qui n'est autre que le rayon lui-même, ne peut

1. Le pronom *âsu* ne peut se rapporter qu'à *gâvah* du vers précédent. La forme *atka* de la sa*m*hitâ doit être lue *atke* et non *atkah* comme le veut le padapâtha (cf. IX, 101, 14 ; 107, 13).

2. On ne peut éviter de rapporter *sa* à Varu*n*a : l'emploi de ce pronom ou du relatif *ya*, au commencement de chacun des vers de l'hymne, ne permet aucune hésitation à ce sujet.

3. Sous-entendu du vers 6, cf. vers 7.

appartenir qu'au soleil, et Varu*n*a ne peut être à la fois le soleil et la mer cachée que si le soleil est assimilé à Soma. L'offrande déposée dans les vaches est encore le Soma-Soleil déposé dans les eaux. Il faut, quand on interprète le *R*ig-Veda, prendre son parti des redondances mythiques comme des images incohérentes.

Le vers I, 91, 3 porte seulement que les lois de Varu*n*a sont aussi celles de Soma. La formule emprunte cependant une certaine importance à ce fait que Soma est, dans le même vers, comparé aux deux autres Adityas de la triade, Mitra et Aryaman. Mais au vers IX, 95, 4, Varu*n*a semble être décidément identifié au Soma céleste, et opposé en cette qualité au Soma terrestre : « On trait la plante pour en tirer le mâle, l'habitant de la montagne, pareil à un taureau, qui se purifie sur le plateau (sur le tamis). Il mugit et les prières le suivent. Trita (prêtre céleste) entretient[1] Varu*n*a dans la mer. » Enfin, le cheval du sacrifice, qui est dans la mythologie des hymnes un représentant de Soma, est ainsi interpellé au vers I, 163, 4 : « O cheval, tu me parais être Varu*n*a, là où l'on dit qu'est ta naissance suprême. »

L'assimilation fréquente de Varu*n*a à Soma explique l'attribution qui leur est faite en commun de la dignité royale. Le mot *râjan* « roi » n'est pas en effet une épithète accidentellement assignée à l'un et à l'autre, comme elle peut l'être à d'autres personnages divins. C'est une désignation caractéristique des Adityas et particulièrement de Varu*n*a d'une part, et de Soma de l'autre. Les noms de Soma et de Varu*n*a sont rapprochés au vers X, 167, 3, et accompagnés du terme *râjan*, sans qu'on puisse dire auquel des deux ce terme doit être rapporté, si même les trois mots ne désignent pas là un seul personnage « La loi de Soma, du roi, de Varu*n*a ».

Varu*n*a semble pareillement assimilé à Agni dans un vers qui le représente avec quatre visages (regardant les quatre points cardinaux) et *tirant la langue*, V, 48, 5; les « langues du feu » sont en effet une métaphore courante pour les « flammes du feu ». On lit d'ailleurs au vers VII, 88, 2 : « Etant arrivé en sa présence, j'ai pris le visage de Varu*n*a pour le visage d'Agni[2]. »

1. Cf. pour l'emploi de *bhri*, V, 3, 2.

2. Je ne dis rien des simples comparaisons : « Agni qui seul règne sur la richesse comme Varu*n*a » I, 143, 4; — « Agni sait tout comme Varu*n*a » X, 11, 1.

On trouvera plus loin, à propos de la distinction à établir entre Varu*n*a et Mitra, d'autres textes où Varu*n*a est identifié directement tant à Agni qu'à Soma.

En tant qu'assimilé, soit à Soma, soit à Agni, Varu*n*a pourrait déjà prendre les attributs d'un prêtre. Un dieu appartenant à un développement mythologique secondaire, mais dont la notion paraît être au fond la même que celle de l'Agni universel, Manyu, est identifié à Varu*n*a, lequel reçoit en cette circonstance le nom de sacrificateur en même temps que l'épithète *jâtavedas* « qui connait les êtres », ordinairement réservée à Agni, X, 83, 2.

Toutefois, Varu*n*a est aussi conçu, non plus comme une forme d'Agni ou de Soma, mais comme celui qui allume Agni, qui chante les prières, et surtout comme celui qui prépare le Soma. Mitra lui est associé dans ces fonctions, III, 4, 2 (à Tanûnapât, forme d'Agni) « Toi qui de jour en jour, et trois fois chaque jour, es honoré de sacrifices par les dieux Varu*n*a, Mitra, Agni », et nous avons vu plus haut qu'il en est de même d'Aryaman : I, 36, 4 (à Agni). « Les dieux Varu*n*a, Mitra, Aryaman t'allument, toi le messager ancien. » L'Agni allumé et honoré ainsi par Mitra et Varu*n*a est ou l'éclair, ou le soleil. On lit au vers III, 14, 4 : « Mitra, Varu*n*a et tous les Maruts t'ont chanté un hymne, ô Agni, dieu fort, quand, ô fils de la force, tu t'es levé plein d'éclat, et que tu t'es avancé, soleil, au-dessus des races des hommes. » Varu*n*a, qui embrasse toutes les sciences comme la roue embrasse le moyeu, VIII, 41, 6, cf. 5, a d'ailleurs communiqué aux hommes sa connaissance du chant divin : I, 105, 15. « Varu*n*a fait la prière ; nous le supplions, lui qui connait les chants. Il découvre la prière au moyen du cœur (il inspire la prière). » Selon le vers IX, 73, 9, c'est par l'opération de Varu*n*a que la « chaine » de la loi est tendue à l'extrémité de la langue comme sur un tamis, autrement dit, que la prière, assimilée successivement à une étoffe et à un liquide, est tissée et purifiée dans la bouche du prêtre. On lui demande d'apprendre à l'homme la prière en aiguisant son intelligence VIII, 42, 3. Les Maruts, c'est-à-dire les chantres célestes par excellence, ont également reçu leur éducation de Varu*n*a, X, 66, 2. Dans le vers I, 151, 6, Mitra et Varu*n*a sont représentés à la fois faisant eux-mêmes entendre un chant, répandant (inspirant) les prières et dirigeant les prières du prêtre. J'ai

déjà eu l'occasion de citer le vers V, 62, 5 d'après lequel Mitra et Varu*n*a gardent en accomplissant le sacrifice un gazon sacré qui s'étend aussi loin que la lumière ; c'est dans son sens ordinaire de « pieux, respectueux » qu'il faut y prendre l'épithète *namasvat* attribuée à ces dieux, et non dans le sens, imaginé pour ce passage unique, de « recevant l'hommage ».

Varu*n*a étant, comme nous venons de le voir, maintes fois assimilé à un prêtre, il serait déjà naturel de supposer qu'il est considéré comme un préparateur divin du Soma, dans les passages où il paraît communiquer le Soma aux hommes [1]. Il semble d'ailleurs, au vers 6 de l'hymne VIII, 41, identifié à Trita. Or Trita est un préparateur céleste du Soma, que précisément nous avons vu tout à l'heure entretenir dans la mer Varu*n*a, alors assimilé au Soma lui-même. Ces deux conceptions de Varu*n*a, tour à tour identifié au Soma et considéré comme un préparateur du Soma, se trouveraient rapprochées dans l'hymne VIII, 41, puisqu'au vers 8 Varu*n*a est, ainsi que nous l'avons vu plus haut, appelé une *mer cachée*.

C'est du reste une habitude de la mythologie védique de confondre ainsi sous un même nom l'idée du feu ou du Soma et celle d'un préparateur de l'un ou de l'autre. Nous avons vu cette confusion s'étendre à la notion des dieux souverains, sans en excepter ceux auxquels est le plus volontiers assigné l'attribut particulier de la paternité. Nous devions à plus forte raison nous attendre à la rencontrer dans l'étude d'un personnage qui, en tant qu'appartenant au groupe des Adityas, joue vis-à-vis des formes ordinaires du dieu fils, moins le rôle d'un père que celui d'un frère aîné, et qui est en effet appelé au vers IV, 1, 2 le frère aîné d'Agni. Remarquons pourtant à ce propos que la corrélation signalée entre l'idée d'un préparateur du feu et du Soma, et celle d'un père de l'un et de l'autre, peut être une fois de plus constatée sous le nom de Varu*n*a. Ce dieu est en effet appelé au vers IX, 73, 3 le père des Somas, et nous verrons plus loin que l'Asura, père d'Agni, dont il est question aux vers 3 et 4 de l'hymne X, 124, ne paraît pas différer de Varu*n*a nommé aux vers 4, 5 et 7 du même hymne. Aux vers VII, 33, 10-13, Varu*n*a et Mitra,

1. Par exemple au vers VII, 88, 2, « Puisse le maître m'amener, pour que je voie la lumière, la plante qui croît dans le ciel comme sur un rocher », et au vers X, 123, 6 où Vena, forme de Soma, est appelé le messager de Varu*n*a X, 123, 6.

réunis en couple, sont considérés comme les pères de Vasish*th*a, identifié lui-même à l'éclair.

Comme Varu*n*a, Mitra est aussi assimilé, tantôt à Agni, tantôt à Soma. Il faut remarquer toutefois que le nom de ce dieu prête à des équivoques qui ne pouvaient se produire pour celui de Varu*n*a. Le mot *varuna* n'est plus en effet dans le *R*ig-Veda qu'un nom propre. Le mot *mitra* au contraire est, tantôt le nom de l'Aditya, tantôt un nom commun signifiant « ami ». C'est évidemment dans ce sens que nous le trouvons au pluriel appliqué aux Somas IX, 101, 10. Au vers IX, 2,6, dans la comparaison *mitro na darçatah*, appliquée à Soma, brillant à l'égal du soleil, le *tertium comparationis* suggère plutôt l'idée du dieu Mitra que la notion générale d' « ami » ; je traduirai donc « resplendissant comme Mitra ». Mais il ne saurait y avoir de doute sur le vers 1, 91, 3, où le mot *mitra* est rapproché des noms de Varu*n*a et d'Aryaman : « Les lois du roi Varu*n*a sont les tiennes... tu es brillant comme le cher Mitra, tu mérites des soins comme Aryaman, ô Soma. » Cet exemple montre du reste, par le rapprochement de l'épithète *priya* « cher » et du nom de Mitra, que le sens étymologique n'est pas oublié dans l'emploi du nom propre.

Toutefois, ce ne sont là encore que des comparaisons. Mais l'identification de Mitra et de Soma ressortira d'un des textes qui me serviront à établir la distinction observée, dans l'ordre des idées liturgiques, entre Mitra et Varu*n*a. Je citerai seulement encore le vers VI, 44, 7, où il est dit de Soma que, nouveau Mitra, il possède l'intelligence, et je rappellerai que les « vêtements de beurre », suggérant presque inévitablement l'idée de Soma, sont attribués à Mitra en même temps qu'à Varu*n*a.

Comme Soma, et beaucoup plus souvent que lui, Agni est comparé à Mitra ou appelé Mitra. Dans bien des cas, le mot *mitra* peut s'expliquer simplement dans le sens d' « ami ». Mais dans un assez bon nombre d'autres, il n'est pas douteux que le poëte n'ait eu en vue le dieu Mitra. Commençons par les comparaisons : VI, 2, 1, « Tu as, ô Agni, la gloire d'un prince, comme Mitra » (le mot *kshaitavat* est une allusion évidente à l'empire (*kshatra*) de Mitra, le roi, le *kshatriya*; cf. VII, 64, 2; VIII, 25, 8); — I, 77, 3, « Il a été comme Mitra le cocher d'une merveille » (c'est-à-dire qu'il a apporté aux hommes un présent merveilleux); — VI, 13, 2, « Tu es pour nous Bhaga. . . . . ô Agni, tu es comme Mitra

le prince de la grande loi, le maître d'une richesse abondante » (ici le rapprochement de Bhaga, l'emploi du mot *kshattri* « prince » et la mention de la « grande loi » ne peuvent laisser aucun doute sur le sens de *mitra*) ; — I, 38, 13, « Agni *brillant* comme Mitra » : — VIII, 91, 12, « (Agni) qui surveille les hommes comme Mitra [1] ». Au vers 2 de l'hymne V, 16, Agni est comparé à Bhaga ; c'est donc bien au dieu Mitra qu'il est comparé au vers 1. Même observation sur le vers X, 68, 2 où Brihaspati, forme divine assimilable à Agni, est comparé à Mitra après l'avoir été à Bhaga, et où il est encore fait mention d'Aryaman. En entrant dans des détails qui seraient ici hors de place, je trouverais dans d'autres passages encore des raisons de décider la question en faveur du nom propre. Il est même permis de supposer que l'idée de Mitra, du dieu ami des hommes, est toujours présente à l'esprit du poëte quand il compare Agni à un ami, comme du reste le sens étymologique d'« ami » persiste, ainsi que nous l'avons vu, sous le nom propre du dieu.

Ces comparaisons [2] ont leur importance parce qu'elles sont appliquées à Agni beaucoup plus souvent qu'à tous les autres dieux ensemble.

De plus, Agni est directement appelé *mitra*. Sans discuter les passages où le sens du mot peut sembler douteux, sans insister sur ceux où on peut déjà avec une assez grande vraisemblance en faire le nom du dieu Mitra, comme dans l'expression *mitro adbhutah*, « Mitra merveilleux », (cf. V, 66, 4), au vers I, 94, 13, et surtout au vers VI, 8, 3 à cause des prodiges qu'il attribue à Agni en lui donnant d'ailleurs le nom de Vaiçvânara, nous passerons immédiatement aux citations

1. L'être « engendré par les pieux dans l'assemblée, au sein des eaux », dont il est question au premier vers de l'hymne I, 151 à Mitra et Varuna, et qu'on compare à Mitra, paraît être également Agni.

2. Il faut y ajouter l'emploi de l'épithète *mitra-mahas* qui se rencontre 14 fois dans le *Rig-Veda*, et qui y est appliquée 2 fois au soleil et les 12 autres fois à Agni. Elle signifie en effet, non pas comme le veulent MM. R. et Gr. « qui a une multitude d'amis », mais bien « qui a la grandeur, l'éclat de Mitra ». Cette dernière interprétation est la seule en effet qui tienne compte de l'analogie des autres composés de *mahas*, *vriddha-mahas*, littéralement « dont la grandeur est adulte » (Indra), *pra-mahas* « magnifique, éclatant » (Agni, Mitra et Varuna), *citra-mahas* « qui a une grandeur brillante » (Agni), *su-mahas* « magnifique » (Agni, Sûrya, les Adityas), *viçva-mahas* « qui a toute grandeur, toute magnificence » (les Viçve devas), *vidyun-mahas* « qui a la splendeur de l'éclair » (les Maruts), *vi-mahas* « très-magnifique » (les Maruts). Sur les emplois de tous ces mots, consulter le *Wörterbuch* de M. Grassmann.

qui ne peuvent laisser place à aucun doute, à celles qui vont nous montrer Agni identifié à la fois à Mitra et à Varu*n*a.

On lit en propres termes au vers VII, 12, 3 : « Tu es Varu*n*a et Mitra, ô Agni. » Au vers VI, 3, 1, Agni est identifié d'un seul coup à Mitra accompagné de Varu*n*a : « Le mortel que tu protéges contre l'abandon, contre l'angoisse, ô dieu, toi qui es Mitra accompagné de Varu*n*a. » Il est dit du taureau portant le ciel et la terre, c'est-à-dire de la forme supérieure d'Agni, comparée du reste dans le même passage à sa forme inférieure : X, 31, 9. « Quand il a, lui qui est Mitra et Varu*n*a, répandu son éclat, comme Agni sur le bois quand on l'arrose de beurre. » Ces différents textes ne permettent déjà plus de douter qu'au vers VI, 62, 9, cité plus haut, p. 120, l'être identifié à Mitra et Varu*n*a ne soit, ainsi que nous l'avons admis alors, une forme quelconque d'Agni.

Mais en identifiant, soit Agni, soit Soma, tout à la fois à Mitra et à Varu*n*a, les poëtes védiques n'en reconnaissent pas moins entre ces deux formes divines des différences qu'ils signalent en plusieurs passages. Avec cette dernière série de textes, nous aborderons l'objet final de toute cette discussion. Ce seront eux d'ailleurs qui mettront décidément hors de doute l'identification de Mitra et de Varu*n*a tant avec Agni qu'avec Soma.

Dans l'ordre d'idées qui nous occupe actuellement, Varu*n*a et Mitra semblent représenter, en tant qu'opposés l'un à l'autre, le premier l'Agni ou le Soma invisible, ou encore le préparateur ou le gardien avare d'Agni ou de Soma ; le second l'Agni ou le Soma manifesté sous forme d'éclair ou de soleil. Plus souvent encore, Mitra paraît être la forme terrestre du feu ou du Soma, opposée à sa forme céleste personnifiée en Varu*n*a[1].

Je citerai d'abord les exemples de cette seconde distinction. En voici un qui ne peut laisser place à aucun doute : IX, 77, 5. « Le suc énergique et puissant (le Soma) coule du ciel, grand Varu*n*a infaillible pour celui qui sort de la droite voie ; il a été exprimé, Mitra sacré, dans les demeures, hennissant comme un cheval en rut au milieu du troupeau[2]. »

1. On peut rattacher à cette distinction celle qui se rencontre dans le Çatapatha-Brâhma*n*a XII, 9, 2, 12, *ayam vai loko mitra*h — *asau varu*n*a*h. « Ce monde-ci (le terrestre) est Mitra ; celui-là (le céleste) est Varu*n*a ».

2. De ce vers on peut rapprocher le suivant : IX, 86, 11. « Le mâle coule en hennissant dans la cuve, lui le maître du ciel aux cent torrents, le sage. Le cheval bai s'arrête dans les demeures de Mitra, purifié par les brebis (le

Dans l'hymne II, 1, Agni est identifié, non-seulement à Mitra et Varu*n*a (vers 4), mais successivement à tous les dieux. Il ne semblerait donc pas au premier abord que cet hymne pût fournir aucun argument à la discussion présente[1]. Peut-être cependant, de la répartition des épithètes *dh*r*ita-vrata* « qui maintient la loi » et *îdya* « adorable[2] », presque toujours appliquées, la première aux Adityas, la seconde à l'Agni terrestre, est-il permis de conclure que c'est surtout en qualité de feu du sacrifice qu'Agni est identifié à Mitra : « Tu es, ô Agni, le roi Varu*n*a qui maintiens la loi, tu es Mitra, le puissant, l'adorable. » La comparaison si fréquente du feu du sacrifice avec Mitra, et l'attribution qui lui est quelquefois faite directement de ce nom, suffirait d'ailleurs pour suggérer cette interprétation.

On peut encore chercher dans les deux vers suivants quelques traces de la même distinction : III, 5. « 3. Agni, fils des eaux, a été déposé au milieu des races humaines, Mitra opérant selon la loi. Le saint objet de nos désirs s'est établi sur la surface (de la terre); il est devenu un prêtre que doivent invoquer nos prières. — 4. Agni devient Mitra quand il est allumé, Mitra le hot*r*i, Varu*n*a qui connaît les êtres, Mitra l'adhvaryu actif qui aime la demeure, l'ami (*mitra*) des rivières et des montagnes. » La mention de Varu*n*a ne laisse pas de doute sur l'application du mot *mitra* à la divinité ainsi nommée, quoique la signification étymologique n'en soit d'ailleurs pas négligée, particulièrement au dernier pâda du vers 4. Or les traits qui appartiennent à l'Agni terrestre, les qualifications de hot*r*i, d'adhvaryu, d'ami de la maison, sont tous rapprochés du nom de Mitra, tandis que l'assimilation d'Agni à Varu*n*a est accompagnée de la qualification de *jâtavedas* « qui connaît les êtres », convenant en effet parfaitement au dieu qui, comme nous le verrons au chapitre suivant, est dans le *R*ig-Veda la personnification la plus complète et la plus auguste de la Providence[3].

tamis) et les rivières (les eaux), lui le mâle. » Les demeures de Mitra semblent être ici les demeures de la forme du Soma qu'on appelle Mitra.

1. Cf. le vers I, 164, 46 où Mitra et Varu*n*a figurent avec Agni dans l'énumération des dieux qui ne sont que des noms différents de l'être unique, et le vers X, 98, 1 où le poëte dit en s'adressant à B*r*ihaspati, divinité généralement assimilée à Agni : « Que tu sois Mitra, ou Varu*n*a, ou Pûshan... »

2. Cf. III, 5, 9, *mitro agnir îdyah*.

3. Cf. X, 83, 2. « Manyu est Indra, Manyu seul est dieu. Manyu est le

Du dernier passage cité il faut rapprocher le suivant : V, 3. « 1. O Agni, tu es Varuna quand tu nais, tu deviens Mitra quand tu es allumé. En toi sont tous les dieux, ô fils de la force, tu es Indra pour le mortel pieux. — 2. Tu deviens Aryaman lorsque, dieu indépendant, tu entretiens l'essence cachée des jeunes filles (les eaux); tu es oint des vaches (de lait) comme un Mitra bienveillant, quand tu mets d'accord les deux époux. » Ici encore Agni est identifié successivement à plusieurs dieux (au vers 3 il l'est en outre à Rudra), comme dans l'hymne II, 1. D'un autre côté il semble que pour Agni, naître et être allumé soient une seule et même chose. Cependant, et bien qu'Agni puisse être allumé dans le ciel, on conviendra que dans un passage où les mots « naître » et « être allumé » semblent opposés, le second devra être rapporté de préférence à l'Agni terrestre, et le premier à celui dont la naissance est mystérieuse. Ou si Mitra et Varuna ne sont pas opposés ici comme le feu terrestre au feu céleste, ils le sont au moins comme le feu visible, manifesté, au feu caché. Ce serait l'autre forme, et celle que nous avions annoncée la première, de la distinction établie entre Mitra et Varuna.

Dans un passage où ni Mitra, ni Varuna, ne sont d'ailleurs explicitement identifiés à Agni, le premier est opposé au second comme le prêtre au dieu qu'il honore. Je veux parler du vers 5 de l'hymne VII, 82 adressé à Indra et Varuna : « Mitra honore en paix Varuna; l'autre, le fort, va briller avec les Maruts. » Il faut en rapprocher les premiers vers de l'hymne IV, 1, et particulièrement le vers 2, où Agni est prié d'exercer son action propitiatoire sur son « frère aîné » Varuna.

L'attribution à Mitra d'un rôle subordonné par rapport à Varuna, est confirmée encore par le texte suivant. Un poëte dit en s'adressant à Atri : V, 40, 7. « Tu es Mitra dont les dons ne trompent pas; toi, et le roi Varuna, protégez-moi. » Atri est un ancien sacrificateur, et si l'on peut dire en général que tous les anciens sacrificateurs représentent Agni, cette interprétation convient tout particulièrement, et de l'aveu de tous les mythologues, au personnage d'Atri. Va-

hotri et Varuna qui connaît les êtres. » Manyu est une forme divine, probablement équivalente à Agni, qui ailleurs paraît remplacer Mitra dans le couple que ce dernier forme ordinairement avec Varuna, X, 84, 7.

ru*n*a est sans doute, ainsi que nous l'avons vu quelquefois, assimilé lui-même à un sacrificateur; mais il est évident qu'Atri ne peut à côté de lui représenter le sacrificateur suprême. Atri, chef d'une race humaine, est un prêtre dont le sacrifice est réellement offert à un dieu, et l'assimilation d'un tel personnage à Mitra peut servir à expliquer le texte cité plus haut : « Mitra honore Varu*n*a. »

Atri n'est pas le seul des anciens sacrificateurs qui soit, sinon assimilé explicitement à Mitra, du moins adjoint à Varu*n*a de façon à jouer, semble-t-il, le rôle d'un substitut de Mitra. L'hymne VII, 88 nous présente pareillement aux vers 3 et 4 un couple formé de Varu*n*a et de Vasish*t*ha. Vasish*t*ha, monté sur le même navire que Varu*n*a, paraît bien d'ailleurs représenter ici une forme céleste, plutôt qu'une forme terrestre d'Agni. Aussi bien est-il au vers VII, 33, 10 assimilé à l'éclair.

Je crois donc pouvoir résumer cette discussion sur la distinction observée entre Mitra et Varu*n*a dans l'ordre des idées liturgiques, en disant que Mitra diffère de Varu*n*a, non-seulement en tant que feu ou Soma terrestre opposé au feu ou au Soma céleste, mais plus généralement comme forme *inférieure*, en tant que manifestée, de l'un et de l'autre principe, opposée à leur forme *supérieure* ou mystérieuse.

F. — VARUNA OPPOSÉ A INDRA.

Après avoir montré que les Adityas appartiennent, comme les autres personnages divins étudiés dans les précédentes sections du présent chapitre, à la catégorie des dieux souverains, après avoir reconnu que le caractère équivoque commun à tous les dieux de cette catégorie tend à se déterminer dans le mauvais sens sous le nom de Varu*n*a, dont l'étymologie rappelle le nom du démon V*r*itra, il nous reste, pour mieux faire ressortir encore le caractère du premier des Adityas, à l'opposer au caractère du dieu guerrier, du vainqueur de V*r*itra, c'est-à-dire d'Indra.

Nous n'aurons d'ailleurs pas la peine de choisir les traits les plus propres à marquer cette opposition : les poëtes védiques les ont relevés eux-mêmes dans plusieurs passages très-caractéristiques. Cependant, il ne faut pas oublier que les deux conceptions, dualiste et unitaire, de l'ordre du monde,

par une inconséquence qui s'explique naturellement dans une théologie primitive, non-seulement subsistent à côté l'une de l'autre, mais se mêlent à l'occasion. En fait Indra et Varu*n*a forment un couple[1] auquel sont adressés un certain nombre de vers et des hymnes entiers. Bien plus, il arrive souvent qu'en les rapprochant ainsi dans une même invocation, on confond leurs œuvres, et qu'on donne au couple des attributs qui n'appartiennent en propre qu'à l'une où à l'autre des divinités dont il est formé. Ainsi quand Indra et Varu*n*a sont appelés « vainqueurs de V*r*itra » ou « des ennemis » VI, 68, 2, quand on les prie de combattre en avant VII, 82, 9, et de lancer la foudre sur l'ennemi, IV, 41, 4, c'est évidemment le personnage d'Indra qui communique au couple son caractère particulier[2]. On peut en dire autant du vers VII, 82, 3, d'après lequel Indra et Varu*n*a ont creusé de vive force, *ojasâ,* le lit des eaux. C'est au contraire le caractère de Varu*n*a qui prédomine au vers Vâl. 11, 6 (cf. 1, 105, 15), portant que le couple a donné, c'est-à-dire inspiré, aux *r*ishis la prière, et surtout au vers VII, 84, 2 où il est représenté « liant » par l'intermédiaire de serviteurs désignés seulement comme des êtres qui « lient » sans d'ailleurs employer de cordes, et au vers III, 62, 1 qui nous le montre détachant un lien qu'il avait sans doute attaché lui même. (Voir chapitre II, section III.)

Mais dans un bon nombre d'autres passages, Indra et Varu*n*a sont expressément distingués[3], et ils le sont dans des termes qui confirment entièrement les résultats obtenus. On lit au vers VII, 82, 2 : « L'un de vous est le souverain universel, *samrâj*, l'autre est roi par lui-même *svarâj*. » Quoique l'une et l'autre qualification soient appliquées tour à tour à Indra, à Varu*n*a et à beaucoup d'autres dieux, il n'est pas douteux que celle de *samrâj* n'appartienne ici à Varu*n*a. C'est en effet à lui, à Mitra et aux autres Âdityas qu'elle est le plus sou-

1. Au vers VII, 34, 24 il est dit de Varu*n*a qu'il a Indra pour ami (cf. IV, 34, 7).

2. Cf. le vers X, 103, 9 où Varu*n*a et les *A*dityas, confondus avec Indra et les Maruts, reçoivent en même temps qu'eux la qualification de dieux « vainqueurs ».

3. On peut remarquer qu'au vers IV, 33, 9 les trois *R*ibhus sont donnés pour les ouvriers, l'un des dieux en général, le second d'Indra, le troisième de Varu*n*a, en sorte qu'ici encore Indra et Varu*n*a semblent opposés comme les deux formes principales de la divinité.

vent appliquée[1], et dans l'hymne VIII, 29 où les principaux dieux sont tour à tour désignés sans être nommés, l'un des attributs qui doivent au vers 9 caractériser Mitra et Varu*n*a est précisément l'épithète *samrâj* « souverains universels ». D'ailleurs la qualification de *samrâj* est expressément donnée à Varu*n*a à l'exclusion d'Indra dans un hymne où ils sont invoqués tous les deux VI, 68, 9. Or l'opposition, tout à fait intentionnelle au vers VII, 82, 2, de la souveraineté universelle de Varu*n*a et de celle qu'Indra ne doit qu'à lui-même, c'est-à-dire sans doute à son héroïsme, correspond assez exactement à celle des conceptions unitaire et dualiste.

Dans l'hymne VIII, 29 dont il vient d'être question, on lit au vers 4 : « L'un porte la foudre placée dans sa main : avec elle il tue les démons (ou les ennemis). » C'est bien là en effet le trait essentiel qui devait servir à désigner Indra sans le nommer. Or dans les vers VII, 83, 9 ; 85, 3, Indra est opposé, comme tuant pareillement les démons, à Varu*n*a qui garde les lois ou protége[2] les races effrayées. Nous avons eu déjà l'occasion de citer le vers VII, 82, 5 où Indra, allant briller avec les Maruts, est opposé à Varu*n*a honoré en paix par Mitra. Varu*n*a est lui-même appelé un prêtre qui fréquente les assemblées, par opposition à Indra qui tue V*r*itra avec la foudre, VI, 68, 3.

Le vers VII, 82, 6 est remarquable, et nous en avons déjà cité le second hémistiche. Le voici en entier : « Tous les deux déploient pour l'action et pour un grand profit la force durable de Varu*n*a qui lui appartient en propre : l'un a vaincu l'étranger combattant, l'autre avec une petite troupe en enveloppe une grande. » Ainsi la force qu'Indra déploie avec Varu*n*a appartient en propre à ce dernier, qui garde ainsi son caractère de dieu suprême. Dans le second hémistiche, nous avons déjà remarqué plus haut que l'emploi du verbe *pra vrinoti* est une allusion au nom de Varu*n*a « celui qui enveloppe ».

1. Remarquez particulièrement les emplois du dérivé *sâmrâjya* : VIII, 25, 8, « Mitra et Varu*n*a, qui sont justes, puissants, se sont assis sur le trône) pour exercer une souveraineté universelle »; I, 25, 10. « Le puissant Varu*n*a, qui maintient la loi, s'est assis dans son palais pour exercer la royauté universelle. »

2. Varu*n*a est désigné de même au vers Vâl. 11, 3 : « Celui de vous deux qui est infaillible et protége attentivement. »

Voici enfin les passages les plus caractéristiques et les plus importants pour notre sujet. Au vers VII, 84, 4, qui est d'ailleurs d'une construction un peu difficile, il est clair au moins que l'*Aditya* (Varu*n*a) est opposé, comme l'ennemi du mensonge ou de l'injustice, au héros (Indra) qui donne des richesses sans mesure, en d'autres termes que la justice vengeresse de Varu*n*a est opposée à la libéralité d'Indra[1]. Nous avons cité déjà une partie du vers VII, 84, 2. Après avoir dit d'Indra et de Varu*n*a qu'ils lient par l'intermédiaire de serviteurs « qui lient sans employer de cordes », le poëte, qui a ainsi donné au couple un attribut propre à Varu*n*a, rétablit la distinction des deux divinités en ajoutant : « Que la colère de Varu*n*a (le dieu vengeur) nous épargne ! Qu'Indra (le dieu bon) nous ouvre un vaste espace ! » L'opposition de Varu*n*a et d'Indra est d'ailleurs fortement marquée dans d'autres passages encore où il faudrait peu de chose pour la transformer en une hostilité déclarée. J'ai donné plus haut les raisons qui m'engagent à rapporter à Varu*n*a dans le vers IX, 73, 5, l'obscurcissement du ciel opéré par cette peau noire qu'écartent les Somas et qui est *haïe d'Indra*. Je dois citer maintenant le vers I, 101, 3, qui place Varu*n*a sous la loi d'Indra, puis deux hymnes qui nous fourniront l'explication de cette dernière formule, mais dont l'interprétation nous retiendra assez longuement.

Dans l'hymne IV, 42, le poëte, selon M. Geldner[2], suppose une lutte engagée pour la suprématie entre Indra et Varu*n*a. Mon interprétation toutefois différera de la sienne sur deux points principaux. D'une part, en effet, à l'idée d'une rivalité qui symboliserait l'antagonisme d'un culte plus nouveau, d'un culte exclusivement indien, et d'un culte plus ancien, commun primitivement à toute la race indo-européenne, je substituerai celle d'une opposition née de la rencontre des deux conceptions unitaire et dualiste, sur l'ancienneté relative desquelles je n'ai d'ailleurs pas cru pouvoir me prononcer[3]. D'autre part, je ne reconnaîtrai pas dans les six premiers vers de l'hymne un dialogue entre Varu*n*a et Indra, mais bien un

1. Ne serait-ce pas Varu*n*a qui serait représenté au vers VII, 20, 7 comme « l'immortel qui reste inactif au loin »? Ce serait ici son indifférence qui serait opposée à la libéralité d'Indra.
2. *Siebenzig Lieder des Rigveda*, p. 26.
3. Voir section I, p. 4.

monologue d'Indra. Sur ce point, l'interprétation de M. Geldner souffre deux difficultés. La première est qu'elle nécessite au vers 3 une correction, consistant à remplacer la leçon traditionnelle *indro* par le vocatif non accentué du même mot *indra*. Or, si les droits de la critique conjecturale sur le texte du *R*ig-Veda sont indéniables *à priori*, l'exercice en est bien dangereux. Il échappe en effet à tous les moyens de contrôle dont dispose la philologie classique. Si j'admets, ou propose quelquefois moi-même, certaines corrections du texte de la sa*m*hitâ, on reconnaîtra, je l'espère, que je n'use de cet expédient qu'à la dernière extrémité, et que je n'y ai jamais recours pour les passages, ou du moins pour les mots essentiels, sur lesquels j'appuie mes interprétations mythologiques. Les védistes qui répugnent à admettre une trop grande complexité dans les idées religieuses des *r*ishis, inclinent naturellement aux corrections qui diminuent ou suppriment toute complexité de ce genre. Mais ne s'expose-t-on pas, en agissant ainsi, à substituer ses propres idées à celles des poëtes védiques ? N'est-ce pas là enfermer leurs spéculations dans des limites tracées à l'avance et qu'on leur interdit de dépasser ? En fait, que renferme donc d'inadmissible la traduction littérale du texte traditionnel « Moi Indra, je suis Varu*n*a » ? L'identification effective de dieux différents, conséquence naturelle du panthéisme que les hymnes védiques nous montrent dans son germe et même dans ses premiers développements, se rencontre souvent dans des textes d'une clarté parfaite et d'une intégrité indiscutable et indiscutée. Il est certain par exemple qu'Agni et Soma sont identifiés à différents dieux, et, comme nous l'avons vu tout à l'heure encore, à Mitra et à Varu*n*a lui-même. Agni l'est successivement à tous les dieux dans l'hymne II, 1. Pour Indra d'ailleurs, il ne semble pas que l'identification doive être prise à la lettre, et en lui faisant dire « je suis Varu*n*a », le poëte entend simplement lui attribuer l'autorité de Varu*n*a. C'est à peu près, sauf la substitution d'un nom propre à un nom générique, le même fait que nous avions déjà constaté dans l'attribution à Indra du titre et de la dignité d'Asura. L'interprétation de M. Geldner soulève d'ailleurs une autre objection. Au vers 6, le poëte met dans la bouche d'Indra une formule qui paraît clore une longue énumération : « C'est moi qui ai fait toutes ces choses. » Or, si on met les quatre premiers vers dans la bouche de Varu*n*a, Indra n'a encore

parlé que de son ardeur belliqueuse, et il l'a fait au vers 5 en termes très-généraux.

Ces réserves faites, je suis, comme je l'ai dit, tout disposé à reconnaître avec M. Geldner dans l'hymne IV, 42 les traces d'une rivalité d'Indra et de Varu*n*a : mais, comme je l'ait dit aussi, cette rivalité ne me paraît trouver sa véritable explication que dans l'ordre d'idées qui a fait le sujet de tout ce chapitre. Si dans les quatre premiers vers de l'hymne, Indra s'attribue à lui-même tous les actes de Varu*n*a, en usurpant même son nom, c'est qu'il se considère déjà comme son successeur. Puis, lorsqu'à l'énumération des fonctions de Varu*n*a, désormais remplies par lui, Indra a ajouté les siennes propres, le poëte lui dit à son tour au vers 7 : « Tous les mondes te sont témoins de ce que tu viens de dire : tu le déclares à Varu*n*a, ô sage! C'est toi qui es connu pour avoir tué les démons (*vritra*), c'est toi, ô Indra, qui as fait couler les rivières enveloppées (*vrita*). »

On retrouve ici le jeu étymologique si fréquent sur le nom des démons, *vritra*, et la racine *vri* exprimant l'acte par lequel ils enveloppent les rivières. Mais il y a lieu de se demander en outre si la parenté des mots *vritra* et *varuna* n'est pas également sentie, et si l'usurpation d'Indra sur Varu*n*a n'est pas dans une certaine mesure assimilée à sa victoire sur V*r*itra. L'hymne IV, 42, en d'autres termes, ne peut-il pas être comparé, *mutatis mutandis*, et en tenant compte du respect qui est toujours resté attaché au nom de Varu*n*a, à cet hymne IV, 18 où nous avons vu Indra, le dieu fils, non-seulement déposséder, mais tuer, Tvash*t*ri, le dieu père, décidément assimilé à V*r*itra? En fait dans les vers de notre hymne où Indra s'attribue l'autorité de Varu*n*a, il se compare, et par conséquent il compare Varu*n*a à Tvash*t*ri (3), et il fait une allusion claire à l'étymologie du nom de Varu*n*a, à cette étymologie qui le rapproche du nom de V*r*itra (1) : « Les dieux obéissent à la puissance de Varu*n*a ; je règne sur la race de l'enveloppe (*vavri*) supérieure (le ciel). »

Il ne me semble donc pas déraisonnable de voir dans l'hymne IV, 42, outre l'idée d'une rivalité de Varu*n*a et d'Indra aboutissant au triomphe du second, une allusion plus ou moins vague à certains traits de ressemblance entre le personnage divin de Varu*n*a et le personnage démoniaque de V*r*itra. Que cette ressemblance existe en tout cas, c'est ce que j'espère avoir suffisamment démontré ; qu'elle s'accuse

ici tout particulièrement par la nature des rapports supposés entre Varuna et Indra, c'est ce qui semble non moins évident ; qu'enfin dans cette circonstance elle n'ait pas échappé à l'auteur même de l'hymne, c'est ce qu'il est au moins permis de conjecturer.

La même conjecture peut d'ailleurs être faite sur l'hymne X, 124, dont je vais tenter une traduction et un commentaire.

« 1. Viens, ô Agni, à ce sacrifice que nous célébrons, sacrifice triple, à cinq voies, à sept chaînes[1]. Sois notre porteur d'offrandes et notre guide. Tu es resté bien longtemps enfermé dans l'obscurité.

« 2. Lorsque, dieu prévoyant, j'échappe en secret à l'impie, j'arrive à l'immortalité. Lorsque, malveillant, j'abandonne celui qui est bienveillant (pour moi), en faveur de l'ami que je préfère je vais naître dans un autre lieu (*littéralement* je recherche un nombril étranger).

« 3. Voyant l'hôte de l'autre branche (le feu terrestre), je fonde les diverses institutions de la loi. Je fais entendre un chant agréable au père Asura : j'acquiers la dignité divine (proprement le droit au sacrifice) qui ne m'appartenait pas.

« 4. J'ai passé beaucoup d'années dans son sein : me déclarant pour Indra, j'abandonne le père. Agni, Soma, Varuna sont renversés ; la révolution est faite ; je m'avance moi-même pour la favoriser.

« 5. Ces Asuras ont perdu leur puissance. Mais toi, si tu m'aimes, ô Varuna, distinguant le juste de l'injuste, ô roi, deviens le suzerain de mon royaume.

« 6. Voici le ciel lumineux : lui seul est beau. Voici la clarté, voici la vaste atmosphère ! Tuons Vritra ! Sors, ô Soma ! Nous t'honorerons d'une offrande, (dieu) qui es toi-même une offrande.

« 7. Le sage avec sagesse a paru dans le ciel. Varuna a répandu les eaux sans emploi de la violence. Les rivières, heureuses comme des femmes, sont brillantes et prennent sa couleur.

« 8. Elles obéissent à sa force supérieure ; il habite en elles et elles le reçoivent joyeusement et de leur plein gré ; comme

1. Il s'agit, comme dans toutes les formules analogues, d'une chaîne, ou plutôt de sept chaînes, d'étoffe.

des peuples qui choisissent un roi, elles se sont avec horreur éloignées de V*r*itra.

« 9. On l'appelle l'oiseau d'eau, le compagnon de celles qui se sont éloignées avec horreur, qui s'avance dans la société des eaux divines. Les sages ont vu par la pensée Indra qui accourt au bruit de l'*anushtubh*. »

Nous avons à noter d'abord dans cet hymne une nouvelle indication, et cette fois tout à fait claire, de la rivalité de Varu*n*a et d'Indra, et de l'usurpation consommée par le second. Le vers 4 est à cet égard aussi explicite que possible : « La révolution est faite. » Et qui a été renversé? Varu*n*a, et avec lui l'ont été également Agni et Soma. C'est Agni lui-même, interrogé au vers 1 sur les causes de sa longue absence, qui après avoir reconnu au commencement du vers 4 la longueur de son séjour dans le sein du père Asura, déjà nommé au vers 3, constate lui-même la révolution qui lui a fait perdre la puissance en même temps qu'à Soma et à Varu*n*a. Le vers 5 insiste encore sur la même idée : « Ces Asuras ont perdu leur puissance (ou ont renoncé à leurs ruses? *mâyâ*). » Que sont en effet ces Asuras, sinon Agni, Soma et Varu*n*a, le dernier ne différant sans doute pas du père Asura nommé au vers 3, dans le sein duquel Agni, d'après le vers 4, a passé beaucoup d'années. Nous sommes maintenant en état d'interpréter la révolution dont il s'agit. Agni et Soma (comparez au vers 6 les mots « Sors, ô Soma ») étaient cachés dans le sein de Varu*n*a. En cette circonstance, ils n'y étaient pas captifs, mais au contraire, ils y participaient de sa toute-puissance. A ce point de vue le poète a pu dire qu'ils étaient renversés avec lui. Mais Agni est allé lui-même au-devant de sa défaite. C'est qu'Agni, le fils, est avant tout un dieu bon, ami des hommes et ami d'Indra. Il s'est livré lui-même à ceux qui venaient pour le conquérir : « J'ai passé beaucoup d'années dans son sein : me déclarant pour Indra, j'abandonne le père. Agni, Soma, Varu*n*a sont renversés ; la révolution est faite; je m'avance moi-même pour la favoriser. » Indra prend alors la parole (car c'est évidemment lui qui est le nouveau roi, et le vers suivant d'ailleurs ne peut être mis que dans sa bouche) : « Ces Asuras ont perdu leur puissance. Mais toi, si tu m'aimes, ô Varu*n*a, distinguant le juste de l'injuste, ô roi, deviens le suzerain de mon royaume. » Indra, qui a détrôné Varu*n*a, lui offre une sorte de compensation dans la reconnaissance d'une suprématie nominale et d'une auto-

rité purement morale. Varuna se trouve ainsi vis-à-vis de lui dans une situation assez analogue à celle de ces empereurs spirituels dont un guerrier a usurpé le pouvoir temporel, en s'inclinant d'ailleurs devant la dignité sacerdotale qu'il leur laisse. Comme le premier vers avait été adressé à Agni, et le cinquième, après les trois vers de la réponse d'Agni, à Varuna, le sixième est adressé au troisième des personnages détrônés, à Soma. Mais nous pouvons répéter de Soma ce que nous avons dit d'Agni. Soma est l'ami des hommes et d'Indra, et il passe volontairement du côté de l'usurpateur[1]. C'est du moins ce que celui-ci attend de lui, quand il dit en lui vantant la beauté du ciel lumineux et de la libre atmosphère : « Tuons Vritra! Sors, ô Soma! » Les mots qui suivent « Nous t'honorerons d'une offrande, dieu qui es toi-même une offrande » ne doivent pas nous empêcher de mettre ce vers comme le précédent dans la bouche d'Indra. Mais, rapprochés du premier vers de l'hymne où il est pareillement question des cérémonies du culte, ils suggèrent assez naturellement l'idée d'un sacrifice des anciens prêtres, des Angiras par exemple, qui sont les compagnons d'Indra dans toutes ses œuvres, et qui lui prêteraient en cette occasion leur concours. Pour en finir avec Soma, remarquons qu'il est probablement désigné au vers suivant : « Le sage avec sagesse a paru dans le ciel. »

Ainsi il est incontestable que l'hymne X, 124 renferme une seconde mention, et une mention parfaitement claire de la victoire d'Indra sur Varuna. Il l'est également que le résultat de cette victoire est la conquête du feu et du Soma, et par conséquent que Varuna, en tant que détrôné par Indra, est dans une certaine mesure assimilé au démon, sa dignité restant d'ailleurs sauvegardée par l'abandon qu'Indra lui fait d'une sorte de suzeraineté spirituelle. Mais je vais plus loin, et je dis qu'ici, plus sûrement que dans l'hymne IV, 42, sur lequel j'avais déjà fait la même conjecture, le rapprochement de Vritra s'est imposé à l'esprit du poëte. Déjà nous avons vu Indra, dans le vers 6, inviter Soma à sortir pour l'aider à tuer Vritra. Nous lisons au vers suivant : « Le sage avec sagesse a paru dans le ciel. » Soma a donc répondu à l'appel d'Indra. Mais Indra n'a point eu à tuer Vritra : c'est Varuna qui, « sans emploi de

1. Cf. le vers IX, 97, 41, d'après lequel Soma a choisi les dieux, s'est déclaré pour eux, et particulièrement sans doute pour Indra auquel, d'après le même vers, il a donné la force.

la violence », a répandu les eaux. J'ai cherché à reproduire dans la traduction l'équivoque du texte. Toutefois ce passage ne signifie pas, selon moi, que Varu*n*a n'a point employé la violence, mais bien qu'Indra n'en a point usé contre lui. Le poëte, en passant de l'idée du démon V*r*itra à celle du dieu Varu*n*a, modifie en conséquence les rapports d'Indra avec son adversaire, le gardien des eaux. C'est ainsi qu'Agni, au vers 2, distinguait lui-même le cas où celui qu'il quitte est l'impie, c'est-à-dire dans ce passage le démon, et le cas où c'est un personnage bienveillant, c'est-à-dire apparemment le père, nommé aux vers 3 et 4, dont la bienveillance, sans doute toute passagère, n'est relevée que pour être opposée à la malveillance du fils qui l'abandonne par amitié pour un autre: cet autre est évidemment Indra, comme au vers 4.

A partir du second hémistiche du vers 7 jusqu'à la fin de l'hymne, je crois qu'il ne s'agit plus que d'Indra (notez les mots *indram* au vers 9, *indriyam* au vers 8). C'est lui que les eaux ont choisi, comme des peuples choisissent un roi, et elles se sont détournées de V*r*itra avec horreur. On peut conclure de ces derniers mots qu'avant Indra, c'était V*r*itra qui était leur roi.

En résumé, l'être conçu comme le gardien des eaux, aussi bien que d'Agni et de Soma, semble recevoir tour à tour dans l'hymne X, 124 le nom de Varu*n*a et celui de V*r*itra, sans compter la qualification d'Asura, terme essentiellement équivoque et désignant, tantôt un dieu, tantôt un démon. Même sous le nom de Varu*n*a, cet être est considéré comme détrôné par Indra. Il semble donc que la différence entre Varu*n*a et V*r*itra soit ici purement nominale. Cependant elle est suffisante pour que l'idée d'une horreur inspirée aux eaux par leur ancien roi, et surtout celle de coups portés à ce roi par Indra, ne reparaisse que dans une formule où figure le nom de V*r*itra[1], tandis que le nom de Varu*n*a, quand il est employé pour désigner en somme le même adversaire d'Indra, appelle des atténuations telles que le trait du vers 7 « Varu*n*a a répandu les eaux *sans* emploi de la violence », ou cette offre d'une suzeraineté nominale qu'Indra fait au vers 5 à celui qu'il a dépossédé.

Remarquons d'ailleurs que mon interprétation du vers 7 dût-elle être abandonnée, et fallût-il traduire « Varu*n*a a ré-

1. Nous avons pourtant vu « la mère » éprouver cette même horreur pour le « père » I, 164, 8.

pandu les eaux *sans user lui-même* de violence », ce trait constituerait toujours une différence profonde entre lui et Indra. Varu*n*a ne peut répandre les eaux sans user de violence, que si les eaux sont en son pouvoir, et elles ne peuvent être en son pouvoir, sans qu'il soit suspect de les retenir en temps de sécheresse, comme V*r*itra lui-même.

Je rappellerai encore le vers X, 99, 2, déjà cité (p. 83), où le « septième frère », des *mâyâ* duquel Indra triomphe en s'établissant dans la vaste demeure avec la qualité d'Asura, paraît bien être Varu*n*a.

Nous aurons l'occasion de revenir sur l'opposition d'Indra et de Varu*n*a dans chacun des deux chapitres suivants, et de constater que, dans l'ordre des idées morales comme dans celui des phénomènes naturels, ces deux personnages qui, d'après le vers VI, 68, 4, dépassent en grandeur tous les dieux, résument les deux conceptions de la divinité entre lesquelles semble osciller la conscience religieuse des Aryas védiques.

CHAPITRE II

LA MORALE DANS LA RELIGION VÉDIQUE

SECTION PREMIÈRE

RÔLE MORAL DES DIEUX SOUVERAINS.

Les relations des dieux souverains et des dieux pères avec leurs adorateurs sont celles que pouvait nous faire attendre leur caractère mythologique, tel qu'il a été déterminé dans le chapitre précédent. La signification du culte, selon qu'il s'adresse à ces dieux ou au dieu guerrier, ne diffère pas moins que les attributs de la divinité, selon qu'ils se rattachent à l'une ou à l'autre des deux conceptions religieuses dont l'opposition s'est en dernier lieu résumée pour nous dans celle de Varu*n*a et d'Indra. Ce n'est pas que les formules consacrées qui expriment l'action « fortifiante » exercée sur Indra par les divers éléments du sacrifice, et particulièrement par le breuvage sacré et les prières, ne se rencontrent occasionnellement appliquées à Varu*n*a, ou à tel autre des dieux appartenant à la conception unitaire de l'ordre du monde. Mais il ne faut voir là que des faits d'extension abusive, ou, si l'on veut, de confusion inévitable, dont nous aurons d'ailleurs à relever la contrepartie dans l'assimilation passagère du culte d'Indra à celui de Varu*n*a. Ils s'expliquent par la pratique simultanée de l'un et de l'autre, et par une sorte de conciliation instinctive de la contradiction qui existe entre les deux conceptions religieuses auxquelles ces cultes répondent. Ils ne prouvent rien contre l'importance et le caractère primitif de la distinction que nous maintenons entre eux.

Vis-à-vis des dieux souverains, l'homme n'est plus un allié qui offre son concours, mais un suppliant qui demande une faveur, ou un coupable qui implore son pardon. Le second de ces deux traits est le plus significatif. Tant que les dieux dont

nous avons opposé le rôle dans les phénomènes naturels à celui du dieu guerrier se présentent sous leur aspect propice, le culte dont ils sont l'objet ne diffère de celui d'Indra que par l'absence d'un caractère propre à ce dernier, celui qui en fait un échange mutuel de bons offices entre la terre et le ciel. Il en diffère au contraire, dès qu'ils montrent leur face malveillante, par un caractère qui lui est propre à son tour, et qui transforme la prière en déprécation, le sacrifice en cérémonie expiatoire.

C'est à bien faire ressortir ce caractère que seront consacrées les pages suivantes. Mais les textes qui nous montrent dans le suppliant un coupable implorant son pardon soulèvent une question nouvelle. Quelle est la nature des fautes dont il s'accuse et qu'il considère comme les causes de la colère céleste? La réponse que nous ferons à cette question, toujours d'après les textes, offrira un intérêt d'un ordre particulier. On verra que les dieux souverains ne bornent pas leur action dans le monde au maintien de l'ordre physique, mais qu'ils l'étendent au maintien de l'ordre moral. A cette occasion d'ailleurs, nous traiterons d'une façon générale, comme l'indique le titre de ce chapitre, de « la morale dans la religion védique », c'est-à-dire que nous chercherons dans quelle mesure un rôle moral a été attribué, non-seulement aux dieux souverains, mais aux autres divinités invoquées dans les hymnes du *Ṛig*-Veda. Ce ne sera pas sortir de notre sujet : car l'étude à laquelle nous allons nous livrer doit nous fournir la preuve que les fonctions morales de la divinité, si elles ne sont pas l'apanage exclusif des dieux souverains, et particulièrement des *Âdityas*, leur sont cependant assignées plus souvent qu'à tous les autres, et que s'ils les délèguent volontiers aux éléments placés sous leur dépendance et aux dieux du sacrifice, Agni et Soma, ils peuvent, vis-à-vis du dieu guerrier, les revendiquer comme un attribut propre et distinctif.

Après ces préliminaires indispensables pour montrer le rapport de ce chapitre avec le précédent, je vais laisser parler les textes, en me bornant à les ranger dans l'ordre le plus propre à mettre en lumière les différents points que je me propose d'établir.

SECTION II

LA COLÈRE DIVINE.

J'ai déjà plus haut, en cherchant à déterminer le rôle de Rudra dans les phénomènes naturels, et tout en montrant qu'il devait, tant comme « père » que comme « archer » céleste, participer du caractère équivoque inhérent à ces deux conceptions mythologiques, j'ai, dis-je, annoncé que le côté malveillant de sa nature nous était surtout révélé par la forme des prières qui lui sont adressées. Le moment est venu d'insister sur ce point. Il n'y a dans tout le *R*ig-Veda que trois hymnes adressés en entier à Rudra, et ces trois hymnes sont en grande partie composés de formules de déprécation. L'auteur de l'hymne 1, 114 implore sa pitié aux vers 2, 6 et 9 (cf. X, 66, 3; 169, 1), le prie au vers 3 de venir dans des dispositions exclusivement bienveillantes, et précise dans les suivants ce qu'il redoute de lui : « 7. Ne frappe pas celui des nôtres qui est grand, ne frappe pas celui qui est petit, ne frappe pas l'adolescent, ne frappe pas l'adulte, ne frappe pas notre père, ne frappe pas notre mère, ne fais pas, ô Rudra, de mal à nos propres corps.— 8. Ne fais pas de mal à nos enfants, à notre descendance, n'en fais pas à nos hommes, n'en fais pas à nos vaches, n'en fais pas à nos chevaux, ne frappe pas nos héros dans ta colère, ô Rudra; nous t'invoquons sans cesse en te présentant nos offrandes..... 10. Loin de nous ta colère funeste aux troupeaux, ta colère funeste aux hommes! Maître des hommes, que ta bienveillance soit sur nous! Sois miséricordieux, pardonne-nous, ô dieu, et accorde-nous une protection assurée. » Voici maintenant des extraits de l'hymne II, 33 : « 1. O père des Maruts, sois bienveillant; ne nous fais pas perdre la vue du soleil. Que le héros épargne nos chevaux! Puissions-nous avoir, ô Rudra, une nombreuse postétérité !.... 4. Puissions-nous, ô Rudra, ne pas t'irriter par nos hommages, ou par un hymne de louange imparfait, ou par la concomitance des invocations[1]! Guéris nos héros avec tes remèdes; j'entends dire que tu es le meilleur des médecins..... 5. Puissé-je, par mes louanges, dételer (apaiser[2]) Rudra

1. Allusion aux sacrifices célébrés en même temps dans divers lieux.
2. Cf. I, 25, 3, cité plus loin. La forme *dishîya* n'appartiendrait ni à la racine

qu'on invoque dans des invocations accompagnées d'offrandes! Miséricordieux, et exauçant notre prière, que le dieu brun, aux belles joues, ne nous livre pas à ces embûches!.... 11. Loue le jeune dieu, illustre, siégeant au bord de la fosse[1], impétueux et fort comme un animal terrible. Aie pitié, ô Rudra, du chantre qui te loue; qu'un autre que nous soit abattu par tes traits!... 14. Que le trait de Rudra nous épargne! Que la malveillance terrible du dieu puissant s'écarte de nous! Détends ton arc solide en faveur de nos bienfaiteurs; ô toi, qui es libéral, aie pitié de nos enfants, de notre descendance..... 15. Écoute-donc, ô dieu brun, ô taureau, ô sage Rudra, écoute notre invocation, ne sois pas irrité contre nous, ne nous frappe pas..... » Des quatre vers que comprend l'hymne VII, 46, les deux derniers nous montrent également Rudra sous son aspect redoutable : « 3. Que son trait qui, lancé du ciel, tombe sur la terre, nous épargne! Tu as mille remèdes, ô dieu très-désiré; ne fais pas de mal à nos enfants, à notre descendance. — 4. Ne nous frappe pas, ô Rudra, ne nous abandonne pas; puissions-nous n'être pas exposés aux coups de ta colère!.... » Toutefois ces citations mêmes nous ont rappelé que Rudra est le dieu des remèdes. C'est qu'en effet il n'est pas purement malfaisant comme un démon, mais que, comme la plupart des divinités qui se rattachent à ce que j'appelle la conception unitaire, il fait tour à tour sentir aux hommes, dans leur personne ou dans leurs biens, les effets de sa colère et ceux de sa miséricorde. Il est même prié, en termes généraux, d'éloigner la colère divine I, 114, 4, et ce vers lui est adressé : II, 33, 7. « Où est, ô Rudra, ta main miséricordieuse, ta main qui est (elle-même) un remède rafraîchissant, écartant le mal qui vient des dieux? O taureau, aie pitié de moi. » Mais cette colère divine qu'il écarte, est avant tout sa propre colère, comme les maladies qu'il guérit ont été sans doute envoyées par lui. C'est dans ce dernier sens que je comprends la formule du vers VII, 46, 2 : « O Rudra, sois sans maladies à l'égard de (n'envoie pas de maladies à) notre descendance. » De même, quand le suppliant de Rudra implore sa bienveillance comme l'ombre pendant les ardeurs de l'été

dâ « couper » comme l'entend M. R., ni à la racine *dâ* « donner » comme le veut M. Gr., mais à la racine *dâ* « lier » employée précisément au vers I, 25, 3.

1. Voir ch. I, section V, p. 32 et section IX, p. 122.

II, 33, 6, cette image suggère l'idée de la colère de Rudra, comparée à une flamme dévorante.

Les Maruts, comme nous l'avons dit, participent dans une certaine mesure du caractère de leur père Rudra. Aussi redoute-t-on leur colère. Comme Rudra, d'ailleurs, on les prie d'écarter le mal qui vient d'eux-mêmes. C'est ce que fait l'auteur du vers I, 39, 8, qui oppose le mal « envoyé par les mortels » au mal « envoyé par les Maruts » en suppliant ceux-ci d'éloigner l'un et l'autre. On leur adresse ces vers : « VII, 58, 2. Votre race, ô Maruts, est puissante ; vous êtes terribles, très-irritables, rapides. Ceux qui sont les premiers par la grandeur et la force, tous ceux qui voient la lumière, tremblent à votre approche..... 6. J'invoque les fils libéraux de Rudra. Les Maruts se tourneront-ils de nouveau vers nous ? Qu'ils soient irrités contre nous en secret ou ouvertement, nous détournons ce mal (dont nous menace la colère) des dieux rapides. » Le trait des Maruts, qu'on écarte par des déprécations VII, 56, 9 comme celui de Rudra, est destructeur des vaches et des hommes *ibid.*, 17. De fréquents appels sont faits à leur miséricorde *ibid.*; I, 23, 12; 169, 5; V, 55, 9; 57, 8 : VI, 48, 12 ; VIII, 7, 30. Le suppliant sait d'ailleurs que leur colère doit être motivée par ses fautes : VII, 57, 4. « Que votre trait soit écarté de nous, ô Maruts, si nous avons commis quelque faute envers vous, comme des hommes que nous sommes ! Puissions-nous n'y être point exposés, ô dieux saints ! Que votre précieuse bienveillance soit sur nous ! »

J'ai signalé déjà plus haut, comme un trait de ressemblance entre Gandharva et Varu*n*a, le lacet dans lequel le premier de ces personnages retient le trompeur IX, 83, 4. Nous y reviendrons tout à l'heure encore. En ce qui concerne Parjanya, nous n'avons à relever ici que les vers 2 et 9 de l'hymne V, 83 : d'après le vers 9, il frappe en tonnant ceux qui font le mal ; d'après le vers 2, il frappe les Rakshas (démons) en même temps qu'il fend les arbres, le monde entier tremble devant lui, et l'*innocent lui-même* prend la fuite, quand il frappe en tonnant ceux qui font le mal. Quant à Savit*r*i, son nom reviendra plus d'une fois dans le cours du présent chapitre. Mais il ne faut pas oublier que ce dieu, dont la miséricorde est implorée au vers I, 35, 10, représente presque exclusivement l'aspect bienfaisant d'une divinité qui, sous son aspect malfaisant, porte le nom de Tvash*t*ri. Or de Tvash*t*ri lui-même nous n'avons rien à dire ici, ce personnage, dont l'impor-

tance *mythologique* a été dûment appréciée plus haut, n'étant invoqué qu'en compagnie d'autres dieux, et dans des formules peu significatives.

De toutes les divinités dont le caractère a été, dans le chapitre précédent, opposé à celui d'Indra, celles que nous aurons le plus souvent l'occasion de mentionner dans l'exposé qui va suivre sont les Adityas en général et leur mère Aditi, puis plus particulièrement les trois Adityas, ou le couple composé de Mitra et de Varu*n*a, ou enfin le seul Varu*n*a, c'est-à-dire la plus auguste, mais aussi la plus sévère des divinités, soit du couple, soit de la triade, soit du groupe indéterminé.

Citons d'abord le commencement de l'hymne I, 25 à Varu*n*a : « 1. Si, comme des hommes que nous sommes, nous violons journellement ta loi, ô Varu*n*a, — 2. Ne nous abandonne pas à l'arme du (dieu) irrité (sans doute Varu*n*a lui-même), prête à nous frapper, à la colère du furieux. — 3. Par nos chants, ô Varu*n*a, nous dételons ta colère, comme un cocher dételle un cheval attelé, pour que tu nous fasses miséricorde. — 4. Mes (prières) qui calment ta colère, implorant pour moi un sort meilleur, s'envolent comme des oiseaux vers leurs nids. — 5. Comment disposerons-nous à la miséricorde le héros revêtu de la puissance royale, Varu*n*a, dont la vue s'étend au loin? » L'hymne VII, 89 mérite d'être traduit en entier : « 1. Puissé-je, ô roi Varu*n*a, ne pas aller dans la maison de terre (dans la tombe)! Miséricorde! ô dieu puissant, miséricorde! — 2. Si je bondis en quelque sorte (hors du droit chemin), pareil à une outre gonflée[1], miséricorde! ô dieu puissant, miséricorde! — 3. C'est par faiblesse d'esprit que nous avons failli, ô dieu pur. Miséricorde! ô dieu puissant, miséricorde! — 4. La soif tourmente ton chantre qui (naguère encore) était au milieu des eaux. Miséricorde! ô dieu puissant, miséricorde! — 5. Quelqu'offense, ô Varu*n*a, que nous ayons commise envers la race divine, comme des hommes que nous

1. Varu*n*a ayant été dans la mythologie postérieure considéré, en sa qualité de dieu des eaux, comme envoyant l'hydropisie, on a cherché ici, ainsi qu'au vers 4 (Voyez Delbrück, *Vedische Chrestomathie*, p. 32), une allusion a cette croyance. J'ai déjà eu l'occasion (*Revue critique*, 1875, I, p. 49), de contester cette interprétation. En revenant aujourd'hui sur ce point, j'insisterai surtout sur le sens de *pra-sphur* qui ne paraît pouvoir signifier que « bondir » et non « chanceler »; cf. A. V. I, 27. 4 : « Allez! O pieds, bondissez! Portez-moi dans la demeure de celui qui donne! »

sommes, si par inadvertance nous avons violé tes lois, ne nous fais pas de mal pour cette faute. »

Varu*n*a, on le voit, est un dieu redoutable comme Rudra; mais dans la notion de ce dieu, le plus vénérable du panthéon védique, l'idée de la colère est étroitement unie à celle de la justice divine. Ce n'est pas que la colère de Rudra n'ait pu, et même dû être quelquefois expliquée par les fautes des hommes. L'argument négatif qu'on pourrait tirer de l'absence, dans les passages cités, de toute allusion au péché, ne tiendrait pas contre l'argument d'analogie fourni par des passages tels que le vers VII, 57, 3, où la colère des Maruts, fils de Rudra, est justifiée par la même cause que celle de Varu*n*a. Mais il n'en reste pas moins ce fait, que l'aveu des fautes commises est surtout fréquent dans les hymnes à Varu*n*a et aux autres Adityas, qui prennent ainsi le caractère, non plus de simples déprécations, mais de véritables prières expiatoires. Pour mériter la bienveillance de ces dieux, il faut être sans péché. Aussi souhaite-t-on d'être sans péché devant Mitra et Varu*n*a X, 36, 12. C'est d'ailleurs une grâce qu'on demande aux Adityas eux-mêmes, à Mitra et à Aryaman en même temps qu'à Savit*r*i Bhaga VII, 66, 4, à un personnage du nom d'Aditi, mais du sexe masculin, mentionné en compagnie de Mitra et Varu*n*a IV, 39, 3, à un autre personnage, nommé encore Aditi, et peut-être identique au cheval du sacrifice I, 162, 22. L'idée du suppliant est alors, soit que les Adityas préservent du péché, soit qu'ils rendent par le pardon l'innocence à celui qui l'a perdue. On peut entendre dans l'un ou dans l'autre sens cette prière adressée aux Adityas : II, 29, 1. « Ecartez de moi le péché comme celle qui enfante en secret (comme Aditi ?). » Il est peut-être fait allusion aux deux idées à la fois dans une formule où les dieux sont priés de sauver leurs suppliants du mal fait, et du mal qui n'est pas fait, X, 63, 8, si toutefois il s'agit là du mal qu'ils ont fait ou qu'ils seraient exposés à faire eux-mêmes, et non, comme on pourrait l'entendre aussi, du mal que d'autres leur ont fait ou se prépareraient à leur faire. Quoi qu'il en soit, le pécheur a un recours dans la miséricorde de Varu*n*a (I, 25, 19 ; 129, 3 ; 136, 6), de Mitra et Varu*n*a (I, 136, 1, cf. V, 62, 6), des Adityas (I, 107, 1 ; II, 28, 3 ; VI, 50, 1), quand il ne peut plus se prévaloir de son innocence : VII, 87, 7. « Puissions nous être sans péché devant Varu*n*a, qui pardonne même à celui qui a commis le péché ! »

Les *A*dityas font vivre même celui « qui revient du péché » VIII, 56, 17 (cf. plus loin VIII, 18, 12). De ce passage qui, comme plusieurs des citations précédentes, nous montre que la mort pouvait être la punition du pécheur, on rapprochera cette prière adressée aux dieux en général, dans un hymne destiné à éloigner la maladie : X, 137, 1. « Vous rendez la vie, ô dieux, même à celui qui a commis le péché. » C'est d'ailleurs par le sacrifice que la colère des *A*dityas peut être apaisée comme l'indique au vers VIII, 18, 19, une formule qui rappelle la prière du vers VII, 101, 5 « Que cette parole arrive jusqu'au cœur (de Parjanya) » ; le poëte, en implorant la miséricorde des *A*dityas, leur dit : « Le sacrifice arrive jusqu'à[1] votre colère. »

SECTION III

LES LIENS DU PÉCHÉ.

J'ai déjà parlé plus haut des cordes ou lacets de Varu*n*a, et précisé la signification naturaliste de ce mythe, mais en ajoutant qu'il avait pris surtout un sens moral, et qu'il symbolisait la situation du pécheur vis-à-vis de la divinité vengeresse. C'est ce point qu'il faut maintenant établir. Le lien qui retient le pécheur est expressément appelé le lacet de Varu*n*a dans le vers 16 de l'hymne X, 97, sur les plantes : « Qu'elles me délivrent du lacet de la malédiction, et du lacet de Varu*n*a, et de la chaîne de Yama, de toute faute commise envers les dieux. » Le « lacet de la malédiction » paraît être le lien qui retient l'homme coupable d'avoir prononcé la malédiction (cf. ci-après I, 41, 8), plutôt que celui dont la victime de la malédiction se trouverait enveloppée. Mais en tout cas le lacet de Varu*n*a est celui où se trouve pris le pécheur, l'auteur des fautes commises « envers les dieux », et ces fautes l'exposent à la mort dont l'idée est suggérée par la chaîne de Yama, roi des morts. Ici c'est aux plantes que l'homme s'adresse pour obtenir la guérison de la maladie causée par le péché. Je n'insiste pas sur cette confusion des

1. *Antarah* ; cf. VII, 86, 2 *kadâ nv antar varune bhuvâni.* « Quand arriverai-je jusqu'à Varu*n*a? »

remèdes du corps et de ceux de l'âme, la citation n'ayant eu d'autre objet que d'établir ce que d'autres textes confirmeront plus loin, à savoir que le lacet qui retient le pécheur est bien le lacet de Varu*n*a. C'est d'ailleurs parce qu'il l'en a enveloppé lui-même que ce dieu est prié de l'en délivrer. Une prière de ce genre se rencontre dans un hymne dont je citerai la plus grande partie : « VII, 86, 2. Et je me dis à moi-même : Quand pourrai-je arriver jusqu'à Varu*n*a? Accueillera-t-il mon invocation sans colère? Quand pourrai-je, bien disposé moi-même, éprouver les effets de sa miséricorde? — 3. Je demande quelle est ma faute, ô Varu*n*a, désireux que je suis de la connaître. Je vais interroger un sage. Les sages me font tous la même réponse : c'est Varu*n*a qui est irrité contre toi. — 4. Quel est, ô Varu*n*a, ce grand péché (que j'ai commis), et pour lequel tu veux frapper le chantre (qui fut) ton ami? Dis-le moi, toi qu'on ne peut tromper et qui ne dépends d'aucun autre. Puissé-je t'apaiser bien vite avec cet hommage! — 5. Délie les fautes de nos pères et celles que nous avons commises nous-mêmes. O roi, détache Vasish*t*ha, comme un voleur de bétail, détache-le comme un veau de la corde (qui le retient). — 6. Ce n'était pas ma volonté, ô Varuna : c'était la séduction, le breuvage enivrant, la colère, le dé, l'inadvertance. L'aîné est capable d'égarer le plus jeune. Le sommeil même n'éloigne pas le mal (*anrita*, n'est pas exempt de péché). — 7. Puissé-je comme un esclave servir le dieu libéral et puissant, sans commettre de péché!... » Au vers 9 de l'hymne I, 41, adressé aux trois Adityas, c'est probablement aux cordes ou lacets de Varu*n*a qu'il est fait allusion en ces termes : « Qu'on craigne d'être enlacé par celui qui en retient même quatre ; qu'on n'aime pas les mauvaises paroles. » Le vers précédent nous explique ce qu'il faut entendre par ces mauvaises paroles : « Je ne veux pas vous recommander », dit le prêtre aux Adityas, « celui qui tue ni celui qui maudit ; c'est l'homme pieux que je veux vous recommander ; c'est seulement par des pensées bienveillantes que je cherche à vous gagner. »

Les lacets de Varu*n*a sont aussi attribués en commun à Mitra et à Varu*n*a : VII, 65, 3. « Ils ont beaucoup de lacets ; ils sont les digues du mal, difficiles à franchir pour le mortel trompeur. Puissé-je, ô Mitra et Varu*n*a, par le chemin de votre loi, traverser les dangers comme on traverse les eaux sur un navire! » Ils le sont également au groupe entier des Adityas :

II, 27, 16. « Vos ruses, ô saints Adityas, vos lacets ouverts pour le perfide, pour le trompeur, puissé-je les franchir comme celui qui a des chevaux franchit (les obstacles) avec son char! Puissions-nous sous votre vaste protection n'éprouver aucun dommage! » L'auteur de l'hymne II, 29, après avoir au vers 1, dans une formule déjà citée, prié les Adityas d'éloigner de lui le péché, après avoir aux vers 2 et 4 imploré leur miséricorde, ajoute au vers 5: « C'est moi seul qui ai commis envers vous tant de péchés, pour lesquels vous me châtiez comme son père châtie un joueur. Loin de moi les lacets, loin de moi les maux, ô dieux! Ne me prenez pas *sur mon fils* comme un oiseau (sur son nid). » Je n'ai pas besoin d'insister sur le caractère touchant de cette prière, dans laquelle un père se prévaut de l'innocence de sa famille que son propre châtiment frapperait injustement; mais je profiterai de l'occasion pour citer encore le vers suivant qui n'est guère moins remarquable: « Approchez-vous aujourd'hui, dieux saints, pour que, tremblant, je me réfugie contre votre cœur. Protégez-nous; faites que nous ne soyons pas dévorés par le loup, que nous ne tombions pas dans la fosse, ô dieux saints! »

Une allusion à des lacets qui seraient attribués aux dieux en général, et aux ancêtres divinisés, peut être cherchée au vers III, 55, 2, si la racine *hvri* y a, comme je le crois, le sens naturellement suggéré par celui du mot *hvaras*: « Que les dieux, que les pères anciens qui connaissent le séjour (secret de la vache) ne nous enlacent pas! » Nous savons déjà que Gandharva est expressément appelé « le maître des lacets, qui saisit dans son lacet le trompeur » IX, 83, 4. Peut-être Rudra a-t-il été aussi considéré comme enlaçant les victimes de sa colère; du moins, est-il prié de les délier au vers X, 169, 1, si la forme *avasâya* doit être interprétée comme l'absolutif de la racine *sâ* avec le préfixe *ava*[1].

Il n'en est pas moins vrai que Varuna et les Adityas sont par excellence les dieux qui lient et qui délient. Ces idées sont dans un rapport étroit avec les deux sens du nom d'Aditi qui, avons-nous dit, signifie, comme adjectif « libre »,

1. Le mot est, à la vérité, traité comme simple par le *pada-pâtha*. L'interprétation de M. Gr. qui construit *padvate* comme épithète avec *avasâya*, considéré comme le datif de *avasa*, dans le sens de « nourriture douée de pieds, » c'est-à-dire « bétail », est en tout cas bien aventureuse.

comme substantif abstrait « liberté ». Le moment est venu de citer les passages qui établissent ces deux derniers points. Ils prouveront en même temps que le rapport dont il s'agit a tôt ou tard frappé les poëtes védiques, s'il n'a pas présidé à la formation du mythe lui-même ; ou plutôt, c'est le soin même que ces poëtes prennent de le faire ressortir qui achève de nous édifier sur le sens qu'ils attribuent au mot *aditi*.

Je citerai d'abord le vers I, 24, 15, où le mot *aditi* signifie selon moi « liberté », ou en tout cas, s'il désigne le personnage divin d'Aditi, suggère la même idée par une allusion très-directe : I, 24, 15. « Détache de nous, ô Varu*n*a, le lien supérieur, le moyen et l'inférieur ; puissions-nous ensuite sous ta loi, ô Aditya, être sans péché pour la liberté [1] (c'est-à-dire pour être à jamais délivrés de tes liens). »

L'expression *anâgâso aditaye* « sans péché pour la liberté » est une sorte de formule qui se retrouve au vers V, 82, 6. Aussi peut-on chercher une allusion au sens étymologique du mot *aditi* dans les passages où le poëte demande à Aditi, aux Adityas ou à tout autre personnage qualifié d'*aditi*, de le rendre sans péché I, 94, 15 : 162, 22 ; IV, 39, 3 ; X, 12, 8, de délier le péché commis VII, 93, 7.

Dans le refrain de chacun des vers de l'hymne X, 100, le mot *aditi*, désignant un don qu'on demande à Savit*r*i en même temps que le salut, *sarvatâti* (proprement l'état de celui qui est sain et sauf), ne peut signifier que « liberté »[2]. On demande au même dieu que les méchants (les démons) soient mis en pièces pour la liberté, c'est-à-dire pour que l'homme ou le monde soit libre X, 87, 18 [3]. Au vers X, 110, 4, on pourrait sans doute traduire : « Il (le *barhis* ou gazon du sacrifice) s'étend au loin, agréable aux dieux et à *Aditi*. » Toutefois comme on n'attend pas là une mention spéciale d'Aditi, il paraîtra peut-être plus naturel de comprendre « agréable aux dieux pour la liberté (c'est-à-dire pour s'y asseoir à l'aise) », et on peut rapprocher dans ce sens l'épi-

1. On pourrait cependant traduire aussi « pour Aditi », et on doit le faire dans un passage parallèle où le mot *aditi* est au génitif : IV, 12, 4. « Rends-nous sans péché pour Aditi, (c'est-à-dire sans doute aux yeux d'Aditi). »

2. L'argumentation de M. Hillebrandt (*Ueber die Göttin Aditi*, p. 8), qui cherche à rattacher le mot *aditi* successivement aux différentes divinités célébrées dans les vers qui se terminent par ce refrain, ne me semble qu'ingénieuse. M. J. Darmesteter (*Haurvatât*, p. 82, note 3) traduit « immortalité ».

3. Faut-il rapprocher VII, 18, 8 « Les méchants détruisant la liberté? »

thète *asamdina* « illimité » donnée au *barhis* [1] VIII, 91, 14. Un dernier passage, I, 24, 1, pourrait être traduit : « Qui nous rendra à la grande liberté (à l'immortalité). » Mais il paraît renfermer en tout cas une allusion à la déesse : car dans ce qui suit « pour que je voie le père et la mère », la mention de la mère suggère naturellement l'idée d'Aditi.

Le mot *aditi* est aussi employé comme adjectif dans le sens de « libre » : VII, 52, 1. « O Adityas, puissions-nous être libres ! » Il a le même sens comme primitif du dérivé *adititva*, signifiant « liberté », et rapproché dans le vers VII, 51, 1 du mot *anâgâstva* « innocence » par suite de l'association d'idées qui fait le sujet de la présente section. On doit remarquer de plus que ce vers est adressé aux Adityas, et que le mot *adititva* y est employé avec une allusion intentionnelle à l'étymologie du nom de ces dieux. La même allusion se rencontre dans le premier passage cité, où la succession des deux mots *adityâso aditayah* constitue de plus une véritable allitération.

Dans d'autres passages où le mot *aditi* désigne le personnage divin de ce nom, et se trouve d'ailleurs accompagné du nom des Adityas, l'allusion étymologique est dans certains détails du contexte. Ainsi nous lisons : VIII, 56, 14, « O Adityas, *délivrez-nous* de la gueule du loup, comme un voleur *lié*, ô Aditi » ; *ibid.*, 18 : « Voici notre nouvel (hymme) qui doit nous délivrer, ô Adityas, comme un homme lié de son lien, ô Aditi [2]. »

L'étroite relation que nous venons de constater entre les idées d'innocence et de liberté d'une part, entre celles de culpabilité et d'emprisonnement de l'autre, nous apparaît sous une forme plus saisissante encore dans les passages où le péché lui-même est considéré comme le lacet ou la corde qui retient le pécheur. Cette nouvelle modification du mythe primitif des lacets de Varu*n*a pouvait déjà sembler impliquée

1. Le *barhis* qui reçoit cette épithète est triple, et paraît représenter les trois mondes. Mais la notion du *barhis*, placé au nombre des divinités des hymnes Aprî (X, 110, 4) dépasse aussi l'idée du gazon employé dans le sacrifice terrestre.

2. A l'idée d'un emprisonnement dans des liens étroits se rattache celle de l'angoisse *amhas* contre laquelle Aditi doit protéger les hommes VII, 40, 4 ; VIII, 18, 6 ; X, 36, 3 ; 39, 11 (cf. VIII, 18, 5 les fils d'Aditi), et s'oppose celle de l'espace libre dans lequel s'étend Aditi (*uruvyacâ*h V, 46, 6, cf. *urûcî* VIII, 56, 11), et qu'elle doit donner aux hommes (*uru* IV, 25, 5, cf. VIII, 56, 12 et l'emploi du verbe *urushy* VIII, 47, 9).

par cette expression du vers VII, 86, 5 cité plus haut : « Délie les fautes de nos pères et celles que nous avons commises nous-mêmes. » Elle paraît l'être aussi par une formule comme celle du vers VIII, 18, 12 : « Accordez-moi, ô Adityas, cette protection qui délivre du péché même celui qui a commis le péché. » Elle est enfin clairement exprimée dans ce fragment de l'hymne II, 28, précédé d'un appel à la miséricorde de Varu*n*a et des Adityas (vers 3), et suivi d'autres vers, non moins intéressants pour notre sujet, que nous retrouverons plus loin : « 5. Détache de moi le péché comme une corde. Puissions-nous, ô Varu*n*a, faire heureusement jaillir la source des œuvres conformes à ta loi ! Puisse, quand je tisse ma prière, la chaîne de l'étoffe ne pas se briser ! Que mon œuvre laborieuse ne soit pas interrompue avant le temps ! — 6. Éloigne de moi la crainte, ô Varu*n*a. Roi souverain, fidèle à la loi, accueille-moi. Détache de moi le mal[1] comme la corde qui retient un veau : car, sans toi, je ne dispose pas d'un instant. — 7. Ne nous frappe pas, ô Varu*n*a, avec les traits qui, lancés par toi, punissent celui qui commet le péché. Puissions nous n'être pas exilés de la lumière ! Dissipe les haines pour que nous vivions. » L'identité essentielle des deux conceptions du lien du péché et du lacet de Varu*n*a, ressort avec évidence du parallélisme des deux expressions dans les vers suivants où les libérateurs du pécheur sont d'ailleurs Soma et Rudra : « VI, 74, 3. Soma et Rudra, faites pour nous tous ces remèdes; détachez, déliez la faute commise qui est attachée à nos corps. — 4. Vous qui avez des armes perçantes, des traits perçants, dieux très-propices, ô Soma et Rudra, ayez ici pitié de nous. Délivrez-nous du lacet de Varu*n*a. Soyez-nous favorables et protégez-nous. » C'est de nouveau Varu*n*a lui-même qui détache les liens du péché dans l'hymne I, 24, où d'ailleurs l'énumération des trois lacets, le supérieur, le moyen et l'inférieur, et la mention de Çuna*h*çepa, attaché à trois poteaux, nous ramènent à la signification naturaliste primitive du mythe : « 9. Tu as cent remèdes, ô roi, tu en as mille. Que ta bienveillance soit vaste et profonde ! Écarte, éloigne la destruction. Détache de nous toute faute commise..... 11. Voici ce que je te demande en

1. Le mot *amhas* désigne sans doute ici le mal moral, le péché qui « enserre » le pécheur, comme au vers IV, 12, 6. En tout cas il ne peut y avoir de doute sur le sens du mot *âgas* au vers II, 28, 5.

te louant dans ma prière. Voici ce que le sacrifiant demande en te présentant ses offrandes. Sois ici sans colère, ô Varu*n*a; toi qui règnes au loin, ne nous ravis pas l'existence. — 12. Voici ce qu'on me dit la nuit, ce qu'on me dit le jour. Voici ce que me fait voir cette lumière qui brille du fond de mon cœur. Que le roi Varu*n*a, invoqué jadis par Çuna*h*çepa enchaîné, nous délivre! — 13. Or, Çuna*h*çepa enchaîné, lié à trois poteaux, a appelé l'Aditya. Que le roi Varu*n*a le délivre! Que le sage, l'infaillible, détache les lacets! — 14. Nous apaisons ta colère par nos hommages, ô Varu*n*a, nous l'apaisons par les sacrifices, par les offrandes. Toi qui règnes, toi qui es sage, ô roi, délie les fautes que nous avons commises. — 15. Détache de nous, en l'enlevant, ô Varu*n*a, le lacet supérieur, détache l'inférieur en le faisant tomber, détache celui du milieu en l'ouvrant. Et puissions-nous ensuite sous ta loi, ô Aditya, être sans péché pour être libres (ou aux yeux d'Aditi, cf. plus haut p. 160)! » Au vers 13, le Çuna*h*çepa que Varu*n*a est invité à délivrer, paraît être le pécheur, désigné par le nom du personnage mythologique auquel il est assimilé. Quant à la mention des trois lacets, elle se retrouve au vers 21 et dernier de l'hymme 1, 25 à Varu*n*a, dont nous avons déjà cité le commencement : « Détache de nous en l'enlevant le lacet supérieur; détache celui du milieu en l'ouvrant; détache les lacets inférieurs en les faisant tomber, pour que nous vivions. »

SECTION IV

LE PÉCHÉ CONSIDÉRÉ COMME UNE DETTE.

La conception du péché comme un lacet enserrant le pécheur n'est encore que la modification, dans un sens moral, d'un ancien mythe naturaliste. Elle peut passer elle-même pour un mythe : car ce serait tenir trop peu de compte de l'état d'esprit dans lequel les *r*ishis védiques ont créé ou développé leur religion, que d'y voir une simple métaphore. D'ailleurs la croyance à une sorte de vertu propre du péché, grâce à laquelle il produit de lui-même son effet nécessaire, à savoir le châtiment du pécheur, paraît impliquée également par d'autres formules dont l'étude sera mieux placée plus loin. Je me bornerai quant à présent à citer encore le vers 5 de

l'hymne X, 132 à Mitra et Varu*n*a, d'après lequel le péché, si le mot *enas* a là son sens le plus ordinaire (cf. 4), tue les hommes qui composent la famille ou le peuple de Çakapûta, le bon ami du poëte.

L'idée morale apparaît au contraire plus dégagée, au moins à nos yeux, du voile mythologique, dans l'assimilation du péché à une dette contractée par le pécheur. Le sens du mot *rina* « dette » est parfaitement établi par l'usage qui en est fait, non-seulement dans la langue classique, mais dans le *R*ig-Veda même. Ainsi le dérivé *rinâvan* est appliqué au joueur « endetté » X, 34, 10. L'auteur du vers VIII, 47, 17, énumère successivement dans une comparaison les fractions de la dette, et la dette entière désignée par le mot *rina*. Le même terme parait appliqué à la créance que les prêtres et les sacrifiants ont sur les dieux jusqu'à ce que leur sacrifice soit récompensé VIII, 32, 16. Le mot *rina* est aussi employé comme adjectif dans le sens de débiteur. Il sert ainsi à qualifier le voleur auquel Agni est comparé pour la rapidité de sa course VI, 12, 5 : ici d'ailleurs les sens d' « endetté » et de « coupable » se confondent.

Mais le substantif désigne aussi d'une façon générale le péché, le crime, considéré comme une dette. La nuit est priée sous le nom d' « aurore », qu'elle partage avec l'aurore véritable dans le couple « les deux aurores », de surveiller les dettes, c'est-à-dire les crimes, et cette formule, employée au vers X, 127, 7, n'est qu'un résumé de celles qui se rencontrent au vers précédent : « Écarte la louve, le loup, le voleur. » On ne compare pas seulement le mortel poursuivi par les Maruts à un « débiteur » I, 169, 7, on donne à ces dieux l'épithète *rinayâvan* « qui poursuit les dettes » I, 87, 4. Comme les rois de la terre, dont l'un porte le nom caractéristique de Ri*n*am*c*aya V, 30, 12 et 14 (cf. l'attribution à Divodâsa de l'épithète *rinacyut* VI, 61, 1), les Adityas, souverains du ciel et de l'univers entier, « font payer les dettes » ou « poursuivent les crimes », et cela selon la justice, en restant « fidèles à la loi » II, 27, 4. L'idée de justice impliquée par le seul emploi du mot *rina* ressort avec plus d'évidence encore du vers 9 de l'hymne II, 28 à Varu*n*a, où elle se combine d'ailleurs avec celle de la miséricorde divine : « Éloigne les fautes (littéralement les dettes) que j'ai commises moi-même ; que je ne paie pas, ô roi, pour celle qui a été commise par un autre ! Bien des aurores n'ont pas encore brillé. Permets,

ô Varuna, que nous vivions pour les voir luire. » Il faut rapprocher de ce passage la formule du vers VI, 51, 7, reproduite au vers VII, 52, 2, avec une variante qui peut être négligée dans la traduction; elle est adressée aux Adityas : « Ne nous faites pas expier la faute commise par un autre, ne nous faites pas expier l'acte que vous punissez, ô dieux. » Nous en retrouverons plus loin encore une du même genre, ainsi que d'autres emplois du mot *rina* « dette » pour désigner le péché. Cependant nous avons vu par le vers VII, 86, 5, que les hommes peuvent avoir à expier les fautes de leurs pères aussi bien que celles qu'ils ont commises eux-mêmes.

SECTION V

LES DIEUX OBSERVENT LES ACTIONS DES HOMMES.

Rien de ce que font les hommes ne doit échapper aux dieux dont la fonction spéciale est d'exercer la justice distributive. Aussi est-il dit des Adityas qu'ils observent, infaillibles, les races des mortels VIII, 90, 6. Infaillibles et doués d'un grand nombre d'yeux, ils voient à l'intérieur (des cœurs) le mal (*littéralement* ce qui est tortueux) et le bien, et tout est près pour ces rois, même ce qui est loin II, 27, 3. Ils ne sommeillent pas et ne clignent pas l'œil, *ibid.*, 9.

J'interprète dans le même sens divers emplois de la racine *yat* que MM. Roth et Grassmann ont expliqué en attribuant, à tort selon moi, à cette racine le sens de « réunir ». L'idée d' « effort dans une direction déterminée » qui en est la signification primitive, transportée du physique au moral, devient l'idée d' « attention prêtée à un objet ou à une personne ». Ce développement du sens est exprimé par la forme du verbe simple aussi bien que par celle du causal, comme le prouve l'équivalence des formes *yatati* et *yâtayati* aux vers VII, 36, 2, et III, 59, 1. Il est dit dans ces deux passages que Mitra « fait attention» aux hommes, et le second insiste sur l'idée en ces termes : « Mitra contemple les races sans cligner l'œil. » L'attention exprimée par la racine *yat* paraît d'ailleurs être souvent une attention bienveillante. Varuna « fait attention » au prêtre (*ari*) V, 48, 5. Mitra et Varuna « font attention » aux hommes et les conduisent V, 65, 6, ils « font

attention » à ceux qui leur obéissent VI, 67, 3. Dans le vers V, 3, 9 que nous retrouverons plus loin, le poëte se sert de la racine *yat* pour adresser à Agni cette prière pressante : « Quand feras-tu attention à nous ? » Pour ne parler ici que des Adityas, citons encore l'épithète *yâtayaj-jana* « qui fait attention aux hommes » appliquée à Mitra III, 59, 5, cf. VIII, 91, 12, à Mitra et Varuna V, 72, 2, aux trois Adityas, I, 136, 3 [1].

Une idée exclusivement bienveillante paraît attachée à la surveillance exercée par les dieux quand elle est comparée à celle d'un berger qui garde ses troupeaux : Mitra et Varuna, souverains et fidèles à la loi, observent du haut du ciel (les hommes) comme des troupeaux, VIII, 25, 7 (Voyez pourtant VIII, 41, 1).

Plusieurs textes attribuent, soit à Varuna seul, soit au couple Mitra et Varuna, des espions, *spaçah*, chargés de surveiller les hommes. Dans l'hymne I, 25, à la suite du vers 11 d'après lequel Varuna lui-même voit les choses faites et celles qui doivent se faire, nous trouvons au vers 13 la mention de ses espions « établis tout autour (du monde) ». Les espions de Mitra et Varuna sont infaillibles VI, 67, 5. Ces personnages peuvent se confondre parfois avec le groupe des Adityas, expressément comparés à des espions au vers VIII, 47, 11. Mais dans l'hymne IX, 73, les espions de Varuna, nommés une première fois au vers 4 où il est dit qu'ils ne clignent pas l'œil, reçoivent au vers 7 le nom de Rudras, et les espions des dieux, également célébrés au vers X, 10, 8 comme ne clignant pas l'œil, et de plus, comme ne s'arrêtant jamais, paraissent identiques aux « fils du grand Asura », qui soutiennent le ciel et qui voient au loin d'après le vers 2 du même hymne : or, la qualification de « fils de l'Asura » convient particulièrement aux Rudras ou Maruts, fils de Rudra, l'Asura du ciel (voir chap. I, section V, p. 34). Au vers VII, 87, 3, les espions de Varuna qui voient les deux mondes sont

1. Le causal *yâtaya* et le simple *yat* peuvent encore se prendre dans le sens de « faire attention à » aux vers IX, 86, 42 (cf. 39, 2; V, 32, 12; VIII, 35, 12), où il s'agit de l'attention prêtée, par Soma aux deux races des hommes et des dieux auxquelles il sert d'intermédiaire, par Indra et par les Açvins à leurs suppliants. Au vers I, 33, 6, le causal semble exprimer plutôt la vigilance des Navagvas vis-à-vis des démons ennemis d'Indra. C'est encore lui qui est employé dans le passage cité plus haut, portant que la nuit « surveille les dettes » X, 127, 7.

simplement appelés des sages, fidèles à la loi et habiles dans le sacrifice. Remarquons à ce propos qu'un rôle analogue au leur est rempli par ces compagnons de Brihaspati dont le caractère équivoque rappelle à la fois les dieux et les sacrificateurs divinisés, et qui, d'après les vers II, 24, 6 et 7, rentrent au lieu d'où ils sont venus, c'est-à-dire dans la partie la plus reculée du ciel, après avoir observé les actes contraires à la loi. Dans l'ordre purement naturaliste, les espions de Varu*n*a, du dieu qui règne principalement sur les ténèbres, ont pu représenter les étoiles, ces « yeux » de la nuit X, 127, 1. Nous retrouverons plus loin un passage où les espions qu'Indra « enveloppe (fait disparaître dans un rayon) de soleil » I, 33, 8, paraissent bien être les étoiles. Mais nous verrons aussi la même qualification donnée aux étincelles du feu IV, 4, 3, cf. 2.

Aux vers IV, 13, 3; X, 35, 8, il s'agit d'un espion unique, et cet espion est expressément désigné sous son vrai nom : c'est le soleil [1], espion du monde entier, qui se lève à chaque aurore. On lui demande ainsi qu'à l'aurore « l'innocence » X, 35, 2 (cf. VI, 50, 2?), qui paraît donner droit à la protection du ciel et de la terre, *ibid.* 3. Cette formule s'explique par celles où les suppliants prient le soleil de proclamer leur innocence : « VII, 62, 2... Témoigne de notre innocence devant Mitra, Varu*n*a, Aryaman et Agni..... 4. Ciel et Terre, Aditi, protégez-nous. Puissions-nous n'être pas exposés à la colère de ceux qui, bien nés eux-mêmes, vous ont engendrés, ô mondes sublimes, de Varu*n*a, de Vâyu, de Mitra, le plus chéri des héros ! » — VII, 60, 1. « Puissions-nous, lorsqu'aujourd'hui tu auras en te levant, ô soleil, témoigné avec véracité de notre innocence devant Mitra et Varu*n*a, puissions-nous être agréables aux dieux, ô Aditi, et t'être agréables, ô Aryaman, en te chantant ! — 2. Ce soleil qui contemple les hommes, ô Mitra et Varu*n*a, se dirige vers les deux races, gardien du monde mobile et du monde immobile, voyant chez les mortels le bien et le mal (littéralement le droit et le tortueux). » Le même hymne nous montre au vers 3 le soleil contemplant les races comme des troupeaux, et rappelle aux vers 8 et 10 la

1. Le soleil peut encore être désigné au vers V, 59, 1 sous le nom d'« espion des Maruts », les hennissements attribués à cet espion l'étant aussi ailleurs au soleil (IX, 64, 9). Cependant il est possible que le poète ait ici en vue l'éclair.

crainte qu'inspirent les Adityas dont il est l'espion : « 8. Puissions-nous, obtenant des enfants, une descendance, par la protection sûre et précieuse qu'Aditi, Mitra et Varu*n*a accordent à Sudâs, puissions-nous ne rien faire qui irrite les dieux, ô (dieux) rapides ! .... 10. Leur choc est puissant en restant mystérieux ; ils triomphent par une force cachée. Saisis de crainte, ô mâles, nous fuyons prudemment loin de vous. Ayez pitié de nous ! » Nous retrouverons plus loin les vers 5 et 9. On aura remarqué particulièrement la formule du vers 2. Elle se retrouve au vers 17 de l'hymne IV, 1, « L'obscurité confuse a disparu ; le ciel a brillé ; la splendeur de la divine aurore s'est levée ; le soleil est monté dans les plaines sublimes, voyant chez les mortels le bien et le mal » ; et au vers 2 de l'hymne VI, 51 : « Le sage qui connaît depuis longtemps les races des dieux et leurs trois assemblées, le soleil, voyant chez les mortels le bien et le mal, observe les mœurs de l'ennemi. »

Au vers I du même hymne on lit : « Il se lève, l'œil énorme de Mitra et Varu*n*a ; il arrive, infaillible, cher (à ces dieux) ; face brillante, lumineuse, de la loi, il a resplendi à son lever dans le ciel comme un bijou d'or. » L' « œil du soleil » est une locution d'un usage courant dans le *R*ig-Veda, I, 164, 14 ; V, 40, 8 ; 59, 5, cf. 3 ; VII, 98, 6 ; IX, 10, 9 ; X, 10, 9. Celle d' « œil des dieux » désigne aux vers VII, 76, 1 ; 77, 3, cf. VII, 66, 16, l'astre du jour, et il faut probablement entendre de même l'œil « unique » dont il est parlé au vers IX, 9, 4, tandis que les deux yeux immortels du ciel, I, 72, 10, sont vraisemblablement le soleil et la lune (cf. I, 102, 2). Mais le soleil, qui « prend une forme dans le sein du ciel pour que Mitra et Varu*n*a voient » I, 115, 5, est tout particulièrement l'œil de Mitra et Varu*n*a, comme dans le vers cité plus haut, auquel il faut ajouter les vers I, 115, 1 ; VII, 61, 1 ; 63, 1. C'est sans doute encore le soleil qui est désigné au vers VIII, 25, 9, comme l'œil sans défaut par lequel Mitra et Varu*n*a, « connaissant la route mieux que l'œil », contemplent d'en haut (la terre), et au vers I, 136, 2, comme l'œil de Bhaga. Au vers 6 de l'hymne I, 50, qui renferme d'ailleurs plusieurs allusions à la puissance visuelle du soleil (vers I, 2, 7), cet astre est appelé expressément l'œil par lequel Varu*n*a voit celui qui s'agite parmi les hommes. Il reçoit encore la qualification d'œil de Mitra et Varu*n*a au premier vers de l'hymne X, 37, dont le vers 5 porte qu'il se lève « sans co-

lère », tandis que les vers 7 et 9 lui demandent « l'innocence », c'est-à dire, selon la remarque déjà faite plus haut, l'invitent à proclamer l'innocence du suppliant.

Savitri est peut-être quelquefois identifié au soleil. On s'expliquerait donc que ce dieu, dont les chevaux mêmes voient les hommes I, 35, 5, fût appelé à témoigner de leurs actes. En fait, à la suite du vers 5 de l'hymne X, 12, qui semble contenir une nouvelle allusion aux lacets de Varuna « Pourquoi le roi nous a-t-il saisis ? Quelle est celle de ses lois que nous avons violée ? Qui le sait ?» Savitri est prié au vers 8, en compagnie d'ailleurs de Mitra et d'Aditi, de déclarer à Varuna que ses suppliants sont sans péché. Mais on peut trouver bizarre qu'au vers I, 123, 3, il soit invité à proclamer « devant le soleil » l'innocence des hommes. Nous avons d'ailleurs déjà cité ce passage, où Savitri reçoit en même temps l'épithète *damûnas* « qui aime la demeure », comme un de ceux où il semble se confondre avec Agni. Or Agni est aussi, comme nous allons le voir, un témoin des actions des hommes.

SECTION VI

RÔLE MORAL DES DIEUX DU SACRIFICE.

Agni surveille les hommes, non-seulement sous sa forme de soleil, à laquelle paraît faire allusion le vers X, 8, 5 « Deviens l'œil, le gardien de la grande loi », mais sous sa forme domestique. Il est même alors le plus proche témoin de leurs actions. Les espions que Mitra et Varuna, « surveillant sans jamais cligner l'œil ceux qui se cachent », placent « au milieu des races et dans les plantes » VII, 61, 3, représentent vraisemblablement, soit Agni, soit Soma. Les flammes d'Agni sont des espions qu'il envoie lui-même au loin IV, 4, 3, cf. 2. Divers passages lui attribuent plusieurs yeux II, 2, 4 ; X, 21, 7, cent yeux I, 128, 3, mille yeux X, 79, 5. Il est le sage qui sait distinguer la piété et l'inadvertance, qui sait distinguer les mortels les uns des autres comme les surfaces unies des surfaces rugueuses, IV, 2, 11. Il connaît les secrets des mortels comme il connaît les races des dieux VIII, 39, 6. Aussi est-il prié au vers III, 54, 19, sous le nom de messager des dieux, de déclarer innocents

ses suppliants. L'inquiétude qu'inspire à l'homme le témoignage incorruptible d'Agni est exprimée longuement dans la première partie de l'hymne IV, 3, dont nous aurons encore à citer plus bas un autre vers (13) sur le rôle moral d'Agni, et dans le chapitre suivant tout un fragment (9-12) sur la « loi » (*rita*). Après ce trait frappant du début de l'hymne « Cherchez à vous rendre Agni favorable avant un coup de tonnerre imprévu » (vers 1), après l'invitation adressée au prêtre de chanter le dieu miséricordieux, « qui écoute et qui n'est pas aveugle » (vers 3), et à Agni lui-même de prêter attention à l'œuvre du sacrificateur (vers 4), viennent quatre vers (5-8) où le poëte demande à Agni ce qu'il dira aux différents dieux dont l'énumération remplit ce fragment « quand ils l'interrogeront » (vers 8). Je n'en traduirai que le premier : « 5. Comment, ô Agni, parleras-tu à Varuna ? Comment au Ciel ? De quel péché nous accuseras-tu devant eux ? Comment parleras-tu au libéral Mitra, comment à la Terre, comment à Aryaman, comment à Bhaga ? »

Comme les dieux qu'il doit renseigner sur les actions des hommes, Agni est quelquefois irrité contre ces derniers. La prière qu'on lui adresse aux vers VII, 1, 22 (cf. *ibid.*, 4, 7) ; VIII, 92, 12, a pour objet de détourner sa colère. On souhaite de ne pas irriter « son trait puissant » X, 142, 3, cf. 1. Chacun des vers I, 12, 9 ; 36, 12 ; 79, 9; IV, 9, 1 ; VIII, 44, 28 ; X, 150, 1-2 et 4-5, contient un appel à sa miséricorde. Il en est de même des vers 12 et 14 de l'hymne 1, 94, dont le vers 15 renferme cette prière à Agni : « Puissions-nous être celui auquel tu donnes l'innocence, ô dieu libre (*aditi*, voir plus haut, p. 160). » C'est d'ailleurs en remettant le péché commis III, 7, 10, cf. IV, 10, 7, qu'Agni donne l'innocence. S'il protége celui qui a suivi un chemin tortueux I, 31, 6, c'est qu'il est miséricordieux, et qu'il efface le péché, l'erreur qui qui a entraîné le pécheur hors du droit chemin, *ibid.*, 16. Au vers 3 de l'hymne X, 164 dont nous retrouverons plus loin les vers 4 et 5, et dont les deux premiers vers semblent déjà faire allusion à la fragilité de l'homme dans la formule « Les pensées du vivant sont diverses » ou « se portent sur divers objets » (cf. I, 179, 5 « Le mortel est plein de désirs »), on lit : « Si nous nous sommes rendus coupables par le désir, par le blâme, par la malédiction, dans la veille ou dans le sommeil, qu'Agni chasse loin de nous toutes ces fautes odieuses ! »

Les vers VII, 1, 19; 4, 4, où Agni est prié de ne pas « envelopper » ses suppliants (si tel est bien, comme je l'ai supposé déjà, le sens de la racine *hvri*), paraissent faire allusion au mythe du lacet qui retient le pécheur. En tous cas, Agni qui, d'après le vers V, 2, 8, s'était éloigné avec colère, est prié au vers précédent de délivrer des lacets ceux qui l'implorent, comme il a délivré Çuna*h*çepa attaché à mille poteaux. Au vers IV, 12, 4, comme dans plusieurs des passages cités plus haut, les liens où se trouve pris le pécheur, et qui sont ici détachés par Agni, ne sont autres que les péchés eux-mêmes : « Si par inadvertance, comme des hommes que nous sommes, ô (dieu) très-jeune, nous avons commis quelque faute envers toi, rends-nous sans péché devant Aditi, délie et éloigne nos fautes, ô Agni. » Au vers suivant se rencontre une image différente, quoique empruntée au même ordre d'idées : « (Délivre-nous), ô Agni, même d'une grande faute, *de l'étable* des dieux et de celle des mortels. Ne nous laisse jamais éprouver de dommage, nous, tes amis. Accorde la prospérité à nos enfants, à notre descendance. » L'image de l'étable suggérerait naturellement l'idée du bétail prisonnier auquel est comparé le pécheur, lors même que le poëte ne compléterait pas lui-même sa pensée comme il le fait immédiatement au vers 6, qui d'ailleurs est répété mot pour mot à la fin de l'hymne X, 126 aux Adityas : « Comme vous avez, ô dieux saints, délivré la vache liée par le pied, ainsi détachez de nous le mal; que notre vie soit prolongée, ô Agni! » Citons encore cette formule adressée à Agni : I, 189, 1 : « Écarte de nous le péché qui enlace. »

Bien qu'Agni ait dans la religion védique son rôle indépendant, et que par suite il ait pu remplir en son nom propre les fonctions qui lui sont attribuées dans les citations précédentes, nous devons nous attendre à retrouver aussi son caractère de médiateur entre le ciel et la terre dans la conception de ses rapports avec le pécheur. Les passages des hymnes où Agni est prié de défendre ses suppliants contre la malveillance du dieu et contre celle du mortel II, 7, 2, d'écarter les colères divines et les ruses impies VI, 48, 10, celui d'après lequel le mal venant des dieux et le mal venant des mortels n'atteignent pas le pieux serviteur d'Agni VIII, 19, 6, cf. 5, peuvent prendre, en raison de ce caractère particulier du dieu du sacrifice, un sens beaucoup plus précis que celui des formules analogues appliquées à d'autres dieux. L'idée d'une « inter-

cession » d'Agni en faveur du pécheur, qui n'est encore que suggérée par nos dernières citations, ressort déjà plus nettement des suivantes : I, 94, 12, « Que cette colère étonnante de Mitra, de Varu*n*a, des Maruts, s'apaise, pour notre bien ! Aie pitié de nous ! Qu'ils changent de pensée ! O Agni, puissions-nous, dans ton amitié, ne pas éprouver de dommage ! » — VII, 93, 7, « O Agni, ainsi allumé par nous avec respect, invoque Mitra, Varu*n*a, Indra ; quelque faute que nous ayons commise, pardonne-la ; qu'Aryaman et Aditi la délient ! » — X, 150, 3. « O Agni, amène vers nous les dieux qui aiment la loi, pour qu'ils nous fassent miséricorde. » Voici enfin un morceau qui ne laisse place à aucun doute : « IV, 1, 3. Ami, fais rouler jusqu'ici ton ami, comme une roue rapide, comme les roues d'un char dans leur course rapide, fais-le rouler pour nous rapidement, ô (dieu) puissant. O Agni, puisses-tu obtenir (pour nous) miséricorde auprès de Varu*n*a, auprès des Maruts qui ont toutes les splendeurs. Sois bienveillant pour notre descendance, donne-lui la force, ô (dieu) brillant ; sois bienveillant pour nous, ô (dieu) puissant. — 4. Toi qui la connais, ô Agni, apaise en notre faveur la colère du dieu Varu*n*a. (Dieu) très-saint, très-rapide, brillant, détache de nous tous les maux. — 5. O Agni, le plus bas (comme séjournant sur la terre) et le plus proche des dieux, sois-nous favorable au lever de cette aurore. Libéral envers nous, apaise pour nous Varu*n*a par le sacrifice. Plais-toi à la miséricorde (cf. 20), exauce-nous. » — Au vers I, 128, 7, Agni est encore prié de préserver ses suppliants de l'« enlacement » de Varu*n*a. De ces passages il faut aussi rapprocher le vers déjà cité à propos des rapports du père et du fils : V, 3, 9. « Eloigne le père, écarte, toi qui es sage, celui qui passe pour ton fils, ô fils de la force. Quand nous regarderas-tu favorablement, toi qui sais tout ? Quand feras-tu attention à nous, ô Agni qui connais la loi ? »

Tout ce qui vient d'être dit d'Agni peut l'être aussi de Soma. Non-seulement Soma contemple la terre en qualité de soleil, ainsi qu'il résulte de plusieurs des passages où il est identifié avec l'astre du jour, IX, 71, 8 et 9 ; 10, 9, cf. IX, 32, 4 ; 57, 2 ; 70, 3-5 ; 96, 7 ; 101, 7[1] ; mais en qualité de dieu descendu

1 Cf. les passages où le personnage de Pûshan, qui offre de si grandes ressemblances avec celui de Soma (appelé précisément *pûshan* dans l'un des vers cités, IX, 101, 7), est représenté embrassant de son regard tous les êtres III, 62, 9 ; VI, 58, 2.

sur la terre, il est avec Agni le plus proche témoin des actions des hommes. Le vers IX, 102, 8 lui attribue des yeux brillants. Il dénoue comme un nœud (il distingue) la voie droite et la voie tortueuse (le bien et le mal) IX, 97, 18, et, droit lui-même, il détruit ce qui est tortueux *ibid.*, 43. Il poursuit les dettes (les fautes) IX, 110, 1 et les fait payer IX, 47, 2. On le prie d'être sans colère I, 91, 4 (cf. X, 32, 8?), et on fait appel à sa miséricorde I, 91, 11 ; IX, 61, 5; 66, 30; 69, 10; 82, 2. « Je viole tes lois par simplicité (par ignorance), ô Soma », dit l'auteur du vers X, 25, 3: « pardonne-moi, comme un père pardonne à un fils, éloigne de moi tous les coups. » Le vers I, 179, 5 est plus intéressant encore, et le Soma auquel il est adressé est sans contestation possible le Soma terrestre : « J'invoque de près ce Soma que j'ai bu et reçu dans mon cœur. Quelque faute que nous ayons commise, qu'il la pardonne! Car le mortel est plein de désirs. » Voici encore une formule très-curieuse adressée à Soma : IX, 79, 3. « Qu'il (nous préserve) de notre[1] propre méchanceté! Car elle est un ennemi. Qu'il (nous préserve) aussi de la méchanceté des autres! Car elle est un loup. » Le péché est considéré comme l'ennemi de celui qui l'a commis en raison de la force propre qui lui est attribuée et que j'ai déjà signalée plus haut. C'est dans le même sens qu'il paraît désigné au vers VIII, 68, 3 par le mot *dveshas* que je traduirai « mal », mais qui signifie littéralement « haine » : « Tu nous préserves par ta vaste protection, ô Soma, du mal que nous nous faisons à nous-mêmes[2], et de celui que nous font les autres. » Dans un autre passage que j'ai cité plus haut à propos d'Agni sans le discuter, le même mot paraît désigner également le péché : IV, 10, 7. « O Agni, toi qui es fidèle à la loi, tu éloignes entièrement du mortel qui sacrifie ainsi, même le péché qu'il a commis[3]. » — D'après le vers 9 de l'hymne

1. Il semble au premier abord que le pronom réfléchi *svasyāh* puisse être rapporté à Soma aussi bien qu'aux suppliants. Nous n'aurions plus alors que l'opposition de la malveillance du dieu et de celle des « autres ». Mais cette interprétation serait moins vraisemblable. On oppose d'ordinaire à la malveillance des dieux celle des mortels, ou plus généralement des impies, qui peuvent être aussi des démons; mais les « autres » ne peuvent guère s'opposer qu'aux suppliants eux-mêmes.

2. L'emploi du mot *tanû* donnerait lieu aux mêmes observations.

3. Cf. les tours analogues avec *enas*, par exemple X, 63, 8. Cf. encore l'emploi signalé plus haut du mot *amhas* « angoisse » dans le sens de « péché », II, 28, 6 : c'est l'effet du péché pour le péché lui même.

VIII, 68, auquel a été empruntée déjà notre avant-dernière citation, Soma, dont la miséricorde est en outre implorée au vers 7 (cf. 8), « observe dans sa demeure les mauvais desseins des dieux ». Dans l'hymne VIII, 48, où il est encore fait de fréquents appels à sa miséricorde (vers 8, 10 et 12), pour le cas où ses lois auraient été violées (vers 9), Soma est prié d'écarter la colère céleste (vers 2). J'ai déjà cité plus haut les vers VI, 74, 3 et 4, où Soma est prié en compagnie de Rudra de délier la faute attachée aux pécheurs, et de les délivrer du lacet de Varu*n*a. Rappelons encore les passages concernant les rapports de Soma et du père, déjà cités dans le chapitre I (p. 64), particulièrement le vers IX, 86, 14, qui le représente cherchant à gagner son père « antique », et le vers VI, 44, 22 : « Ce Soma a dérobé les armes de son père, et triomphé ainsi des ruses de (ce père) malveillant. »

L'étroite relation qui existe entre le personnage de B*ri*haspati et ceux d'Agni et de Soma m'engage à signaler ici les passages où le « maître de la prière » est qualifié de r*inayâ* « qui poursuit les dettes » II, 23, 11, de r*inacit* « qui fait payer les dettes » *ibid.*, 17, de r*inam âdadi*h « qui reçoit », c'est-à-dire encore « qui fait payer les dettes » II, 24, 13.

Les eaux qui, comme Agni et Soma, jouent un rôle important dans le culte, sont invoquées comme eux par le pécheur. Il est permis de croire que la notion de l'origine céleste des eaux de la terre n'a pas peu contribué à faire transporter de l'ordre physique à l'ordre moral la propriété qu'ont les eaux de laver les souillures. Ce passage pourrait encore s'interpréter dans le premier sens : X, 17, 10. « Que les eaux mères nous purifient ! Qu'elles nous purifient avec leur beurre, elles qui distillent le beurre ! Car ces déesses emportent toutes les souillures. Je sors des eaux purifié et brillant. » Mais il n'en est pas de même du suivant : I, 23, 22 *id.*, X, 9, 8). « Eaux, emportez tout ce qu'il y a de mauvais en moi, les embûches que j'ai dressées, les malédictions que j'ai prononcées, et mes mensonges.

SECTION VII

NATURE DES FAUTES QUE PUNISSENT LES DIEUX.

Nous avons jusqu'à présent étudié la situation du pécheur vis-à-vis des dieux qu'il a irrités, et qui sont le plus souvent les Adityas, ou vis-à-vis de ceux dont le rôle ordinaire est d'intercéder pour lui, c'est-à-dire d'Agni et de Soma; nous avons constaté chemin faisant la vertu propre attribuée au péché pour le châtiment du pécheur; mais nous n'avons pas cherché à préciser la nature des fautes que punissent les dieux, ou qui punissent en quelque sorte elles-mêmes celui qui les a commises. Il est temps de traiter ce point capital.

La morale semblerait peu intéressée dans la notion védique du péché si, comme on pourrait le croire au premier abord, la colère des dieux n'était excitée que par l'omission des sacrifices, ou par les fautes matérielles commises dans leur accomplissement, telles que les erreurs que l'auteur de l'hymne X, 2, aux vers 3-5, met sur le compte de la simplicité, de l'ignorance, et qu'il prie Agni de réparer par sa science des rites (cf. au vers II, 33, 4 les causes de la colère de Rudra). Cependant il est clair que, même dans ces conditions, la notion de la faute peut changer considérablement de caractère, selon la nature des rapports conçus entre la divinité et celui qui l'a offensée. La frayeur qu'inspire à un être plus faible la conscience de sa désobéissance, ou de toute autre offense, par lui commise envers un être plus fort, n'appartient pas par elle-même à un ordre bien élevé de sentiments moraux. Mais là ne se bornent pas ceux que trahissent les passages des hymnes déjà cités dans les pages précédentes. A l'idée de la toute-puissance du dieu, sans lequel l'homme « ne dispose pas d'un instant » II, 28, 6, s'ajoute celle de sa justice, qui nous est apparue surtout dans l'assimilation du péché à une dette, et tout particulièrement dans les formules où le suppliant demande à ne pas payer pour un autre II, 28, 9; VI, 51, 7 (*id.* VII, 52, 2). Il faut y joindre encore la confiance dans la miséricorde divine, qui trouve son expression la plus touchante, en même temps d'ailleurs que la notion de justice, dans ces vers II, 29, 5 et 6 où le pécheur, se comparant à un oiseau sur son nid, implore

son pardon dans l'intérêt de sa famille, et veut ensuite, dans sa frayeur, se blottir contre le cœur des Adityas. A la puissance des dieux, l'homme oppose sa propre faiblesse; mais il se fait de cette faiblesse même un titre à leur miséricorde. Le lecteur aura lui-même remarqué aux vers IV, 12, 4; VII, 57, 4, cf. I, 25, 1; VII, 89, 5, cette formule « Si nous avons commis une faute *comme des hommes* que nous sommes », et il la retrouvera plus loin encore aux vers IV, 54, 3; X, 15, 6. Il a vu la même idée exprimée d'une manière non moins frappante aux vers X, 164, 1 et 2 « Le cœur de l'homme se porte vers beaucoup d'objets », et surtout au vers I, 179, 5 « Le mortel est plein de désirs ». Enfin il aura rapproché de ces passages ceux où le suppliant cherche une excuse dans l'inadvertance VII, 89, 5, cf. IV, 2. 11 (voir plus loin X, 37, 12), dans la faiblesse de l'intelligence VII, 89, 3, dans la simplicité X, 25, 3. Cette simplicité, cette ignorance, qui est dans bien d'autres circonstances encore opposée à la sagesse des dieux (I, 120, 4; 164, 5; IV, 5, 2; X, 7, 6; 28, 5; cf. I, 31, 14; II, 27, 11; III, 9, 7), est précisément, comme nous l'avons vu tout à l'heure, l'excuse invoquée pour les fautes commises dans l'accomplissement du sacrifice. Mais la formule la plus remarquable dans l'ordre d'idées qui nous occupe est celle du vers VII, 86, 6. Je la reproduirai ici : « Ce n'était pas ma volonté, ô Varu*n*a : c'était la séduction, le breuvage enivrant, la colère, le dé, l'inadvertance. L'aîné est capable d'égarer le plus jeune. Le sommeil même n'éloigne pas le péché. » De tout cela il résulte que les dieux, dans l'appréciation des actes de l'homme, tiennent compte, non-seulement du fait matériel, mais aussi de l'intention. Déjà, dans plusieurs des passages précédemment cités, IV, 1, 17; VI, 51, 2; VII, 60, 2; IX, 97, 18, cf. 43, le bien et le mal étaient désignés par des mots dont la signification littérale est « droit » et « tortueux », et le mal l'était par le même mot au vers II, 27, 3 d'après lequel les Adityas voient le bien et le mal à l'intérieur (du cœur). Or « suivre la voie droite » c'est pour le sacrificateur, d'après le vers X, 100, 3, la même chose qu' « honorer les dieux à la manière des simples ». L'idée que les dieux tiennent compte de l'intention dans l'acte même du sacrifice est clairement exprimée au vers VIII, 11, 4 adressé à Agni : « Tu ne goûtes pas, ô Jâtavedas, le sacrifice du mortel trompeur, même lorsqu'il est à ta portée. »

Quand nous aurons, dans le chapitre suivant, analysé la conception qui fait des rites du sacrifice l'une des formes de la loi qui gouverne à la fois le monde physique et le monde moral, nous comprendrons mieux encore quelles notions élevées pouvaient être rattachées au fait matériel de leur observation ou de leur violation.

Il est certain d'ailleurs que les fautes auxquelles font allusion les formules d'aveu et de déprécation contenues dans les hymnes védiques ne sont pas uniquement des offenses directes aux dieux, ou aux ancêtres divinisés qui doivent être comme les dieux honorés de sacrifices, et dont la miséricorde est implorée dans les mêmes termes « Ne nous faites pas de mal, ô pères, quelque faute que nous ayons commise envers vous, comme des hommes que nous sommes » X, 15, 6, cf. III, 55, 2. Il suffirait à la rigueur pour nous en convaincre de certains traits des passages déjà cités. Je viens de rappeler à l'instant la curieuse formule du vers VII, 86, 6, d'après laquelle certaines fautes ont pour cause les dés, et d'autres sont commises même pendant le sommeil. Ces dernières sont au vers X, 164, 3, opposées à celles qu'on commet pendant la veille (cf. *ibid.*, 5), et si la conscience qui s'en croit chargée trahit par cela même une culture encore bien insuffisante, du moins paraît-elle en même temps avoir reconnu dans les dieux des vengeurs de toutes les fautes de l'homme, et non pas seulement de celles qui se réduisent à l'inobservation des rites. L'allusion à la passion du jeu, que nous avons rencontrée en outre au vers II, 29, 5, et que nous allons retrouver au vers V, 85, 8, transporte décidément sur le domaine des relations sociales la notion de la faute punie par les dieux. Il faut mentionner à ce propos le curieux hymne X, 34, où cette passion est décrite par un véritable poëte moraliste.

Mais il est d'autres passages où l'idée que les dieux prennent souci de la conduite de l'homme à l'égard de ses semblables, est exprimée dans des formules qui mentionnent explicitement les fautes qu'il a commises envers ces derniers à côté des offenses qu'il a faites aux dieux mêmes. Je citerai d'abord le vers IV, 54, 3 : « Si par inadvertance nous avons fait quelque offense à la race divine, par faiblesse d'esprit, par emportement, comme des hommes que nous sommes, ô Savitri, rends-nous ici sans faute envers les dieux et envers les hommes. » La pensée est précisée davantage encore au vers I, 185, 8 : « Quelque faute que nous ayons

commise envers les dieux, ou envers un ami, ou envers le père de famille, que cette prière l'efface ! O ciel et terre, préservez-nous du mal. » Il ne s'agit encore là que des devoirs envers la famille et envers les amis. Le vers V, 85, 7, adressé à Varu*n*a, va plus loin : « Quelque péché que nous ayons commis envers un compagnon, ou envers un camarade, ou envers un ami, ou envers un frère, ou envers un membre de notre famille [1], *ou envers un membre d'une famille étrangère*, ô Varu*n*a, délie-le. » Il est immédiatement suivi d'un autre où le pécheur compare ses fautes aux tricheries d'un joueur : « Si nous avons trompé [2] comme des joueurs dans le jeu, celles de nos fautes qui sont certaines et celles que nous ne connaissons pas, délie-les toutes, relâche-les en quelque sorte, ô dieu ; et qu'ensuite nous te soyons chers ! »

Il va sans dire que les prêtres, dont tant de passages du *R*ig-Veda constatent les hautes prétentions, et dans les derniers temps de la période védique, les membres de la caste brahmanique à demi constituée, devaient mettre au premier rang des fautes commises envers les hommes les offenses qui leur étaient faites à eux-mêmes. C'est un péché de ne pas donner la dakshi*n*â, c'est-à-dire le salaire du sacrifice, comme l'indique cette formule du vers X, 107, 3 : « Un grand nombre d'hommes, par crainte du péché, offrent la dakshi*n*â et satisfont (le prêtre). » Il faudrait citer dans le même ordre d'idées tout l'hymne X, 117 sur le devoir de l'aumône, où, selon toute vraisemblance, il s'agit surtout de l'aumône à faire au prêtre. Enfin le péché qu'on commet en enlevant sa femme à un brâhmane, et qu'on n'efface qu'en la lui rendant, fait à lui seul le sujet de l'hymne X, 109. D'un autre côté, la conception qui attribue au culte une sorte d'action magique sur les dieux paraît n'être pas restée sans influence sur l'idée de l'expiation accomplie au moyen de certaines formules de prières. C'est ainsi qu'on lit au vers VI, 51, 8 : « L'hommage seul est puissant. J'invoque l'hommage. L'hommage soutient le ciel et la terre. Hommage aux dieux ! *L'hommage leur commande. J'expie par l'hommage toute faute commise.* » Mais ces observations ne sauraient effacer dans l'esprit du lecteur

1. J'interprète le mot *veça* comme désignant tous ceux qui font partie de la famille, soit en qualité de parents, soit en qualité de serviteurs.
2. Le verbe est à la troisième personne, c'est-à-dire qu'il est rapporté grammaticalement au terme de comparaison.

l'impression qu'ont dû y laisser les citations dont elles ont été immédiatement précédées. Il reste bien constaté que les *Aryas* védiques reconnaissaient des devoirs de l'homme envers ses semblables, qu'ils croyaient que les dieux s'intéressaient à l'observation de ces devoirs, enfin qu'en ce qui concerne leurs rapports directs avec les dieux mêmes, un élément moral s'introduisait parfois, pour les modifier profondément, dans les conceptions purement naturalistes du culte.

SECTION VIII

LA DISTINCTION DU BIEN ET DU MAL RAMENÉE A CELLE DU VRAI ET DU FAUX.

Comme on a pu le remarquer déjà, l'opposition du bien et du mal moral semble, pour les auteurs des hymnes, se résumer dans celle du vrai et du faux, ou pour conserver les métaphores employées dans les passages cités, du droit, *riju*, et du tortueux, *vrijina*. Je réserve pour le chapitre suivant l'opposition des termes *rita* et *anrita*. Mais les idées de sincérité et de perfidie sont exprimées encore par un bon nombre d'autres mots. J'indiquerai les principaux, avant d'énumérer les passages où ils se rencontrent.

Les plus clairs de tous sont ceux qui dérivent du nom de nombre *dvi* « deux », à savoir *dvayu* et *dvayâvin* « qui est double », *dvaya* « qualité de celui qui est double », et avec la particule négative *a*, *advaya*, *advayat*, *advayas*, *advayâvin* « qui n'est pas double ».

Le « simple » opposé à celui qui est « double » peut être aussi désigné, et l'est par exemple au vers VIII, 18, 15, cf. VII, 104, 8, par le mot *pâka* qui a en outre, dans des textes déjà cités, le sens d' « ignorant », et dont le dérivé *pâkyâ* signifie « simplicité, ignorance ».

Le sens des mots *rip* « tromperie » et *ripu* « trompeur » se déduit aisément de celui de la racine *rip*, qui paraît primitivement identique à *lip* « oindre » ; le participe *ripta* est appliqué, à l'état simple, aux parcelles de la chair du cheval sacrifié qui restent attachées à la hache, I, 162, 9, mais prend avec le préfixe *api*, et dans son application à

Ka*n*va, la signification d' « aveuglé, aveugle » I, 118, 7; VIII, 5, 23.

La même racine exprime au vers V, 85, 8 la tricherie au jeu. D'ailleurs, dans beaucoup de passages où figurent les mots *rip* et *ripu*, l'idée de tromperie est impliquée en outre par l'emploi d'autres mots de sens analogue, ou par différents détails du contexte.

C'est par l'intermédiaire de celle d'enlacement que la même idée paraît s'être introduite dans les mots qui se rattachent à la racine *hvri*, à laquelle *dhvri* et *dhurv* semblent étroitement apparentées. *Hvri* signifie proprement « être courbe », puis, avec ou sans le préfixe *pari*, si j'en ai plus haut bien interprété l'emploi dans certaines formules de déprécation, « enlacer » [1]. Elle a donné outre le mot *hvàra* « serpent », les mots *hvaras* [2] et *huras* « tromperie ». Ce dernier se rencontre dans le composé *huraç-cit* « qui songe à la tromperie ». L'attribution de sens analogues aux formations des racines *dhvri* et *dhurv*, telles que *dhùrti*, *dhruti* « enlacement, tromperie, séduction », *dhvaras* (oxyton) « trompeur », *dhvrit* et *dhrut* (à la fin des composés) « qui enlace » ou « qui trompe », se justifie par le contexte où elles se rencontrent.

La racine *druh* a peut-être une parenté lointaine avec les précédentes; en tout cas elle paraît aussi impliquer principalement l'idée de tromperie. C'est ce qu'on peut induire, entre autres raisons [3], de l'emploi de *drogha* VI, 62, 9 et de *adrogha* III, 14, 6, comme épithètes de *vacas* « parole » et de la

1. MM. R. et Gr. adoptent pour les mêmes passages le sens de « faire errer », mais en le déduisant, à ce qu'il semble, d'une signification causale « courber ».

2. MM. R. et Gr. imaginent en outre pour le mot *hvaras* aux vers IX, 3, 2; 63, 4; 106, 13, le sens de « tamis » (*entrelacement* de fils de laine). Ils se sont évidemment mépris sur la signification de ces passages qui seront cités plus bas dans le texte, et où il est dit que Soma « traverse les tromperies » c'est-à-dire en triomphe.

3. Je pourrais citer encore à l'appui de mon interprétation le composé *drogha-mitra* « faux ami » X, 89, 12, le parallélisme de *abhi-druh* et de *ripu* « trompeur » II, 27, 16, le rapprochement de *adrogha* et de *satyam* « réel » III, 32, 9, de *satyam* « vraiment » et de *adroghena vacasâ* III, 14, 6, l'emploi de *adruh* comme épithète des espions célestes IX, 73, 7, du sacrificateur Agni VI, 15, 7; 62, 4; VIII, 44, 30 (cf. l'épithète *advayâvin*), l'emploi adverbial de *adrogham* dans cette prière à Agni, « Amène les dieux sans tromperie » VIII, 49, 4, pour ne rien dire des autres passages qui seront cités plus loin, et auxquels convient aussi parfaitement le sens que j'attribue à la racine *druh*.

composition des mêmes mots avec *vâc* « parole ou voix » (*drogha-vâc* « dont la voix trompe » VII, 104, 14, *adrogha-vâc* « dont la voix ne trompe pas » VI, 5, 1; 22, 2). Elle a donné outre *drogha* et *adrogha*, le mot *druhvan* « trompeur », et a formé sans suffixe un mot *druh* que nous trouverons employé au vers VII, 104, 17 avec la signification évidente de « tromperie, ruse », mais qui se prend aussi au sens concret pour désigner une sorte de démon femelle qualifié au vers IV, 23, 7 de *dhvaras* « trompeuse ». Le même mot *druh* avec le préfixe *abhi* paraît désigner l'assaillant perfide, et avec la particule privative *a* « celui qui ne trompe pas ». Il se retrouve encore dans les composés *akshnayâ-druh* et *antaka-druh*.

L'idée d'hostilité exprimée par la racine *dabh* paraît pouvoir être également précisée dans le sens d'une attaque perfide, d'un dommage causé par ruse. C'est ce qu'on peut conclure d'une foule d'arguments. D'abord le simple *dabh* et le désidératif *dips* ont souvent pour sujet un nom comme *rip* « tromperie » ou « trompeur » II, 32, 2; VII, 32, 12, *ripu* « trompeur » I, 147, 3; 148, 5; IV, 4, 13; VII, 104, 10, *taskara, stena*, « voleur », II, 28, 10; VI, 28, 3; VII, 104, 10. Le datif *dabhâya* du nom d'action *dabha*, se joint avec la négation *na*, à la façon d'un infinitif, à des mots signifiant gardien, bon gardien, *gopâ, sugopâ*, pour former une locution dont le sens est évidemment « gardien qui n'est pas à tromper, qu'on ne peut tromper » VII, 91, 2; IX, 73, 8. Au vers V, 44, 2, la même idée est ensuite répétée sous une autre forme : « Ton essence est au-dessus des ruses. » C'est ainsi encore que les mots *adabdha* « non trompé », *adâbhya* « qui ne peut être trompé », s'ajoutent très-souvent à des mots signifiant « gardien », *pâyu* I, 89, 5; 95, 9; 143, 8; IV, 4, 3; VI, 71, 3; VIII, 18, 2, *gopâ* I, 22, 18; II, 9, 6; VI, 7, 7; 8, 7; X, 128, 6 (cf. *partri* VI, 48, 10, *padavî*, VII, 36, 2), « gardien des lois » *vratapâ* I, 31, 10, « conducteur », *puraetri* I, 76, 2; III, 11, 5, *netri* IX, 103, 4 (cf. le composé *adabdha-nîti* « dont la direction est infaillible »), « espion » *spaç* VI, 67, 5, ou bien encore sont rapprochés de verbes signifiant « garder », *raksh* III, 54, 16; IV, 53, 4, *pâ* IV, 55, 3; Vâl. 11, 3, ou d'un substantif signifiant « protection », *chardis* VIII, 5, 12; 74, 5. Nous verrons plus loin que les mêmes épithètes sont appliquées à l'œil de Mitra et Varu*n*a (le soleil) VI, 51, 1, et aux Adityas dans l'exercice de leurs fonctions de surveillants II, 27, 3; VIII, 90, 6. Mais nous avons des indications plus sûres encore

de la vraie signification de la racine *dabh*. Le verbe est employé dans plusieurs passages où il ne peut avoir que le sens de « tromper ». Je citerai d'abord le vers I, 84, 20 adressé à Indra « Que tes dons, que tes faveurs ne nous trompent » c'est-à-dire « ne nous manquent jamais », puis toute une série d'exemples où le poëte exprime la pensée que les invocations de ses rivaux ne trompent pas les dieux à son détriment, I, 55, 7 ; 148, 2 ; VI, 44, 12 ; X, 89, 5. Il paraît signifier aussi « voler » VII, 56, 15, « surprendre » X, 165, 3, « échapper à » III, 16, 2. Ces différents sens se déduisent facilement de celui de « tromper ».

Enfin la vérité et le mensonge sont encore désignés par les termes opposés *sat* « étant, ce qui est » et *asat* « n'étant pas, ce qui n'est pas ». Le mot *sat*, qui n'est autre que le participe présent de la racine *as* « être », a lui-même dans le *R*ig-Veda deux dérivés, dont l'un, *satina*, n'est employé qu'en composition, tandis que l'autre, *satya*, auquel s'oppose le terme *asatya* qui en est formé avec l'*a* privatif, est très-usité et susceptible de divers emplois assez exactement énumérés dans le *Wœrterbuch* de M. Grassmann, quoique la répartition des passages entre ces différents sens y semble plus d'une fois arbitraire ou même décidément erronée[1]. Les ac-

1. On ne voit pas pourquoi notre mot aurait deux sens différents aux vers X, 15, 9 et 10 ; qu'on lui donne le sens de « réel » en le faisant porter sur le mot suivant, ou celui de « loyal » en le construisant d'une manière indépendante, il semble naturel d'adopter la même solution pour chacun des deux vers. Au vers X, 67, 7 où M. Gr. se décide pour le premier de ces sens, la comparaison du vers 8 où le mot *satya* ne peut avoir que le second, est tout en faveur de celui-ci. Si j'admets avec M. Gr. que *satya* signifie « loyal » au vers I, 87, 4, c'est à cause du rapprochement de *rinayâvan* « poursuivant les dettes » qui implique l'idée de justice, mais pour la même raison j'étends cette interprétation au vers II, 23, 11, où notre mot est rapproché de *rinayâ* (même sens), et aux vers I, 145, 5 ; V, 67, 4 ; VI, 50, 2, où il l'est de divers composés de *rita*, pouvant également, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, suggérer une idée morale ; M. Gr. manque de conséquence en choisissant pour ces derniers le sens de « réel » (cf. encore VII, 56, 12 où *satyam* est adverbe). En revanche on ne voit pas bien pourquoi il adopte le sens de « loyal » plutôt que celui de « réel » au vers VIII, 46, 2 où notre mot peut très-bien porter sur *dâtrâm ishâm*, et au vers VIII, 79, 4 où le rapprochement du vers 2 nous engage à le construire avec *anânatah*, comme il l'est dans cet autre vers, selon M. Gr. lui-même, avec *içânakrit*. Les passages IV, 40, 2 et IX, 92, 6 (cf. X, 29, 4) peuvent donner lieu à une observation analogue. On comprendrait moins encore que le composé *satya-satvan* signifiât « vraiment fort », et que la locution *satyah satvâ* VI, 22, 1 ; VIII, 46, 8 ; 40, 11, n'eût pas le même sens. La signification d' « accompli » ou « s'accomplissant », que M. Gr. a très-bien reconnue dans un bon nombre de passages, a été méconnue par lui dans d'autres où elle n'est guère moins évi-

ceptions qui nous intéressent ici sont celles de « véridi ou « loyal » pour l'adjectif, et de « vérité » pour le mot pris substantivement.

Après ces préliminaires indispensables sur la valeur exacte des mots auxquels sont attachées dans le *R*ig-Veda les idées opposées de vérité et de mensonge, de sincérité et de perfidie, nous allons constater par de nombreuses citations la place considérable qu'occupent ces idées dans les conceptions religieuses des *r*ishis. Avant cela pourtant, une dernière observation est nécessaire. Les trompeurs haïs des dieux, dont il va être question, peuvent être des démons aussi bien que des hommes, et il est souvent impossible de décider si le poëte a particulièrement en vue ceux-ci ou ceux-là. Les uns et les autres peuvent d'ailleurs se confondre dans sa pensée comme dans son langage en vertu du principe général de l'assimilation des choses célestes aux choses terrestres, dont l'assimilation des démons aux ennemis humains n'est qu'une application particulière. Les démons trompeurs eux-mêmes peuvent à un certain point de vue ne pas différer des démons voleurs (cf. le rapprochement des mots « voleur » et « trompeur » V, 79, 9 et *passim*), voleurs de la lumière et des eaux. Le mot ***druh*** paraît désigner au vers VII, 75, 1 les démons des ténèbres chassés par l'aurore, aux vers X, 48, 10 et X, 73, 2, la

dente, par exemple au vers X, 55, 6, aux vers I, 67, 5 et I, 152, 2 où il n'aurait eu qu'à appliquer sa propre interprétation du composé *satya-mantra* à la locution formée de ces deux mots séparés. Inversement celle qu'il applique à la combinaison de l'attribut *satya* avec le sujet *manyu* II, 24, 14; IV, 17, 10, aurait dû être étendue au composé *satina-manyu*. Il n'y a non plus aucune raison d'interpréter autrement les composés *satya-manman* et *satya-sava* : dans ce dernier, le mot *sava* correspond exactement, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, au second terme de *satya-dharman*. M. Gr., dans ces divers cas, a préféré, à tort selon moi, au sens d' « accompli » celui d' « exact, vrai ». Dans d'autres passages pour lesquels j'adopterai encore la même interprétation, il a proposé celui de « conforme, bon, salutaire » : ce sont les vers IV, 17, 20; X, 56, 3 (cf. *satya-dharman*), X, 63, 11, auxquels il faut ajouter les emplois des composés *satya-karman* et *satya-rddhas*. Remarquons à ce propos que ce sens un peu vague de « conforme, salutaire » ne paraît pas plus nécessaire pour l'explication des vers II, 15, 1; IV, 1, 7; 31, 2; IX, 7, 3; 70, 1; X, 104, 5, où *satya* peut signifier « réel », ni pour celle du vers I, 159, 3 où *satyam* paraît être un adverbe signifiant « vraiment ». Quant aux vers IX, 94, 4 et X, 111, 1, ils sont susceptibles de plusieurs interprétations. Le sens de « qui s'accomplit » paraît convenir au vers I, 129, 7 où M. Gr. préfère celui de « réel ». J'ajoute seulement encore que *satya* paraît signifier « vérité » au vers VII, 35, 2 comme au vers 12 du même hymne, et dans le composé *satya-yoni* « fils de la vérité », cf. VIII, 58, 4, et j'omets à dessein ici quelques autres composés d'une interprétation plus difficile.

perfidie des puissances qui retiennent Soma, ou la vache céleste, enchaînés. Mais par le fait même de l'assimilation des « trompeurs » du ciel et de ceux de la terre, le mal fait par les premiers a pu être envisagé sous le même jour que le mal fait par les seconds, et l'ordre particulier de sentiments moraux qu'inspiraient ceux-ci a pu être reporté sur ceux-là. La haine de la divinité pour les démons trompeurs en général pourrait donc passer pour un des attributs qui nous révèlent en elle le sens du bien et du mal moral.

Il faut remarquer toutefois qu'à l'exception d'Agni et de Soma, les principaux dieux que nous ayons vus jusqu'à présent occupés à poursuivre le châtiment des pécheurs, c'est-à-dire les Adityas, n'ont pas, dans l'ordre naturaliste, de puissances ennemies à combattre. Les démons combattus par Agni et Soma eux-mêmes, dans les formules où ces dieux ne figurent pas comme alliés d'Indra, sont principalement des Rakshas ou des Yâtus ou Yâtudhânas. Or, ceux-ci n'ont guère de rôle dans les mythes proprement naturalistes. Ce sont eux qui paraissent le plus directement assimilés aux trompeurs terrestres, désignés, comme nous le verrons, par les mêmes noms dans certaines formules. A ces noms semble se rattacher étroitement l'idée d'incantations, de pratiques de sorcellerie, réprouvées par la religion officielle, si je puis ainsi parler, des *r*ishis, et on peut se demander s'ils n'ont pas en effet désigné les hommes adonnés à ces pratiques, avant d'être appliqués à des êtres surnaturels, conçus comme exerçant une action malfaisante et perfide du même genre. Quoi qu'il en soit, c'est aux Rakshas et aux Yâtudhânas, dans le monde invisible, et aux enchanteurs qui portent quelquefois le même nom, dans le monde visible, que font sans doute allusion, au moins pour la plupart, les nombreux passages des hymnes relatifs aux ennemis « trompeurs ». La perfidie condamnée et punie par les dieux paraît être avant tout, dans notre recueil exclusivement composé de morceaux liturgiques, la perfidie dans les pratiques du culte. L'opposition de ces pratiques perfides et des pratiques loyales du culte régulier n'en garde pas moins son intérêt pour le sujet qui nous occupe. La religion des *r*ishis, en dépit de l'action, en quelque sorte magique, qu'à un autre point de vue ils attribuent à leurs cérémonies, soit sur les phénomènes célestes eux-mêmes, soit sur le dieu qui combat leurs ennemis célestes ou terrestres, est distinguée par eux

de la magie malfaisante de ces ennemis, et elle en est distinguée comme la vérité peut l'être du mensonge, comme la loyauté peut l'être de la perfidie. Nous n'avons pas à rechercher ici dans quelle mesure cette distinction était réellement justifiée. Il suffit pour nous qu'elle soit faite par les hommes dont nous cherchons à analyser les idées morales, et que ces mêmes hommes y intéressent leurs dieux.

Dans les passages précédemment cités, nous avons trouvé déjà plus d'un témoignage de l'horreur des dieux, de Gandharva IX, 83, 4, de Mitra et Varu*n*a VII, 65, 3, des *A*dityas II, 27, 16, de Soma IX, 97, 43, pour le trompeur. Aux vers VII, 86, 5; 89, 5, les termes désignant les offenses dont le suppliant s'accuse lui-même impliquent pareillement, d'après ce qui a été dit du sens de la racine *druh*, l'idée de tromperie. La même observation s'applique au vers I, 23, 22 (*id.* X, 9, 9), où il désigne en outre sa faute par le mot *anrita* qui sera étudié au chapitre suivant. Dans le même vers nous l'avons vu s'accuser encore d'avoir prononcé des malédictions. Cette allusion aux pratiques condamnables de la sorcellerie se rencontrait aussi au vers X, 97, 16 dans l'expression « chaîne de la malédiction », c'est-à-dire « chaîne qui retient celui qui est coupable du péché de malédiction », et au vers 8 de l'hymne I, 41 aux *A*dityas : « Je ne veux pas vous recommander celui qui tue, ni celui qui maudit ; c'est l'homme pieux que je vous recommande ; c'est seulement par des pensées bienveillantes que je cherche à vous gagner. » Les incantations perfides paraissent également désignées au vers suivant par le terme *durukta* « mauvaises paroles », et c'est probablement dans le même sens qu'il faut entendre le terme *dushtuti* qui désignait au vers II, 33, 4 une cause d'irritation pour Rudra[1]. La malédiction paraît encore désignée par le terme *abhiças* au vers X, 164, 3 qui a été également cité plus haut. Enfin nous avons déjà eu deux fois l'occasion de citer les passages qui nous représentent le soleil distinguant chez les mortels ce qui est droit et ce qui est tortueux IV, 1, 17 ; VI, 51, 2; VII, 60, 2, Soma dénouant, c'est-à-dire distinguant la voie droite et la voie tortueuse IX, 97, 18, les *A*dityas, distinguant à l'intérieur du cœur ce qui est tortueux et ce qui est bon II, 27, 3. La conception morale qui fait du mensonge,

1. Il désigne en outre au vers VII, 32, 21 ce qui est un mauvais moyen d'acquérir la richesse, cf. encore I, 53, 1.

de la perfidie, la faute la plus grave aux yeux des Aryas védiques et des dieux qu'ils honorent, va maintenant être confirmée par une longue série de citations nouvelles.

L'identification, consacrée dans l'esprit des *ri*shis, du vrai et du bien, ressort avec évidence de certains emplois du mot *satya*, dont le sens propre est « vrai » ou « vérité », par exemple de cette formule appliquée aux *R*ibhus « Ils ont dit la vérité et ils ont agi de même » IV, 33, 6, et surtout du vers X, 109, 6, d'après lequel les rois qui ont rendu sa femme au brâhmane ont fait le *satya*, c'est-à-dire littéralement « le vrai, la vérité ».

La distinction du bon et du méchant par les qualités de loyauté et de perfidie, n'est nulle part plus clairement indiquée qu'au vers VIII, 18, 15, qui de plus y intéresse expressément les Adityas : « Vous êtes simples, ô dieux, et vous connaissez le mortel dans son cœur ; vous distinguez, ô Vasus, celui qui est double et celui qui n'est pas double. »

Les faveurs des Adityas II, 27, 9, particulièrement d'Aryaman I, 136, 5, ainsi que celles de Savit*ri* X, 100, 3, sont réservées au mortel droit, au sacrifiant qui suit la droite voie. C'est le véridique (ou plus généralement le bon ? *sat*) que Soma inspire IX, 21, 7, cf. X, 53, 10. Une formule (*çamsa, carmen*) droite, loyale, triomphe seule des ennemis, II, 26, 1. Les Maruts écoutent celui qui est véridique ou loyal (*satyaçrut*, V, 57, 8 ; VI, 49, 6). Aussi les chantres ont-ils soin de donner l'épithète *adruh* « non trompeur » aux mères qui lèchent Soma en mugissant, c'est-à-dire à leurs propres prières, IX, 100, 1, cf. 7, et celle de *satya* « véridique » aux hymnes qu'ils adressent à Mitra et Varu*n*a VI, 67, 10.

L'auteur du vers X, 37, 2 demande aux dieux que la déclaration de la vérité soit pour lui une protection. Selon l'expression pittoresque du vers IX, 73, 1, les navires de la vérité font passer heureusement l'homme pieux. Les anciens sacrificateurs reçoivent au vers III, 54, 4, l'épithète *satyavâc* « qui dit la vérité », et celle de *satya* « véridique » ou « loyal » est appliquée également aux prêtres mythiques dont on fait les compagnons de B*ri*haspati X, 67, 7, cf. 8, et aux ancêtres défunts X, 15, 9 et 10. Des *R*ibhus I, 20, 4, et des A*n*giras X, 67, 2, il est dit pareillement qu'ils ont suivi la droite voie, qu'ils ont pensé d'une manière droite. Le sacrificateur qui, au vers VII, 56, 18, invoque les Maruts, est appelé « non double ». Peut-être n'est-il autre qu'Agni, qui reçoit en effet

cette épithète au vers III, 29, 5, et au vers III, 2, 15 où elle est également rapprochée du titre de sacrificateur. On lui applique aussi celle de *satya-yaj*, qui, jointe au même titre IV, 3, 1; VI, 16, 46, paraît bien signifier « qui, sacrifie loyalement ». C'est peut-être une raison suffisante pour interpréter avec M. Grassmann l'épithète *satya*, dans le sens de « loyal », là où elle est appliquée à Agni et rapprochée également de mots signifiant « sacrificateur », soit au positif I, 1, 5; III, 14, 1; V, 25, 2, cf. I, 73, 2; VI, 67, 8, soit au comparatif I, 76, 5; III, 4, 10 [1]. Quoi qu'il en soit, Agni est encore appelé *satya-vâc* « qui dit la vérité » III, 26, 9; VII, 2, 3, *satyatâti* « véridique » (proprement « vérité ») IV, 4, 14. Il reçoit dans un même vers, VI, 5, 1, l'épithète *adroghavâc* « qui ne dit pas de mensonges », et celle de *adruh* « non trompeur ». Cette dernière lui est encore donnée, en même temps que le titre de sacrificateur, aux vers VI, 15, 7; 62, 4; VIII, 44, 10. Elle l'est aussi aux feux (au pluriel) III, 22, 4. L'épithète équivalente *adrogha* figure au vers VI, 12, 3, dans une comparaison appliquée à Agni, qui est ailleurs prié d'amener les dieux sans tromperie, *adrogham*, VIII, 49, 4, et de donner la richesse loyalement, *satyam*, et par une parole non trompeuse *adroghena vacasâ* III, 14, 6. Nous verrons plus loin que la sincérité est une qualité des dieux en général. Mais en tant qu'attribuée à Agni, le modèle des sacrificateurs, elle nous apparaît surtout comme un exemple proposé à l'imitation de ceux-ci. Remarquons encore à ce propos que l'autre prototype du prêtre, je veux dire Soma, reçoit pareillement l'épithète « non double » I, 187, 3, appliquée encore I, 159, 3, ainsi que celle de *rijugâtha* « dont le chant est droit » V, 44, 5, à un personnage qui peut représenter, soit Soma, soit Agni. Brahma*n*aspati est véridique ou loyal, *satya*, II, 23, 11. Enfin il est dit des deux sacrificateurs divins qu'ils sacrifient d'une manière droite, II, 3, 7. Comme un nouveau témoignage du mérite attaché à la sincérité chez celui qui offre le sacrifice, on peut citer le nom propre *pâkasthâman*, dont la première partie signifie « simple », VIII, 3, 22-24.

1. On peut cependant préférer, surtout en raison de ces passages où le mot *satya* est au comparatif, le sens de « vrai sacrificateur, sacrificateur dans toute la force du terme ». Cette interprétation conviendrait aussi tout particulièrement au vers V, 25, 2. Cf. encore l'épithète *sat* (véridique ou bon?) appliquée à Agni VIII, 43, 14.

L'idée que les dieux ont horreur de la perfidie paraît encore impliquée par les formules où le suppliant qualifie de trompeur l'ennemi contre lequel il invoque leur protection. Au vers 9 de l'hymne VII, 60[1] aux *Adityas*, un personnage qui paraît être Aryaman, est prié d'écarter les tromperies qui enlacent, ou plutôt qui cherchent à enlacer Varu*n*a lui-même *ripah... varunadhrutah*. Dans un autre hymne aux *Adityas*, VIII, 56[2], se rencontre au vers 9 une formule où ces dieux sont priés d'écarter le dommage que peuvent causer les trompeurs, les « tortueux », tandis que le vers 7 promet la délivrance et des trésors à celui qui est sans péché. Les citations déjà tirées à deux reprises de l'hymne II, 28 à Varu*n*a doivent être complétées par celle du vers 10 : « Si un compagnon, ô roi, ou un ami, m'a fait trembler dans mon sommeil en m'annonçant un danger ; si un voleur ou un loup cherche à nous tromper, protége-nous contre lui, ô Varu*n*a. » De la croyance, d'ailleurs si naturelle, à la véracité des songes, que nous trouvons implicitement professée dans ce vers (cf. X, 162, 6), on peut rapprocher les indications qui nous ont été fournies par un autre passage sur des fautes commises pendant le sommeil. L'une et l'autre idée supposent une véritable confusion des visions du rêve avec la réalité. Citons encore le vers VI, 67, 4, d'après lequel Mitra et Varu*n*a ont été enfantés par Aditi, terribles dès leur naissance pour le mortel trompeur, et les vers I, 41, 1 ; VIII, 27, 15 ; 47, 1, d'après lesquels celui que protégent les *Adityas* n'a rien à craindre des tromperies, cf. VIII, 47, 6. Les Maruts sont également invoqués contre le trompeur II, 34, 9, cf. VII, 56, 15. Agni est prié d'écarter le « tortueux », le trompeur, le voleur VI, 51, 13, de ne pas livrer ses suppliants au trompeur, I, 189, 5, cf. 6, de les préserver de la *druh*, c'est-à-dire de la tromperie, VII, 16, 8 ; cf. III, 18, 1, qu'il fend comme une hache I, 127, 3. Le mortel

1. Les trois premiers vers de cet hymne, relatifs à la surveillance que le soleil exerce sur les hommes, ont déjà été cités. Nous en retrouverons plus loin le vers 5, et nous aurions pu y relever encore au vers 8 le souhait de ne point irriter les dieux, et au vers 10, l'expression de la crainte inspirée par les *Adityas* dont l'attaque est mystérieuse comme leur puissance, ainsi qu'un appel à leur miséricorde.

2. Nous lui avons emprunté plus haut un vers (17) portant que ces dieux font vivre même celui qui revient du péché. Il renferme encore, outre plusieurs appels à leur miséricorde (I, 10, 19), des allusions au pouvoir qu'ils ont de détacher les liens (14, 18 — sur le vers 8 où figure Indra, voir plus bas, section IX), soit qu'il s'agisse là des liens du péché ou des piéges tendus par l'ennemi.

trompeur ne peut rien contre celui qui l'honore VIII, 23, 15, cf. IV, 4, 13 (*id.* I, 147, 3, voir plus loin). Le vers V, 20, 2, malgré les difficultés de construction que présente le premier hémistiche, paraît signifier aussi que les serviteurs d'Agni échappent à la perfidie de ceux qui suivent d'autres lois. Il faut encore relever dans l'hymne V, 3 à Agni, outre le vers 11 où il est parlé « des voleurs, des trompeurs tortueux aux pensées inconnues », le vers 7 (cf. 12) où celui dont Agni doit punir la duplicité paraît accusé de calomnie en ces termes : « Celui qui nous charge d'un péché, d'une faute. » Soma est aussi invoqué contre la *druh* X, 25, 8, contre l' « enlacement » d'un mortel quelconque IX, 79, 2, cf. I, 43, 8, contre ceux qui dressent des embûches, *huraçcit*, IX, 98, 11, contre celui qui est double IX, 105, 6. Ceux qui sont doubles ne doivent pas goûter de son suc IX, 85, 1, et celui qui l'a bu n'a plus à redouter la perfidie des mortels VIII, 48, 3. On invoque contre la *druh* Apâm napât II, 35, 6. Pûshan est également prié d'écarter celui qui dresse des embûches I, 42, 31, et de broyer du pied l'arme brûlante de celui qui est double *ibid.*, 4. Enfin Brahmanaspati est invoqué contre l' « enlacement » du mortel I, 18, 3.

Dans les formules du genre de celles qui viennent d'être citées, les noms propres des Rakshas, des Yâtus, et leurs dérivés se rencontrent assez souvent à côté des mots signifiant « trompeur » ou « tromperie ». Au vers VI, 62, 9, un personnage qui paraît assimilé à la fois à Mitra et à Varuna est prié de lancer un trait contre le Rakshas et contre la parole trompeuse. J'ai cru pouvoir plus haut l'identifier à Agni (p. 121). En tout cas, Agni est, sous son propre nom, invoqué contre le Rakshas et la *druh*, IV, 4, 15, contre le Rakshas et la perfidie, *dhûrti* VII, 1, 13. Cette dernière formule est répétée presque dans les mêmes termes au vers 15 de l'hymne I, 36 à Agni qui y est invoqué encore, au vers 16 contre le mortel trompeur, au vers 20 contre les sectateurs des Rakshas et des Yâtus. De même, dans l'hymne VIII, 49, invocation d'Agni contre le trompeur au vers 7, contre le Rakshas au vers 10, contre le mortel trompeur et sectateur des Rakshas au vers 8. Il faudrait traduire en entier l'hymne X, 87 à Agni, tueur de Rakshas. Contentons-nous d'en citer, en attendant quelques autres passages que nous retrouverons plus loin, le vers 12 où Agni est prié de brûler le Yâtudhâna qui courbe, qui fausse, la vérité. Ajoutons

que Soma est aussi invoqué à la fois contre la *druh* et le Rakshas IX, 71, 1, contre celui qui est double et contre le Rakshas IX, 104, 6.

Les citations qui précèdent confirment ce que nous avions annoncé, à savoir que les Rakshas et les Yâtus sont par excellence les démons trompeurs. On pourrait donc signaler encore, comme autant de témoignages de l'horreur d'Agni et de Soma pour la tromperie, les nombreux passages où ils sont invoqués contre ces démons, même sans allusion particulière à leurs ruses perfides, par exemple le vers VI, 16, 29, les vers I, 79, 6 et 12, où Agni est prié de frapper, de brûler, de vaincre les Rakshas, etc.

C'est enfin ici le lieu de compléter ce qui a été dit plus haut de cette sorte de vertu propre attribuée au péché pour le châtiment du pécheur. De même que nous avons vu la faute en général considérée comme un lacet qui retient celui qui l'a commise, nous allons voir en particulier la perfidie prise à son propre piége. Dans l'hymme VIII, 18 aux *Â*dityas, entre deux vers déjà cités dont l'un (12) porte que ces dieux délivrent le pécheur lui-même de son péché, tandis que l'autre (15) leur attribue la connaissance des cœurs et le discernement de celui qui est double et de celui qui n'est pas double, on lit : « 13. Quel que soit le mortel qui cherche à nous perdre à la façon d'un Rakshas, *que cet homme se perde lui-même par ses propres actes!* — 14. Que le mal atteigne l'enchanteur, le mortel trompeur, le cœur double qui nous veut du mal! » Dans l'hymme VI, 51 [1], après un appel à la miséricorde des *Â*dityas (5), nous trouvons ce vers (7) dont la première moitié a été déjà citée : « Ne nous faites pas expier la faute commise par un autre ; ne nous faites pas expier l'acte que vous punissez, ô Vasus. Car vous commandez à tout, ô vous qui êtes tous les dieux : *que le trompeur se perde lui-même!* » On peut chercher la même idée, quoiqu'un peu moins nettement exprimée, dans le vers I, 122, 9 : L'ennemi trompeur, ô Mitra et Varu*n*a, le trompeur oblique qui pressure en quelque sorte de l'eau (qui agit en vain) devant vous, qu'il reçoive lui-même la fièvre dans son sein !... » Elle l'est au contraire avec autant de clarté que d'énergie dans ce vers aux Maruts,

1. J'en ai cité tout à l'heure le vers 13 où Agni est prié d'écarter le trompeur, et précédemment les vers 1 et 2 où le soleil est appelé l'œil de Mitra et Varu*n*a, qui voit chez les mortels ce qui est droit et ce qui est tortueux.

VI, 52, 2 : « Celui qui nous méprise, ô Maruts, ou qui tourne en ridicule la prière que nous faisons, *que ses tortuosités soient pour lui des flammes !* Que le ciel brûle celui qui hait la prière ! »

Des formules analogues se rencontrent dans les hymnes à Agni, par exemple au vers 4 de l'hymne I, 147, dont je citerai en même temps les vers 3 et 5 : « 3. Avec tes gardiens, ô Agni, qui ont, eux qui voient, sauvé du danger le fils de Mamatâ aveugle, celui qui sait tout (Agni lui-même) a sauvé les hommes pieux ; les trompeurs qui cherchaient à tromper n'ont pas pu tromper. — 4. L'avare, ô Agni, le malfaisant, le méchant qui nous attaque avec duplicité, *que son incantation retombe pesamment sur lui-même ! Qu'il se perde lui-même par ses paroles mauvaises !* — 5. Le mortel habile, ô dieu fort, qui attaque avec duplicité un autre mortel, protége contre lui celui qui te loue, ô Agni, ne nous livre pas au danger. » Je crois devoir traduire ici en entier l'hymne V, 12, sauf à en rappeler certains traits au chapitre suivant. Les pratiques de sorcellerie y sont clairement opposées au culte régulier d'Agni :

1. Au sublime Agni, au saint, au mâle de la loi, à l'Asura, cette prière ! Comme le beurre bien clarifié placé dans sa bouche au moment du sacrifice, j'offre au taureau ce chant qui s'élève vers lui.

2. Toi dont les pensées sont conformes à la loi, n'aie que des pensées conformes à la loi ; fais couler les flots abondants de la loi. Je n'honore pas le Yâtu, soit violemment, soit avec duplicité ; je suis la loi du mâle brillant.

3. Comment, ô Agni, fidèle à la loi selon la loi, te rendrons-nous attentif à notre nouvel hymne ? C'est le dieu qui connaît les temps pour moi, lui qui observe les temps. Mais je ne connais pas, moi, le maître de celui qui donne cette richesse (?).

4. Quels sont, ô Agni, tes gardiens qui ont des chaînes pour le trompeur ? Quels sont tes gardiens brillants et vainqueurs ? Quels sont ceux, ô Agni, qui gardent le séjour du mensonge ? Quels sont les surveillants de la parole fausse ?

5. Ces êtres qui étaient tes amis, ô Agni, se sont détournés de toi. Eux qui avaient des sentiments bienveillants, ils en ont conçu de malveillants. *Ils se sont eux-mêmes pris au piége* (littéralement *enlacés*) *par leurs propres paroles*, en disant des mensonges (*littéralement* des tortuosités) à celui qui suit la droite voie.

6. Celui, ô Agni, qui honore ton sacrifice en te rendant hommage, celui-là suit la loi du mâle brillant. Que son domaine soit grand et prospère, ainsi que la postérité de Nahusha qui se multiplie (sa postérité, qui est en même temps celle de l'ancêtre Nahusha) !

Peut-être faut-il interpréter encore dans l'ordre d'idées qui nous occupe actuellement le vers 15 de l'hymne X, 87 à Agni, tueur de Rakshas, rapproché du vers 13 du même hymne. Dans celui-ci, le couple qui prononce une malédiction est sans doute le couple de Yâtudhânas mentionné plus loin au vers 24, cf. VII, 104, 23 et 24, et les chantres qui ont prononcé une parole « rude » peuvent être les sectateurs de ces démons. Lors donc que nous lisons au vers 15 : « Que les dieux brisent le tortueux, que les malédictions rudes se tournent contre lui ! » nous avons le droit de croire qu'il s'agit là des propres malédictions du sorcier, appelé encore « celui qui vole par la parole ». Par suite aussi la flèche « née de la pensée » avec laquelle Agni est prié de frapper au cœur les Yâtudhânas (13), pourrait être, non la prière du suppliant, mais la formule même de l'enchanteur. Nous trouverons plus loin, au vers 8 de l'hymne VII, 104, une formule qui paraît renfermer également une allusion à l'idée que le trompeur est puni par une sorte d'action directe de sa tromperie même : « Qu'il soit n'étant pas, celui qui dit ce qui n'est pas ! » Il faut probablement interpréter de même le vers 14 de l'hymne IV, 5 à Agni, où il est dit des trompeurs déjà désignés au vers 5 par la qualification de *asatya* « non véridiques » (et de *anrita*, voir ch. III), et comparés dans le même vers à des femmes qui trompent leurs maris : « Puissent-ils, étant désarmés, avoir en partage le non-être ! » La conséquence du mensonge, qui est un néant, doit être l'anéantissement du menteur.

Brihaspati est aussi prié de faire retomber sur le méchant son incantation X, 182, 1. Une idée analogue est exprimée dans l'hymne II, 23 qui renferme en outre plusieurs autres traits rentrant dans le sujet de ce chapitre. Brihaspati y est appelé celui qui poursuit (11) et qui fait payer les dettes (17), celui qui frappe la *druh* (*ibid.*) ; il y est invoqué contre ceux qui sont doubles et trompeurs (*dhvaras*, 5), contre l'assaillant perfide (10), contre les voleurs, les trompeurs qui demeurent dans le séjour de la *druh* (16), contre le mortel qui tourmente ceux qui sont sans péché (7). Mais la formule qui nous

intéresse surtout ici est celle du vers 6 : « O Agni, celui qui nous tend un piége, que son propre méfait irrité le fasse mourir ! »

On lit encore au vers 9 de l'hymne II, 30 à Brihaspati : « Livre, ô roi, le méchant à la *druh* », et au vers 8 de l'hymne VII, 59 aux Maruts : « Le méchant, ô Maruts, ô Vasus, qui veut nous frapper par surprise, qu'il soit pris dans les lacets de la *druh!* Frappez-le de votre marteau brûlant. » Ces passages, dont il faudrait peut-être rapprocher encore l'emploi du mot *antakadruh* « tromperie qui donne la mort » dans le vers, d'ailleurs obscur, X, 132, 4, forment une transition naturelle entre ceux, précédemment cités, où le châtiment du perfide est expressément présenté comme l'effet de sa perfidie même, et celui, non moins curieux, où ses ruses, en tant qu'elles se retournent contre lui, sont définitivement personnifiées sous la forme de démons obéissant aux ordres des dieux. Telle paraît être, en effet, l'origine de la conception formulée dans le vers 5 de l'hymne VII, 61 à Mitra et Varuna, auquel nous avons emprunté déjà une citation relative au soleil, œil de ces divinités (1), et une autre concernant les espions qu'elles emploient (3) : « Toutes vos Druhs infaillibles, ô mâles, qu'on n'aperçoit, ni sous une forme brillante, ni sous une forme surnaturelle (? *yaksha*), poursuivent les œuvres des hommes qui sont contraires à la loi ; nul secret ne vous est inconnu. » Il est cependant probable que la conception, exclusivement morale, du péché personnifié, s'est ici confondue avec celle de la malveillance et des ruses qui, dans l'ordre purement naturaliste, assimile dans une certaine mesure à des démons les divinités dont nous avons opposé le caractère à celui d'Indra, et particulièrement les Adityas. Nous avons constaté déjà une confusion du même genre entre les lacets du péché et les lacets dans lesquels Varuna, pareil en cela à Vritra « l'enveloppeur », semble retenir parfois les dons du ciel. En fait, le séjour de la *druh* où nous avons vu tout à l'heure que le vers II, 23, 16 place les trompeurs, paraît être ailleurs la prison qui retient Soma X, 48, 10, ou un personnage qu'on peut identifier avec lui V, 74, 4.

Le mot *yaksha*, que nous venons de rencontrer dans le vers VII, 61, 5, et qui paraît y avoir le sens d'apparition surnaturelle, est devenu dans la sanskrit classique le nom d'une classe particulière de génies. Il semble désigner quel-

quefois dans le *R*ig-Veda des démons analogues aux Druhs de ce même passage, c'est-à-dire des personnifications de la perfidie humaine. Ainsi s'expliquent les vers suivants, où nous retrouvons d'ailleurs, sous une forme qui a déjà été signalée plus haut, l'appel à la justice divine : V, 70, 4, « Ne permettez pas, ô vous dont la puissance est merveilleuse, (Mitra et Varu*n*a), que nous expiions le *yaksha* d'un autre, soit nous-mêmes, soit dans notre postérité, dans notre descendance » ; — IV, 3, 13, « Ne poursuis pas tout à coup (en nous) le *yaksha*, la perfidie (*huras*) d'un autre, d'un membre de notre tribu, d'un allié qui viole la loi. Ne me fais pas payer, ô Agni, la dette d'un frère qui n'est pas droit. Que nous n'ayons pas à expier l'intention d'un ami trompeur ! » Ces Yakshas, dont le surveillant est, d'après le vers X, 88, 13, Agni Vaiçvânara, paraissent mis aussi, comme les Druhs, sous les ordres de Varu*n*a. C'est ainsi du moins que je crois devoir interpréter l'épithète *yakshin*, appliquée à ce dernier dans un vers qui offre d'ailleurs un intérêt particulier à cause de l'expression touchante que le pécheur y donne à son repentir: VII, 88, 6. « Puisse celui qui, étant ton allié, ô Varu*n*a, t'étant cher, a commis des fautes envers toi, lui ton ami, puissions-nous tous, ô maître des Yakshas, n'être pas punis par toi de nos fautes ! Accorde, ô sage, ta protection à celui qui te loue. » Au vers suivant, nous trouvons une nouvelle mention des lacets de Varu*n*a : « Que Varu*n*a détache de nous ses lacets ! »

J'ai réservé certains passages d'après lesquels le trompeur et le méchant devraient, non plus seulement être pris à leur propre piége, mais porter encore le poids des fautes commises par le serviteur des dieux. Au vers VI, 62, 8, le poëte demande seulement aux Adityas que la colère des dieux et des mortels, dont il ne précise pas la cause, retombe sur celui qui « attelle », c'est-à-dire qui prend pour auxiliaires de ses incantations, les Rakshas. Mais dans le vers X, 164, 5, conclusion d'un hymne qui n'est dans son ensemble qu'une confession des fautes commises par les suppliants, c'est bien vraisemblablement des mêmes fautes qu'il est question : «... Nous sommes devenus innocents. Que la pensée mauvaise de la veille ou du rêve atteigne (retombe sur) celui que nous haïssons, sur celui qui nous hait ! » Aucun doute n'est plus possible sur le vers 12 et dernier de l'hymne X, 37 auquel nous avons emprunté déjà plusieurs citations : « Si j'ai

commis, ô dieux, une grave offense envers vous, par la langue, ou par négligence d'esprit, faites retomber cette faute, ô Vasus, sur le méchant qui nous dresse des embûches! » Il est possible d'ailleurs que les ennemis dont il s'agit ici ne soient autres que les Rakshas, qui, selon une conception très-familière aux auteurs des rituels, cherchent à troubler le sacrifice, et que les fautes que le suppliant rejette sur eux soient celles qu'ils lui ont ainsi fait commettre : en quoi son vœu n'aurait rien de contraire à la notion de la justice distributive. On peut entendre de même le vers 9, adressé à tous les dieux, de l'hymne X, 36 qui précède immédiatement le dernier cité. La demande de « l'innocence » y est suivie de cette formule : « Que ceux qui haïssent la prière emportent avec eux la faute! » Cependant la notion des conséquences fatalement inhérentes au péché avait peut-être aussi conduit à l'idée que le pécheur ne peut se soustraire à ces conséquences sans les faire retomber sur un autre. Tout au moins le péché était-il conçu comme doué d'une existence propre, en sorte qu'il fallait lui assigner un séjour, quand le pécheur s'en débarrassait. Le vers VIII, 17, 13 envoie les fautes manifestes et les fautes cachées chez Trita Aptya, c'est-à-dire dans la partie la plus reculée de l'univers, après quoi les suppliants se déclarent innocents, *ibid.*, 18. En même temps que les fautes, on envoie encore chez Trita Aptya les mauvais rêves, relatifs, soit aux vaches, soit aux hommes *ibid.*, 14, c'est-à-dire les maux qu'ils présagent, soit à ceux-ci, soit à celles-là.

La plupart des idées qui ont été analysées dans les pages précédentes se trouvent rassemblées dans un hymne très-curieux, le 104ᵉ du ma*n*d*ala VII, adressé à différents dieux, mais particulièrement à Indra et à Soma, tueurs de Rakshas. La traduction partielle que j'en vais donner résumera assez bien ce que j'ai dit de la vérité et du mensonge, de la sincérité et de la perfidie, considérées dans le *R*ig-Veda comme les formes principales du bien et du mal moral.

Après un début où Indra et Soma sont priés d'exterminer les Rakshas, et auquel j'emprunterai ce seul trait. « Que pareil à un vase placé sur le feu, le mal bouillonnant déborde et brûle le méchant! » (vers 2), on lit aux vers 7 et suivants : « 7. Souvenez-vous dans vos courses impétueuses. Frappez les Druhs, les Rakshas trompeurs. O Indra et Soma, que le méchant ne trouve pas la voie ouverte, quel que soit l'instant où il nous

attaque par ruse! — 8. Celui qui m'attaque avec des paroles fausses, moi dont les actions dénotent un cœur simple, que pareil à l'eau prise dans la main, *il soit n'étant pas*, celui qui dit *ce qui n'est pas!* — 9. Ceux dont l'occupation est de tourmenter l'homme simple, ou de gâter ce qui plaît à Soma, que ce dieu le livre à Ahi (le serpent), ou qu'il le porte dans le sein de Nirriti (la destruction)! — 10. Celui qui s'en prend perfidement au suc de notre breuvage, ô Agni, au sang de nos chevaux, de nos vaches, à notre propre sang, ce trompeur, ce voleur qui dérobe, puisse-t-il être trompé lui-même! Qu'il disparaisse, lui et sa postérité! — 11. Qu'il disparaisse là-haut, lui et sa postérité! Qu'il disparaisse au-dessous des trois terres! Qu'elle sèche, ô dieux, la gloire de celui qui nous dresse des embûches le jour, et de celui qui nous en dresse la nuit! — 12. Aisées à distinguer pour l'homme intelligent, la parole vraie et la fausse luttent ensemble. Des deux, celle qui est vraie, qui est la plus droite, est favorisée par Soma: il détruit la fausse. — 13. Non! Soma ne favorise pas le tortueux, ni le kshatriya qui gouverne perfidement[1]. Il frappe le Rakshas, il frappe celui qui dit ce qui n'est pas. Ni l'un ni l'autre ne peuvent se soustraire à la puissance d'Indra. — 14. Si j'ai été un sectateur des faux dieux, ou si j'honore perfidement[2] les dieux, ô Agni...[3] Pourquoi es-tu irrité contre nous, ô Jâtavedas? Que ceux dont la parole est trompeuse aient en partage la destruction! — 15. Que je meure aujourd'hui même si je suis un Yâtudhâna, ou si j'ai attenté à la vie d'un homme! Qu'il perde dix hommes (de sa maison), celui qui m'appelle faussement un Yâtudhâna! — 16. Celui qui m'appelle un Yâtudhâna, moi qui ne suis point un Yâtu, ou qui, étant lui-même un Rakshas, dit « je suis pur », qu'Indra le frappe de son arme immense, qu'il tombe plus bas que tous les êtres! »

L'hymne se termine par une nouvelle série d'imprécations contre les Rakshas et les Yâtudhânas. Je me borne à y relever les détails suivants. Le démon femelle s'avance dans la nuit, cachant son corps par ruse (17). Des Rakshas, les uns, transformés en oiseaux, voltigent dans la nuit, les autres

1. *Mithuyâ*. Ce mot a été omis dans la liste ci-dessus, p. 179 et suiv., à cause de la rareté de son emploi.
2. *Mogham*, littéralement « faussement ». Même observation.
3. Anacoluthe. Voir le vers suivant.

dirigent leurs perfides entreprises sur le sacrifice divin (18). Ces trompeurs, en cherchant à tromper Indra, s'attaquent à un être infaillible (20). Au vers 23, le mal qui vient du ciel est, comme dans plusieurs passages déjà cités, opposé à celui qui vient de la terre. Enfin au vers 24 les Yâtudhânas reçoivent l'épithète *mûradeva* « ayant, honorant de faux dieux ». C'est une nouvelle trace de la confusion de ces démons avec les hommes trompeurs, ou infidèles au culte des vrais dieux. Le lecteur aura remarqué que cette confusion est complète dans les vers 15 et 16 traduits intégralement plus haut.

Odieuse à la divinité, la tromperie est d'ailleurs sans action sur elle. Cette idée que nous venons de voir expressément formulée au vers 20 de l'hymne VII, 104, l'est encore dans une foule d'autres passages. Elle l'était déjà dans plusieurs des textes qui ont été précédemment cités, et semble particulièrement inséparable de celle d'une surveillance constante exercée sur les actes de l'homme. Nous avons vu le soleil appelé l'œil infaillible de Mitra et Varu*n*a, VI, 51, 1, et il reçoit encore au vers VIII, 90, 12, la qualification de lumière infaillible. L'aurore et la nuit sont d'ailleurs aussi d'infaillibles protectrices, IV, 55, 3 [1]. Le vers VI, 67, 5 sur les espions infaillibles de Mitra et Varu*n*a a été cité. Ces espions ne diffèrent pas sans doute des gardiens infaillibles des Adityas, VIII, 18, 2, ou de Savit*r*i, VI, 71, 3. On attribue également des gardiens infaillibles à Agni, I, 95, 9; 143, 8; VI, 8, 7; 48, 10. Ce dieu est lui-même un gardien II, 9, 6; IV, 4, 3; VI, 7, 7; X, 128, 6, un guide I, 76, 2; III, 11, 5 infaillible, un gardien infaillible de la loi, I, 31, 10, cf. II, 9, 1, un sacrificateur I, 128, 1, un messager VIII, 44, 20 infaillible, difficile à tromper IV, 9, 2. Cette dernière épithète est appliquée même à son char IV, 9, 8, qui ne peut être entraîné hors de sa voie. Les trompeurs ne peuvent tromper Agni, même lorsqu'il est encore dans le sein de sa mère, I, 148, 5, cf. 2. Citons encore, d'une part le vers X, 87, 24, où ce dieu est appelé infaillible, en tant que tueur de Rakshas, et le vers X, 118, 7, qui l'invite à brûler le Rakshas de sa

1. L'épithète « infaillible » appliquée aux femelles célestes en général III, 1, 6, à la rivière Sindhu, plus ou moins confondue avec son prototype céleste, et à son char, X, 75, 7 et 9, à la caverne où est né Brihaspati et qu'il garde IV, 50, 2, paraît donner à entendre que le démon ne peut, malgré ses ruses, s'en emparer, ou du moins en rester maître longtemps.

flamme infaillible, de l'autre le vers III, 2, 2, où la qualification d' « hôte » difficile à tromper paraît rappeler surtout qu'il témoigne devant les dieux des actions de l'homme. Comme Agni, qui reçoit encore la même épithète sous le nom de Narâçaṃsa, V, 5, 2, comme Bṛihaspati, auquel elle est appliquée au vers III, 62, 6, Soma est infaillible IX, 3, 2; 28, 6; 37, 5; 59, 2; 85, 3 et 6; 97, 19, cf. 57; 107, 2; il est le maître infaillible de la parole, IX, 26, 4, de la prière, IX, 75, 2, le guide infaillible des prières, IX, 103, 4, le gardien de la loi qui ne peut être trompé, IX, 73, 8. Il n'est pas enlacé X, 56, 2; cent enlacements ne sauraient le retenir quand il veut donner, IX, 61, 27; il échappe aux piéges, IX, 3, 2; 63, 4; 106, 13. Au vers IX, 70, 3, d'après lequel ses rayons infaillibles doivent s'étendre sur les deux races, il paraît être assimilé au soleil. C'est encore Soma (si ce n'est Agni) qui est appelé au vers V, 44, 2, le bon gardien qu'on ne peut tromper. Pûshan, I, 89, 5, cf. X, 26, 7, et Vishṇu, I, 22, 18, sont des gardiens infaillibles. Infaillibles encore sont Savitṛi, gardant les lois, IV, 53, 4, les Maruts, II, 34, 10; III, 26, 4, cf. VIII, 7, 15, et les dieux en général, III, 56, 8; VI, 51, 9, cf. IV, 2, 12. Mais infaillibles sont surtout les Adityas, II, 27, 3 et 9; 28, 3; VI, 51, 4; VII, 60, 5; VIII, 56, 13, cf. VI, 51, 3, quand ils contemplent les races des mortels, VIII, 90, 6, particulièrement Mitra et Varuṇa, VII, 66, 17, et surtout Varuṇa, I, 24, 13; IX, 77, 5, cf. X, 11, 1, le gardien infaillible, VII, 36, 2, le dieu dont les lois, I, 24, 10; III, 54, 18, comme celles de tous les Adityas du reste, VII, 66, 6, sont infaillibles, c'est-à-dire ne peuvent être éludées. Varuṇa, II, 28, 8; VII, 86, 4 et eux VII, 60, 6 sont difficiles à tromper, et difficile à tromper est l'intelligence que Mitra et Varuṇa ont reçue en partage, I, 15, 6. Le trompeur ne peut rien sur les Adityas X, 185, 2, soustraits à tout enlacement dans le ciel qui est leur demeure X, 63, 5, cf. V, 66, 2. L'épithète *varuṇadhrut* « trompant Varuṇa », que nous avons rencontrée dans un passage cité plus haut, VII, 60, 9, ne doit sans doute pas être prise à la lettre, mais plutôt s'entendre d'une tentative faite pour tromper le dieu infaillible. Du reste, d'après le vers I, 25, 14, les trompeurs ne cherchent pas même à tromper Varuṇa. Quant au sacrificateur, s'il ne peut être trompé I, 89, 1; II, 27, 13, non plus que les vaches qui, au vers I, 173, 1, paraissent représenter les prières, c'est grâce à la protection des dieux.

Si les dieux ne sont pas trompés, ils ne sont pas non plus trompeurs. D'une façon générale, les dieux sont purs de toute faute. Agni, I, 31, 9, Soma, IX, 69, 10, les Maruts, VII, 57, 5, cf. I, 6, 8; 71, 8, les dieux VII, 91, 1, sont irréprochables, *anavadya*. Les Adityas X, 63, 4. et particulièrement Varuna VII, 28, 4, sont sans péché, comme Aditi, leur mère, VIII, 90, 15[1]. Le mensonge, la perfidie, étant les plus odieux des vices aux yeux des *r*ishis védiques, il était naturel qu'ils en déclarassent exempts leurs dieux. Le soleil est véridique quand il rend compte aux Adityas des actions des hommes VII, 60, 1[2]. La même qualité est attribuée aux espions désignés au vers IX, 73, 7 par le nom de Rudras. Nous avons déjà vu la véracité, la sincérité, attribuées aux dieux qui sont pris pour modèles par le sacrificateur, c'est-à-dire à Agni et à Soma. Elles le sont également aux autres dieux. Le ciel et la terre sont véridiques, *satya* III, 6, 10, *satyavâc* X, 12, 1, non trompeurs, *adruh*, II, 41, 21; III, 56, 1; IV, 56, 2, cf. 1, 159, 2 et VI, 51, 5. Les Maruts sont véridiques, *satya* I, 87, 4, cf. VII, 56, 12, et sans perfidie, *adrogham*, V, 52, 1. La même épithète *satya* est donnée aux trente-trois dieux, Vâl. 9, 2, celle de *adruh* « non trompeur » l'est à tous les dieux I, 3, 9; 19, 3; II, 1, 14; IX, 102, 5. cf. III, 9, 4; IX, 9, 2. Les dieux suivent la droite voie I, 89, 2, et sont désignés au vers VII, 35, 12 sous le nom de maîtres de la vérité. Les Adityas en particulier reçoivent, avec la qualification d'irréprochables, celle de non tortueux, II, 27, 2; on leur applique aussi celle de *adruh* « non trompeurs » VIII, 19, 34; 27, 15, cf. 9; 46, 4; X, 66, 8. Ils sont « véridiques » ou « loyaux », *satya*, V, 67, 4; VI, 50, 2. Mitra et Varuna ne sont pas trompeurs V, 68, 4; 70, 2; VII, 66, 18. Aditi n'est pas double VIII, 18, 6.

Cependant le vers V, 19, 4, en même temps qu'il donne à Agni la qualification d'infaillible, dit qu'il trompe lui-même tous les autres. D'après le vers II, 27, 3, les Adityas sont

1. On en dit autant d'un navire X, 63. 10, et de deux taureaux divins III, 33, 13. Quand l'auteur du vers X. 79, 6 demande à Agni si ce dieu n'a pas commis un péché, il trahit uniquement le goût des énigmes paradoxales commun à la plupart des poètes védiques, et fait allusion à ce fait matériel que le feu dévore les morceaux de bois qui ont servi à l'allumer, c'est-à-dire en langage mythologique, son père et sa mère, cf. *ibid.*, 4.

2. L'aurore est aussi appelée « véridique » ou « loyale », *satya*, VII, 75, 7. Cf. I, 79, 1 et IV, 51, 7. Les rivières sont appelées « non trompeuses », *adruh* IX, 9, 4 (parce qu'elles ne trompent pas l'attente de l'homme?).

infaillibles et cherchent à tromper. On peut entendre aussi le vers IX, 61, 30 en ce sens que Soma a des armes pour tromper. Mais en tout cas les dieux ne trompent que le trompeur, ce qui revient à dire qu'ils retournent contre lui sa tromperie. « Que les dieux », dit l'auteur du vers VI, 75, 19, « trompent celui qui cherche à nous frapper, que ce soit un des nôtres ou un étranger ! »

SECTION IX

RÔLE MORAL DU DIEU GUERRIER.

Dans les nombreuses citations qui se sont succédé depuis le commencement de ce chapitre, le seul hymne VII, 104 excepté, on n'a pas vu figurer Indra. Ce n'est pas qu'un certain nombre des formules de prières qui lui sont adressées n'eussent pu être rapprochées de celles que nous avons passées en revue. Mais, sauf l'exception qui vient d'être indiquée, et qui était commandée par l'importance du morceau où Indra n'intervenait d'ailleurs qu'en compagnie de Soma et à côté d'Agni, j'ai réservé toutes les formules de ce genre pour les réunir ici comme en un faisceau que j'opposerai à celui des citations précédentes. Le lecteur sera ainsi mis en état d'apprécier l'importance relative du rôle moral rempli par les dieux qui ont figuré dans ces dernières, et de celui qui a pu être attribué à Indra. A l'exception d'Agni et de Soma qui occupent une position en quelque sorte intermédiaire dans le système de la mythologie védique, de B*r*ihaspati que ses fonctions assimilent à Agni et à Soma, et de deux autres divinités dont le rôle est d'ailleurs très-effacé, à savoir Pûshan, personnification du soleil, ou plutôt, au moins dans certains cas, de Soma identifié au soleil, et Vish*n*u, personnification d'Agni ou de Soma sous les trois formes du dieu multiple, mais principalement sous sa forme de soleil, tous les dieux dont il a été question jusqu'ici, Rudra, Gandharva, Savit*r*i et ceux dont le nom est revenu le plus souvent, et surtout dans les formules les plus caractéristiques, les *A*dityas, appartiennent à la série de ceux dont j'ai, dans le chapitre premier, opposé le caractère à celui du dieu guerrier. Les Maruts eux-mêmes y peuvent rentrer en tant que participant, dans une certaine

mesure, du caractère de leur père Rudra. Enfin les dieux en général, « tous les dieux » comme ils sont souvent appelés, paraissent assimilés d'ordinaire aux Adityas ou aux Maruts, et nous avons vu le groupe, sous cette forme indéterminée, expressément opposé à Indra. Aussi bien l'énumération qui précède comprend-elle la plupart des dieux védiques. Le caractère d'Indra s'oppose à celui de tous les dieux autres que les dieux du sacrifice Agni et Soma, et les personnifications les plus immédiates de ceux-ci ou des phénomènes célestes auxquels ils sont assimilés. Ces derniers eux-mêmes, tour à tour alliés du dieu guerrier et serviteurs des dieux souverains, peuvent dans le second cas être opposés à Indra. Restent les Açvins qui partagent avec Indra l'un des caractères essentiels de ce personnage, non pas son caractère guerrier qui leur est presque complétement étranger, mais son caractère à l'origine exclusivement bienveillant. J'ai réservé pareillement dans les pages que je viens de consacrer à l'exposition des conceptions morales des *rishis*, les passages qui y intéressent les Açvins. Ils sont d'ailleurs fort peu nombreux. On les trouvera à la fin de ce chapitre après les citations concernant Indra. Le nombre de celles-ci sera beaucoup plus considérable. Mais quand on en aura déduit celles qui attribuent en termes généraux à Indra, comme aux autres dieux, l'amour de la vérité et de la sincérité, ou qui font quelque allusion passagère et peu caractéristique à une irritation possible de cette divinité d'ailleurs essentiellement secourable, on sera certainement frappé de voir combien sont rares, dans les hymnes qui lui sont consacrés, l'expression vive d'une frayeur inspirée par elle à son suppliant, et surtout l'appel adressé à sa miséricorde pour un péché commis.

L'épithète *adruh* « non trompeur » est donnée aux prêtres qui honorent Indra VIII, 86, 12. Les prêtres mythiques d'Indra et Vâyu ont, d'après le vers VII, 90, 5, prié d'un cœur sincère. Au vers I, 108, 6, c'est en compagnie d'Agni qu'Indra est invité à venir à l'appel d'une foi sincère. « Néglige », lui dit l'auteur du vers VIII, 32, 21, « celui qui presse le Soma dans un mauvais dessein. » Ailleurs, X, 86, 19, le dieu lui-même déclare qu'il boit le Soma pressé par le simple, mais qu'il observe l'habile, vraisemblablement le trop habile, le trompeur. Indra ne livre pas à l'ennemi les vaches de celui qui presse pour lui le Soma, « de tout son cœur » X, 160, 3.

De même qu'il aime la sincérité, Indra déteste la perfidie. Il atteint la tromperie VI, 22, 2, brise les « tortueux » III, 34, 6, frappe celui qui va tortueusement et qui courbe (qui fausse) la vérité X, 27, 1. Il est invoqué contre le trompeur X, 99, 7, contre le trompeur et ceux qui haïssent la prière VI, 22, 8, contre les tromperies secrètes II, 32, 2[1], contre les mortels trompeurs et le Rakshas III, 30, 15 et 16. Ses suppliants lui demandent de n'être pas « enlacés » I, 100, 19, c'est-à-dire trompés. « L'enlacement » du mortel n'atteint pas celui qu'il protége en même temps que Varu*n*a VII, 82, 7. Les *druh* sont ses ennemies I, 133, 1 (*anindrâh*), il les vainc VIII, 37, 2, les disperse III, 31, 19, les écarte de la porte de l'homme I, 121, 4. Il a délivré de la *druh* le monde entier IV, 28, 2; VI, 20, 5. Dans ces dernières formules, les Druhs semblent d'ailleurs représenter les ennemis ordinaires d'Indra, les démons voleurs de la lumière. Plus généralement, dans le personnage d'Indra, la haine des trompeurs paraît n'être qu'une autre forme de l'hostilité du dieu contre les démons et les autres ennemis du suppliant. Dans les vers III, 34, 6 et X, 99, 7 que nous venons de citer, la mention des Dasyus est rapprochée de celle des trompeurs. Lors même qu'il est appelé « celui qui fait payer les dettes » VIII, 50, 12, la formule peut se prendre au sens naturaliste, comme le prouve le vers IV, 23, 7, où il reçoit la même qualification en tant que chassant « les aurores inconnues » (cf. le vers V, 79, 9 où l'Aurore est comparée à un voleur). Il est d'ailleurs représenté dans le même passage cherchant à frapper la Druh trompeuse, son ennemie. Toutefois, dans l'hymne X, 89, où Indra, observant les races (3), poursuivant les dettes (8), est prié de briser les « tortuosités » (*ibid.*), de frapper les faux amis (12), la mention des lois de Mitra et Varu*n*a, violées par les trompeurs dont il s'agit (8 et 9), suggère plutôt une idée morale. Au vers IV, 41, 4, c'est en compagnie de Varu*n*a qu'il est invoqué contre le trompeur. Signalons encore, dans un hymne à Indra, une formule analogue à celles où nous avons déjà trouvé l'expression de cette idée que la perfidie se retourne contre le perfide[2] : I, 129, 8.

1. Si ce vers est adressé à Indra. L'Anukrama*n*î hésite entre lui et Tvash*t*ri.

2. La même chose est dite de l'impiété : VIII, 86, 3. « Que celui qui dort, ô Indra, sans obéir à la loi, qui dort sans honorer les dieux, se perde par ses propres actes ! »

« Que celui qui nous attaque avec les (démons) dévorants se perde lui-même ! » Rappelons enfin le fragment traduit plus haut de l'hymne VII, 104, où Indra est invoqué en compagnie de Soma contre les trompeurs.

Indra ne peut être trompé X, 108, 4 par les tromperies VII, 32, 12 ; VIII, 45, 9 (cf. I, 55, 7 ; VI, 44, 12 ; VIII, 21, 16 ; X, 89, 5). Il reçoit en même temps que Vâyu la qualification de gardien qu'on ne peut tromper VII, 91, 2. Il est appelé infaillible, soit seul VIII, 50, 12, soit avec Vishnu I, 155, 1. Il a quatre essences infaillibles X, 54, 4. On connaît déjà le vers VII, 104, 20 : « Les trompeurs cherchent à tromper l'infaillible Indra. » Il observe, infaillible, les mauvais desseins des mortels VIII, 67, 6. Il est une fois appelé espion, *spaç*, VIII, 50, 15. Il voit par l'œil du soleil VII, 98, 6. Il est lui-même sans péché I, 129, 5, et particulièrement sans perfidie *adrogha* III, 32, 9. On lui donne, en même temps qu'à Agni, la qualification de « non trompeur » V, 86, 5. Sa parole n'est pas trompeuse VI, 22, 2, et sa pensée est droite I, 81, 7. « Sache », dit-il à l'homme au vers X, 27, 10, « que ma parole est vraie ». L'épithète *satya* peut, dans plusieurs des passages où elle lui est appliquée, être interprétée dans le sens de véridique I, 63, 3 ; II, 15, 1 ; IV, 16, 1 ; 17, 5. Le vers VI, 18, 8 paraît signifier qu'il n'est pas trompeur. C'est selon la vérité (littéralement dans la vérité) qu'il soutient les mondes X, 111, 4. Il est le fils de la vérité VIII, 58, 4 ; la vérité est sa matrice IV, 19, 2. Nous lisons bien ailleurs qu'il s'enveloppe de ruses III, 53, 8, mais c'est pour tromper les démons I, 54, 6 ; V, 32, 7 ; VIII, 40, 6 ; X, 22, 8 et 11 ; 108, 4 (cf. plus haut, p. 82) et particulièrement les ennemis de son allié Dabhîti, dont le nom, tiré de la racine *dabh*, éveille également l'idée de tromperie.

Quoique la colère d'Indra n'en veuille d'ordinaire qu'aux démons I, 80, 5 ; X, 43, 8, ou plus généralement aux ennemis du suppliant, qualifiés ou non de trompeurs, celui-ci paraît quelquefois, mais bien rarement, en redouter pour lui-même les effets. Il prie le dieu d'être sans colère VI, 41, 1 ; X, 116, 7, cf. II, 32, 2[1], de ne pas s'irriter contre lui VIII, 2, 19, cf. 20, de ne pas lui faire de tort I, 104, 6 ; 129, 10 ;

1. Si ce vers est adressé à Indra. Voir plus haut, p. 202, note 1.

II, 11, 1; X, 128, 8; il craint de l'irriter par la manière dont il accomplit le sacrifice VIII, 1, 20. Le nombre des passages de ce genre paraîtra tout à fait insignifiant si l'on se rappelle qu'Indra est le dieu le plus fréquemment invoqué dans le *R*ig-Veda. A la vérité il s'accroîtrait assez considérablement, si l'on y ajoutait ceux, où, comme au vers VII, 31, 5 par exemple, Indra est prié de ne pas livrer son suppliant à l'ennemi. Mais autre chose est prendre ses mesures contre un abandon, un oubli possible du dieu, ou redouter sa malveillance active. De même les appels assez fréquents à la pitié d'Indra, ou les louanges données à sa miséricorde, qu'il soit nommé seul, I, 84, 19; 139, 6; II, 41, 11; IV, 17, 17; VI, 33, 5; 45, 17; 47, 10 et 12; VIII, 6, 25; 55, 13; 69, 1; 82, 27-30; X, 33, 3; 131, 6, ou en compagnie d'autres dieux, de Vâyu VII, 91, 2, d'Agni VI, 60, 5, de Varu*n*a I, 17, 1; VII, 82, 8, n'impliquent pas nécessairement l'idée d'une faute à expier.

L'hymne V, 34 à Indra oppose aux vers 5 et 6 l'homme pieux que ce dieu récompense à l'impie qu'il punit. D'après le vers 7 Indra transmet à celui qui sacrifie, qui donne, la richesse de celui qui ne donne pas, de l'avare, et celui qui l'a irrité tombe dans le malheur. Mais les deux passages les plus curieux du morceau sont le vers 4, d'après lequel Indra s'acharne sur la famille où a été commis le péché, et le vers 8 portant que de deux hommes, il en prend un seul pour allié. Ce dernier vers doit être rapproché d'un morceau faisant partie de l'hymne VI, 47, où nous lisons qu'Indra fait successivement progresser l'un ou l'autre, comme un homme qui porte successivement en avant ses deux pieds (15 et 16), et qu'il abandonne ses anciennes amitiés pour de nouvelles (17). Ici du reste point de distinction entre l'homme pieux et l'impie. Bien plus, il est dit, non-seulement qu'Indra a recours aux ruses (18), comme les trompeurs, mais qu'il « hait celui qui prospère » (16). Ce dernier trait, qui rappelle la conception de la Νέμησις grecque, et qui est d'ailleurs tout à fait isolé dans le *R*ig-Veda, paraît convenir beaucoup moins bien au caractère d'Indra, tel du moins que nous avons cherché à le déterminer, qu'à celui des dieux que nous lui avons opposés. Étranger à l'idée de justice qui a été plus ou moins tardivement attachée à l'action, tour à tour bienfaisante et malfaisante, des dieux souverains, il serait du moins conforme à l'idée primitive de cette double action, tandis qu'il semble contraire à ce que nous

avons dit du rôle exclusivement bienfaisant d'Indra. Cependant ce serait accorder trop d'importance à un passage qui est peut-être l'expression d'une pensée toute personnelle à l'auteur de l'hymne, que d'y voir un argument valable contre une théorie si bien d'accord avec l'immense majorité des faits. Ce passage, ainsi que le petit nombre d'autres qui attribuent à Indra un caractère malveillant ou sévère, s'explique aisément par le mélange tardif et accidentel de conceptions religieuses primitivement distinctes, et dont les hymnes continuent à observer la distinction dans le plus grand nombre des cas.

Ce mélange a dû être d'ailleurs singulièrement favorisé par la formation de certains couples et de certains groupes, où Indra figure avec un ou plusieurs des dieux dont le caractère s'oppose, soit régulièrement, soit accidentellement, au sien. Dans l'hymne I, 171 par exemple, le suppliant qui a fui en tremblant devant Indra (4), et qui cherche à apaiser à la fois la colère de ce dieu (6) et celle des Maruts (*ibid.* et 1, cf. 3 et 4), ne fait peut-être que lui attribuer, par une association d'idées assez naturelle, le caractère irritable de ses compagnons. Il faut cependant reconnaître qu'au vers I, 166, 12 l'opposition du caractère d'Indra et de celui des Maruts, opposition que nous avons vue se traduire une fois par une hostilité effective I, 170, 2, semblerait retournée en sens inverse. On y trouve, en effet, exprimée cette idée qu'Indra lui-même ne peut empêcher les Maruts de faire des dons à l'homme pieux. Mais c'est encore là un de ces traits isolés, que je crois devoir citer pour prévenir toutes les objections, mais auxquels il ne semble pas qu'on doive attacher d'importance.

Jusqu'à présent d'ailleurs nos citations nous ont bien montré Indra, dans un très-petit nombre de cas soupçonné de malveillance par son suppliant, dans un plus grand nombre intéressé à la distinction du bien et du mal, de la vérité et du mensonge. Mais nous n'avons encore vu dans aucune son suppliant lui faire l'aveu d'une faute, en implorer de lui le pardon, en un mot se placer vis-à-vis de lui dans la situation où il se place si fréquemment vis-à-vis d'autres dieux, particulièrement de Varu*n*a et des Âdityas. Or c'est par là seulement que la divinité nous apparaît dans le plein exercice de ses fonctions morales. C'est donc aussi dans ces conditions qu'il convient d'apprécier définitivement l'importance du

rôle moral attribué à Indra d'une part, aux *A*dityas, à Agni, à Soma de l'autre. Les passages du genre de ceux auxquels je fais allusion abondent, comme on l'a vu, pour ces autres divinités, et particulièrement pour Varu*n*a, qui n'est cependant invoqué que dans un nombre d'hymnes relativement restreint. Pour Indra, auquel est consacré un quart du recueil entier, quand nous aurons cité deux courtes indications, l'une dans l'hymne I, 104, dont l'auteur, en donnant par exception à sa prière la forme d'une déprécation (5-8), implore de lui « l'innocence » (6), l'autre, au vers X, 105, 8, où ses suppliants le prient d'effacer leurs « tortuosités », puis encore le vers X, 164, 4, où l'aveu de la faute est fait à la fois à Indra et à Brahma*n*aspati, il nous restera un passage, à la vérité très-curieux, mais unique, dont je vais traduire la plus intéressante partie. Dans l'hymne VIII, 45, après deux appels à la miséricorde d'Indra aux vers 31 et 33, on lit : « 34. Ne nous frappe pas pour un péché, ni pour deux, ni pour trois, ô héros, ni pour un plus grand nombre ! — 35. Car je redoute un (dieu) fort, briseur (de forteresses), puissant, vainqueur comme toi. » Au vers suivant le poëte souhaite que l'affection d'Indra lui revienne.

Voilà ce qu'environ deux cent trente hymnes adressés à Indra nous offrent à mettre en parallèle avec tant de morceaux où nous avons trouvé plus haut l'expression, souvent profonde ou touchante, des remords du pécheur. Une analyse minutieuse a donc confirmé de la manière la plus complète la distinction annoncée entre Indra d'une part, et la plupart des autres dieux, mais surtout les *A*dityas, de l'autre. Si elle nous interdit de formuler cette distinction en termes trop absolus pour la durée entière de la période où ont été composés les hymnes de *R*ig-Veda, elle nous autorise du moins à la maintenir sans hésitation, soit pour la partie la plus reculée de cette période, soit pour la période antérieure. On s'explique très-bien qu'un dieu comme Indra, qui tend déjà visiblement à supplanter peu à peu ses rivaux, ait pris accidentellement tel ou tel de leurs attributs. On comprendrait beaucoup moins aisément que, revêtu primitivement de plus hautes fonctions morales, il en eût été dépouillé à ce point que tant de chants composés en son honneur n'y fissent plus que de rares allusions. D'ailleurs, à l'argument négatif que j'ai seul développé jusqu'à présent, et qui reçoit une confirmation précieuse de l'hymne IV, 3 où le nom d'Indra fait défaut dans une longue

énumération des dieux auxquels Agni doit rendre compte des actions de l'homme, à cet argument purement négatif, certains textes que j'ai encore à citer semblent ajouter un argument positif.

Déjà, à la fin du chapitre premier, j'ai montré que l'opposition qui existe entre les conceptions mythologiques et religieuses d'Indra et de Varuna avait été formulée par les *ri*shis eux-mêmes. Elle porte quelquefois alors sur le point même qui nous occupe actuellement. Quand le vers VII, 84, 2 nous dit qu'Indra et Varu*n*a « lient » par l'intermédiaire de serviteurs qui « lient sans employer de cordes », il donne au couple un attribut qui, comme nous l'avons remarqué déjà, n'appartient proprement qu'à Varu*n*a. Mais quand il ajoute « Que la colère de Varu*n*a nous épargne, qu'Indra nous ouvre un vaste espace! » il observe la distinction fondamentale des deux personnages, en adressant au premier seul la formule de déprécation. Cette distinction est mieux indiquée encore au vers 4 du même hymne, d'après lequel l'*A*ditya (Varu*n*a) s'en prend aux actes contraires à la loi, tandis que le héros (Indra) distribue des richesses sans mesure. Au vers VII, 28, 4, les deux dieux sont également nommés, mais c'est Varu*n*a seul qui est présenté comme étant sans péché, et comme observant l'œuvre contraire à la loi, c'est lui seul aussi qui est prié de délier (le pécheur). Ailleurs, VIII, 56, 8, une formule de déprécation adressée aux *A*dityas « Que ce lien ne nous retienne pas, qu'il nous épargne! » est suivie de ces mots : « Car Indra passe pour puissant! » Il semble ici qu'Indra soit le libérateur, opposé en cette qualité aux *A*dityas qui lient. C'est ainsi qu'adressée à lui, une formule comme celle-ci « Éloigne de nous la crainte qui vient des dieux, éloigne les traits impies » VIII, 50, 16, peut prendre un tout autre sens que la formule analogue adressée à Rudra par exemple au vers II, 33, 7. Les maux qu'écarte Indra ne sont pas ceux dont il menaçait lui-même ses suppliants, mais ceux dont les menaçaient d'autres dieux. On peut signaler encore dans le même ordre d'idées le vers II, 27, 14, où cette prière aux *A*dityas « Aditi, Mitra, Varu*n*a, pardonnez-nous, quelque faute que nous ayons commise envers vous » est suivie de cette autre prière à Indra : « Puissé-je obtenir, ô Indra, l'espace, la sécurité, la lumière! » Il paraît résulter de ces différentes citations que dans les passages où Indra est invoqué en même temps que les *A*dityas, cf. VII, 93, 7, on

s'adresse de préférence à celui-là pour demander le bien, à ceux-ci pour détourner le mal[1].

Pour ne rien omettre[2], j'ajouterai quelques mots sur les Açvins. Les chantres qui les invoquent se donnent à eux-mêmes la qualification de « véridiques » *satya* I, 180, 7. Leurs favoris mythiques reçoivent l'épithète *rijûyat* « suivant la droite voie » I, 116, 23 et de *advayâvin* «non double» V, 75, 5. Leurs suppliants les prient de ne pas les négliger au profit du mortel trompeur VIII, 22, 14. On les invite à venir sans colère VII, 67, 7, et on fait appel à leur miséricorde V, 73, 9; X, 93, 7, cf. I, 118, 1 (cf. aussi IV, 43, 2; X, 64, 1 et 2). Voilà à peu près tout ce qui peut être relevé dans les hymnes aux Açvins de formules analogues à celles qui ont été étudiées dans le présent chapitre[3]. J'ai donc eu raison de dire que les Açvins étaient à l'origine comme Indra, et sont même restés plus complétement que lui, exempts de tout soupçon de malveillance. On voit de plus que la conception primitive

1. Remarquons encore que les espions, serviteurs ordinaires des Adityas, semblent au vers I, 33, 8 traités en ennemis par Indra, qui « les enveloppe de soleil ».

2. On pourra s'étonner, surtout si l'on songe à la grande place que tiennent dans la religion védique les croyances relatives à l'autre vie, de n'avoir trouvé dans l'exposé qui précède aucune allusion à ces croyances. C'est qu'en effet les textes qui font de l'immortalité le privilége des hommes pieux I, 154, 5, de ceux qui connaissent la parole sacrée I, 164, 23, de ceux qui donnent au prêtre une riche dakshinâ I, 125, 5 et 6, X, 107, 2, intéressent plutôt la conception purement liturgique, que la conception morale du culte. En tout cas, je ne connais dans le Rig-Veda aucun texte qui place dans les récompenses de l'autre vie la sanction de la morale générale. Je n'en connais aucun non plus qui menace le pécheur de châtiments dans cette nouvelle existence. Pour trouver une allusion certaine à des peines de ce genre, il faut, si je ne me trompe, descendre jusqu'à la célèbre legende du Çatapatha-Brâhmana. traduite dans les *Indische Streifen* de M. Weber (I, p. 20, cf. Muir, *Sanskrit Texts*, vol. V, p. 284 et suiv.). Remarquons cependant que quelques rapports extérieurs peuvent être signalés dans le Rig-Veda entre le dieu des morts Yama, et le dieu vengeur. Varuna. Non-seulement le séjour de Yama est un séjour lointain X, 58, 1, appelé le ciel suprême X, 14, 8, la partie la plus reculée du ciel IX, 113, 8, un séjour distinct, d'après le vers I, 35, 6, du ciel visible aussi bien que de la terre; non-seulement on trouve dans un vers adressé à Yama, X, 14, 16, comme dans l'hymne VIII, 41, à Varuna (vers 8) une mention des six mondes et du monde unique ou plutôt isolé; mais Yama est expressément rapproché de Varuna au vers X, 123, 6 qui place dans son séjour l'oiseau, messager de Varuna, et, ce qui est plus important, au vers X, 14, 7 adressé au mort qui part pour sa nouvelle demeure : « Puisses-tu voir les deux rois., Yama et le roi Varuna ! » Cf. encore le vers X, 97, 16, cité plus haut, p. 157.

3. Le vers VIII, 26, 5 semble dire « qu'ils enlacent » (cf. encore VIII, 26, 15).

de ces divinités n'a pas été modifiée d'une manière appréciable par le développement moral qu'ont pris certains personnages divins, au premier rang desquels restent placés Varu*n*a et les autres *A*dityas.

CHAPITRE III

L'IDÉE DE LOI

SECTION PREMIÈRE

LES TERMES QUI EXPRIMENT L'IDÉE DE LOI.

L'idée de loi est exprimée dans les hymnes védiques par quatre mots principaux : *dhâman, dharman, rita,* et *vrata.* Avant d'étudier l'emploi de ces mots dans le sens de « loi », nous chercherons à en préciser la signification primitive, tant par l'étymologie que par la comparaison des sens de différents mots de même origine.

Les deux premiers sont les noms d'action, formés avec le suffixe *man*, des racines *dhâ* et *dhri*, signifiant, l'une « poser, instituer », l'autre « supporter, entretenir ». Le sens étymologique de *dhâman* est donc « institution[1], » et celui de *dharman* « conservation ».

1. Ce mot a pris en sanskrit classique le sens concret de « demeure » par une modification semblable à celle qu'a subie en français le mot « établissement ». Mais il paraît n'avoir dans le Rig-Veda, outre le sens de « loi », que celui de « nature, essence », qui peut se changer au pluriel en ceux de « forme, espèce, race ». La loi est l' « institution », la nature d'une chose est « la manière dont elle a été instituée ». Les deux sens peuvent d'ailleurs souvent se confondre, la nature d'une chose étant en même temps sa loi. Ils se retrouvent, sauf certaines nuances, dans un mot tiré de la même racine, *vidhi*, qui signifie à la fois « règle » et « manière d'être ». Ce dernier sens est encore celui du mot *vidhâ* qui ne diffère du précédent que par l'absence de suffixe; *dhâtu*, venant toujours de la racine *dhâ*, est la matière dont une chose est faite; enfin le composé *svadhâ* signifie, exactement comme *dhâman*, « nature propre d'une chose ». Ce dernier forme avec la préposition *anu* la locution *anu svadhâm* « selon sa propre nature », dont nous avons l'équivalent exact dans la formule *anu svam dhâma* III, 7, 6. Mais l'argument décisif en faveur de mon interprétation du mot *dhâman* dans le sens de « nature » et de « forme ou race », c'est la comparaison de ses emplois avec ceux des mots *nâman, janiman, jâta,* dont il est rapproché dans certaines formules, et qu'il remplace dans d'autres. Ainsi la nature, l'essence d'Indra au vers I, 57, 3, désignée à la fois par les singuliers *dhâma* et *nâma*. Les

Le mot *rita* n'est autre chose qu'un ancien participe passé de la racine *ri* dont les sens peuvent se ramener à deux principaux, « s'élever » et « s'adapter », au causal « adapter » (Grassmann, s. v. cf. grec ἀραρίσκω). C'est au second de ces

races des dieux le sont au vers VIII, 41, 7, et celles des hommes au vers VII, 60, 3, par le pluriel *dhâmâni*, construit parallèlement, dans le premier cas avec *jâtâni*, dans le second avec *janimâni*. On remarquera encore au vers X, 82, 3 le rapprochement de *dhâmâni* signifiant les races, les essences que connaît Viçvakarman, et qu'il a créées ou distinguées lui-même en qualité de *vidhâtri*, et du composé *nâmadhâh*, désignant le même Viçvakarman, comme le créateur des races ou des essences des dieux. D'autre part, Soma reçoit la qualification de *dhâmadhâh* IX, 86, 28, dans laquelle *dhâman* paraît remplacer *nâman*. L'équivalence des deux mots devient surtout évidente par la comparaison des locutions *mârutasya dhâmnah* I, 87, 6 et *mârutam nâma* VII, 57, 1. Ajoutons que la nuance particulière que comporte le mot *dhâman* se retrouve, grâce à l'emploi de la racine *dhâ*, dans la formule *nâma mârutam dadhânâh* VI, 66, 5, signifiant que les Maruts prennent, littéralement instituent pour eux-mêmes, leur forme de Maruts, se manifestent comme tels. C'est ainsi qu'on dit encore des mêmes dieux qu'ils ont pris (*dadhire*) leurs formes (*nâma*) sacrées, précisément dans le vers I, 87, 5 qui précède celui où se rencontre la formule *vidre priyasya mârutasya dhâmnah*, « Ils ont acquis leur essence désirée de Maruts ». Le mot *dhâman* est construit lui-même avec le verbe de même racine dans une formule analogue, portant que Vishnu prend ses essences, ses formes désirées et immortelles III, 55, 10. Il faut remarquer encore le parallélisme des formes adverbiales *dhâmaçah* et *rûpaçah* au vers I, 164, 15, portant que les biens des sept rishis (ceux qu'ils donnent) sont distribués (*vihitâni*) par espèces et par formes.

C'est pour avoir méconnu cet emploi si clair du mot *dhâman** que MM. Roth et Grassmann lui ont attribué le sens de « demeure » qu'il ne paraît pas avoir dans le Rig-Veda, et celui de « troupe », de « suite d'un dieu », que bien certainement il n'a eu dans aucune période de la langue. Insistons d'abord sur ce dernier point.

Nous savons déjà quel est le vrai sens de la locution *mârutasya dhâmnah*. En lui donnant celui de « troupe des Maruts », MM. Roth et Grassmann se sont vus obligés d'attribuer à la racine *vid* pour un passage unique, celui d' « appartenir à une troupe ». Mais leur erreur est bien plus grave quand ils croient que la combinaison du mot *dhâman*, construit, soit au singulier, soit au pluriel, avec le génitif *indrasya*, signifie « la troupe » ou « les troupes » d'Indra et désigne encore les Maruts. Il s'agit alors de l'essence, de la nature VIII, 81, 25; IX, 24, 5, des essences ou des formes diverses VIII, 21, 4; 81, 24 d'Indra lui-même. Au vers III, 31, 21, les essences ou les races rouges, avec lesquelles Indra arrive au milieu des « noirs », peuvent être celles des vaches célestes. Les formes de Mitra, avec lesquelles Agni est invité à boire le Soma I, 14, 10, paraissent être les différents dieux bienfaisants, et particulièrement Indra et Vâyu, nommés dans le même vers. MM. Roth et Grassmann s'éloignent naturellement moins de l'interprétation exacte quand ils introduisent leur sens de « troupe » dans les passages où il s'agit des races humaines VII, 60, 3, de la race divine X, 76, 8, ou, ce qu'il faut sans doute entendre de même, de la race chérie V, 48, 1 **. Mais le vrai sens de

* Il avait cependant été reconnu par Eugène Burnouf dans deux passages du Bhâgavata Purâna (B. et R., s.-v.).

** Ce dernier passage n'est pas cité par M. Roth.

sens que MM. Roth et Grassmann se sont arrêtés pour le mot *rita*, et je n'hésite pas à suivre ici leur exemple. Le *rita* est donc primitivement « ce qui est adapté ».

Reste le mot *vrata* dont la formation est moins régulière,

dhâman s'impose de nouveau au vers VII, 5, 18 où les Maruts sont appelés la « troupe de la race divine * ».

L'interprétation du mot *dhâman* dans le sens de « demeure », si elle ne peut être condamnée avec la même certitude, paraît du moins inutile pour le Rig-Veda. Dans un grand nombre de cas, ce sens doit ou peut être remplacé par celui de « nature, essence » ou de « forme, race ». J'ai déjà cité plus haut les vers I, 57, 3; III, 7, 6; 55, 10; VIII, 41, 7; IX, 86, 28; X, 82, 3. Il s'agit encore au vers VIII, 12, 32 de l'essence d'Indra, au vers X, 70, 7 des races chéries (des dieux), au vers IV, 58, 11 de l'essence du beurre sur laquelle tout repose, au vers IX, 97, 31 de l'essence ou de la race des vaches. L'être mythologique qualifié successivement d' « amant des jeunes filles » et de « cheval » dont il est question au vers I, 152, 4 et 5 est une forme de Mitra et de Varuṇa, une forme qu'on loue en Mitra et en Varuṇa (cf. l'identification du cheval du sacrifice à Varuṇa, p. 131). Varuṇa a toutes ses formes entre les deux mondes VII, 87, 2. Viçvakarman a des formes supérieures, inférieures et intermédiaires X, 81, 5. La forme (et non la demeure) brillante d'Agni fait le tour de l'espace I, 95, 9; ses formes sont dispersées en divers lieux X, 45, 2; 80, 4. Soma coule sous sa forme désirée IX, 39, 1. Il conquiert sa troisième forme IX, 96, 18, comme ailleurs il s'y réunit X, 56, 1, et annonce la quatrième, *ibid.*, 19. Ses formes, et non ses demeures, entourent toutes le sacrifice I, 91, 19. Il enveloppe lui-même toutes ses formes IX, 66, 3 dans son essence universelle. Il en a dans le ciel, sur la terre, dans les montagnes, dans les plantes, dans les eaux I, 91, 4, mais il en a particulièrement deux qui se font face l'une à l'autre IX, 66, 2, la terrestre et la céleste. On invoque toutes ses formes X, 25, 2. Aux vers IX, 28, 2 et 5; 109, 4, il ne s'agit, je crois, ni des demeures, ni même des formes de Soma, mais des formes ou des essences des dieux dans lesquelles il pénètre, qu'il connaît toutes, et vers lesquelles il coule. Il faut peut-être interpréter dans le même sens le vers I, 121, 6 **.

J'ai réservé les deux passages qui pourraient sembler exiger le plus impérieusement le sens de « demeure ». Mais on comprend très-bien que le beurre soit appelé l'essence d'Agni II, 3, 11 qui est ailleurs encore assimilé à l'offrande, *havir asmi nâma* III, 26, 7. Peut-être même l'expression n'a-t-elle pas d'autre portée que celle d' « âme d'Indra » appliquée au Soma ***. Quant à la construction du pluriel *dhâmâni divyâni* avec le verbe *â tasthuh* au vers X, 13, 1, elle est identique à celle qu'on rencontre au vers III, 38, 4, *â viçvarûpo amritâni tasthau*. Or il n'y a aucune raison dans ce dernier passage, qu'on sous-entende ou non le mot *nâma*, de donner au pluriel *amri-*

* Aux vers VII, 66, 18; VIII, 52, 11, notre mot a probablement le sens de loi. M. Roth cite encore les vers VI, 2, 9; VIII, 90, 6; IX, 63, 14; 86, 5; X, 82, 3; 97, 1 et 2, où il paraît signifier en effet, sinon « troupe », du moins « forme » ou « race », tandis que M. Grassmann lui donne dans les mêmes passages le sens de « demeure », le vers I, 22, 16 et dubitativement le vers X, 122, 3, au sujet desquels les articles des deux lexicographes diffèrent de la même manière, enfin le vers I, 85, 11, où le mot *dhâman* a le sens de « loi ».

** Sur les vers VI, 2, 9; VIII, 90, 6; IX, 63, 14; 86, 5; X, 82, 3; 97, 1 et 2, voir la note précédente.

*** C'est peut-être dans le même ordre d'idées qu'il faut expliquer les passages des autres Vedas et des Brâhmaṇas pour lesquels B. et R. proposent le sens d'« objet favori ».

mais qui vient en tout cas d'une racine *vri*. La signification étymologique n'en peut être établie avec la même certitude que celle des mots précédents, parce qu'il y a en sanskrit deux racines *vri* de sens très-différents. L'une signifie « choisir, désirer », l'autre « envelopper, couvrir ». MM. Roth et Grassmann dérivent le mot *vrata* de la première, et lui attribuent par suite le sens primitif de « volonté ». Je crois au contraire avec M. Max Müller (*Rig-Veda-Sanhitâ... translated*, p. 225), qu'il vient de la seconde, et qu'il a signifié d'abord, non pas comme l'entend ce savant « lieu clos », mais bien « garde, protection ». Mon principal argument en faveur de cette interprétation étant d'ailleurs tiré de l'étude des trois autres mots signifiant « loi », il convient de revenir à ceux-ci, et d'abord à leurs racines.

Dans la cosmogonie des Vedas la racine *dhâ* « poser » exprime la création, et la racine *dhri* « soutenir » la conservation du monde. Dans l'ordre du culte, elles expriment, l'une l'institution, l'autre la pratique du sacrifice. Avec le préfixe *vi*, la première a les mêmes emplois, mais avec une

tâni un autre sens que celui d'« essences immortelles ». J'en conclus que la racine *sthâ* avec le préfixe *â* n'implique pas nécessairement l'idée matérielle de « se tenir sur » et peut prendre le sens d' « entrer en possession de ». Les « fils de l'immortalité » dont il est question au vers X, 13, 1 sont entrés en possession de leurs essences divines, comme les Maruts de leur essence de Maruts.

Dans tous les autres passages pour lesquels MM. Roth et Grassmann adoptent le sens de « demeure »* le mot *dhâman* paraît signifier « loi ». Il en est cependant plusieurs** où on pourrait hésiter entre ce dernier sens et ceux de « nature, essence, forme ». La même hésitation est possible au sujet de quelques autres*** pour lesquels M. Grassmann adopte le sens de « loi ».

* I, 43, 9; 123, 8; 153, 2, III, 51, 2; VII, 36, 5; VIII, 13, 20; IX, 86, 22; 94, 2; 97, 32; X, 10, 6; 122, 3; 189, 3, (cf. la note suivante), auxquels M. Grassmann ajoute seul VIII, 41, 10; X, 124, 3 (« loi » dans Roth) et I, 22, 16 (« troupe » *ibid.*), et M. Roth IX, 66, 5; 97, 5; 114, 1 (« loi » dans Grassmann).

** II, 3, 2; VII, 61, 4; IX, 69, 6; 86, 15; X, 56, 5; 65, 5, et même X, 67, 2; 181, 2. M. Roth avait du reste adopté le sens de « loi » pour les vers X, 67, 2; 181, 2. Pour le vers IX, 69, 6 comme pour III, 37, 4 cité dans la note ci-après, pour I, 152, 5 expliqué plus haut, et enfin pour III, 3, 4, il avait imaginé le sens de « mode musical ». Mais dans ceux de ces passages où le mot ne signifie pas « essence » il s'explique très-bien par le sens général de « loi ».

*** III, 3, 10; 37, 4; VIII, 27, 15. Quant au vers I, 164, 15, il nous a servi plus haut à établir le sens de « forme, espèce ». Pour le vers III, 3, 10, M. Roth avait imaginé le sens de « faculté, puissance », qu'il avait étendu au vers X, 81, 5 expliqué plus haut, où le mot signifie essence, au vers VIII, 19, 14 où M. Grassmann lui donne avec raison le sens de « loi », et enfin au vers X, 166, 4, pour lequel le même savant propose, avec hésitation, le sens de « violence », et où celui de « loi » ou d' « acte conforme à la loi » est encore parfaitement admissible.

modification du sens : le préfixe implique en effet l'idée de l'institution des diverses parties, de la disposition, de l'arrangement.

Rien ne peut faire mieux saisir les rapports et les nuances de ces différentes notions que la comparaison de trois noms d'agent *dhâtri*, *vidhâtri*, *dhartri*. Tous les trois désignent la divinité, l'un en tant qu'elle crée, l'autre en tant qu'elle ordonne, le troisième en tant qu'elle conserve le monde (cf. Grassmann, s. v.) Les fondateurs du sacrifice sont aussi désignés par le nom de *dhâtri* IX, 10, 3 et par celui de *vidhâtri* IV, 55, 2 ; celui qui observe la loi du sacrifice l'est par le nom de *dhartri* II, 23, 17.

Les formes conjuguées des mêmes racines ont des emplois analogues. La question de la création est soulevée en ces termes dans un hymne d'ailleurs vraisemblablement assez moderne : X, 129, 7. « D'où ce monde (littéralement cette *émission*, *visrishtih*) est venu, s'il a été créé (*dadhe*) ou non, celui-là le sait, qui surveille le monde au plus haut du ciel, ou peut-être lui-même ne le sait-il pas. » Peu nous importe d'ailleurs le doute exprimé dans ce passage ; nous ne voulons établir ici que l'attribution du sens de « créer, fonder » à la racine *dhâ*. Cette même racine exprime l'institution du sacrifice au vers III, 29, 7, d'après lequel les dieux ont établi, *adadhuh*, Agni comme porteur d'offrandes (cf. *passim*). Elle est employée avec le préfixe *vi* au vers VII, 66, 11, portant que les Adityas ont disposé, ordonné, *vi...dadhuh*, la saison, le mois, le jour, la nuit, le sacrifice et la prière. Un autre poëte insiste sur le sens du verbe en l'accompagnant d'un nom d'action formé de la même racine et du même préfixe : IV, 51, 6. « Où est-elle, l'ancienne aurore ? Quelle était-elle, celle où ont été *disposées les dispositions* des Ribhus, *vidhânâ vidadhuh* ? » Quant à la racine *dhri*, on la rencontre à chaque pas employée pour désigner l'acte des dieux soutenant, étayant le ciel, la terre, tous les mondes ou tous les êtres, et elle sert aussi à exprimer l'entretien du feu sacré par les prêtres III, 2, 7.

L'idée de l'arrangement et celle de la conservation, littéralement de l'étaiement du monde, en appellent une troisième, celle de l'adaptation des différentes parties. Sans cette adaptation en effet, le monde n'offrirait, ni l'ordre qu'implique le verbe *vi-dhâ*, ni surtout la solidité qu'implique le verbe *dhri*. Nous savons déjà que la racine *ri* signifie

« être adapté » et au causal « adapter ». Or le participe de cette racine, identique à notre mot *rita*, mais accompagné du préfixe *sam*, sert d'épithète à l'étai « bien adapté » qui soutient le ciel IV, 13, 5[1]. Au contraire, avec le préfixe, *nih* marquant la séparation, la racine *ri* prend le sens de « se dissoudre », et le nom d'action *nirriti* désigne la Destruction personnifiée. L'idée de l'adaptation des différentes parties du monde entre elles a trouvé son expression la plus frappante dans le grand hymne de Dîrghatamas I, 164, où l'ordre universel, désigné par le mot *rita*, est symbolisé sous la figure d'une roue. C'est encore la racine *ri* qui a donné le nom des rayons, *ara*, et qui exprime leur adaptation à la roue dans ce même hymne (vers 48) et celle de l'essieu aux deux roues I, 30, 14, et 15. — Dans l'ordre du culte, peut-être la racine *ri* accompagnée du préfixe *sam* exprime-t-elle l'adaptation du feu et de la prière, c'est-à-dire de deux des principaux éléments du sacrifice, III, 11, 2, cf. 2, 1.

Ainsi donc, fondation, étaiement, adaptation, telles sont les significations primitives d'où est sortie celle de loi dans les trois mots *dhâman, dharman, rita*. Ils expriment à l'origine, non une idée morale, mais telle ou telle des conditions matérielles de l'existence et de la stabilité du monde. C'est une première raison de douter que le sens étymologique du mot *vrata* ait été « volonté ». L'objection devient plus grave si l'on remarque que d'ailleurs, en dehors des emplois du mot en litige, les formules qui font de la volonté des dieux le principe de l'ordre du monde sont rares dans le *R*ig-Veda, et que là même où on rencontre cette idée, elle est exprimée, non par la racine *vri*, mais par la racine *vaç*, VIII, 28, 4, « Ce que veulent les dieux arrive nécessairement », cf. VIII, 20, 17 ; 50, 4 ; 55, 4. La racine *vri* n'a pas même en sanskrit, comme elle l'a en grec dans le verbe βούλομαι, et en latin dans le verbe *volo*, le sens propre de « vouloir », mais seulement ceux de « choisir, désirer ». C'est ce que reconnaissent MM. Roth et Grassmann, et ce que confirme l'examen des différents mots formés de cette racine, dont toutes les acceptions se ramènent à ces deux sens. Il est vrai que, selon une conception philosophique exprimée déjà dans un hymne du *R*ig-Veda X, 129, 4, le désir (d'un premier être) aurait été le principe des choses.

1. Cf. X, 170, 2 « La vérité (ou la lumière véridique) adaptée à l'étaiement (*dharman*) solide du ciel ».

Mais outre que l'idée de désir y est exprimée par une autre racine, la racine *kam*, cet hymne, auquel nous avons emprunté plus haut une citation relative à la création du monde, est, comme je l'ai dit alors, un de ceux qui peuvent le plus justement passer pour relativement modernes, et il n'est pas probable que personne songe à dériver de spéculations philosophiques aussi raffinées le sens de « loi » couramment attribué dans les hymnes les plus divers au mot *vrata*. Ces différentes considérations, mais surtout la parfaite analogie de notre mot avec ceux qui ont été précédemment étudiés, m'ont déterminé à en rapporter plutôt l'origine à la racine *vri* « envelopper, couvrir ». De ces sens on passe aisément à celui de « protéger, garder » que la racine a pris en effet dans les mots *varûtha* et *varman* « protection ». Si le mot *vrata* a eu primitivement la même signification que ces derniers, il s'est trouvé ainsi à peu près synonyme de *dharman* « étaiement, conservation », et a pu, comme lui, arriver avec le temps au sens de « loi ». Cette conjecture sera du reste confirmée par les ressemblances toutes particulières que nous remarquerons dans l'emploi des deux mots.

Le mot *rita* est encore employé comme adjectif dans le sens d'« apte, capable », aux vers VI, 67, 4; VIII, 49, 5; IX, 62, 30; X, 106, 5, où il est appliqué à Mitra et Varu*n*a, à Agni, à Soma, aux Açvins.

Le sens primitif des mots *dhâman* et *dharman* est bien présent à l'esprit des rishis védiques, comme le prouvent les jeux étymologiques que renferment, sur le premier le vers VI, 67, 9 à Mitra et Varu*n*a « Les *dhâman* institués par vous, *yuva-dhita* »[1], sur le second les vers I, 22, 18 « Maintenant, *dhri*, les *dharman* », II, 13, 17 (à Indra) « Tu as maintenu, entretenu, *dhri*, les rivières selon le *dharman* », IX, 35, 6 (de Soma) « Lui, le maître du *dharman*, sous la loi (*vrata*) duquel tous les hommes *maintiennent*, *dhri* ».

Dharman garde même évidemment sa valeur de nom d'action au vers X, 88, 1, où il est construit au datif, parallèlement au datif de *bharman*, nom d'action de la racine *bhri* « porter » qui n'a pas pris d'autre sens : « Pour qu'il porte et pour qu'il soutienne le monde. »

Cet emploi du mot *dharman*, comparé à ceux du mot

1. Cf. les passages cités plus haut, p. 211 en note, I, 164, 15 ; III, 55, 10 ; X, 82, 3.

dhartri, rappelle ceux du nom d'action *savîman* et de ses synonymes *sava*, *prasava*, comparés au nom d'agent qui désigne le dieu Savitri, et le rapprochement peut être étendu au locatif du mot *dharman*, ainsi qu'aux mêmes cas des autres termes *dhâman*, *vrata*, *rita*.

Tenons-nous en d'abord au datif. Comme le datif du mot *sava* signifie aux vers I, 113, 1 ; II, 38, 1 ; III, 56, 7 ; IV, 54, 5, « pour que l'acte de Savitri, » l'acte consistant, au moins primitivement, à enfanter « s'accomplisse », de même le datif du mot *dharman* signifie proprement « pour que l'acte consistant à soutenir, à maintenir, s'accomplisse ». S'il peut souvent, comme au vers X, 50, 6, que nous retrouverons en temps et lieu, se traduire « pour l'observation de la loi », il garde, comme on vient de le voir, son sens étymologique au vers X, 88, 1. Quant au rapprochement avec les noms d'action de la racine *sû*, il s'impose au vers IV, 53, 3, où le datif de *dharman* désigne l'acte de Savitri lui-même, comme le mot *savîman*, qui se rencontre précisément dans le même vers. Nous aurons à constater des emplois analogues des datifs de *dhâman* VIII, 52, 11, de *vrata* II, 23, 6, et surtout de *rita* I, 137, 2 ; 151, 3 et 6 ; 153, 3 ; IV, 3, 8 ; 23, 10 ; V, 20, 4 ; IX, 17, 8 ; 97, 23 ; X, 8, 4, mais dans un sens plus récent « pour l'observation de la loi ». Il faut encore remarquer pourtant que le datif de *rita* remplace au vers I, 34, 10, comme le datif de *dharman* au vers IV, 53, 3, un nom d'action de la racine *sû*, et désigne l'œuvre de Savitri.

Les emplois du locatif des mots *savîman*, *sava*, *prasava*, ne jettent pas moins de lumière sur ceux du locatif des mots *dhâman*, *dharman*, *vrata* et *rita*. Le mot *savîman* est ainsi construit au vers IV, 53, 3 déjà cité, cf. VIII, 18, 1, et ses synonymes le sont aux vers I, 159, 5 ; III, 33, 6 ; V, 82, 6 ; X, 139, 1, cf. V, 42, 9, dans ce sens : « Alors que l'acte de Savitri s'accomplit ». Le locatif de *savîman* régit le nom de Savitri au génitif dans la formule « Puissions-nous être dans le meilleur *savîman* de Savitri » VI, 71, 2 ; X, 36, 12, cf. X, 64, 7. Ici l'acte de Savitri est la protection qu'il étend sur les créatures, et nous serions d'autant mieux autorisés à traduire « sous la protection de Savitri » qu'au vers X, 36, 12, le locatif du mot *çarman* est construit parallèlement à celui de *savîman* « sous la protection d'Agni ». Ailleurs le génitif construit avec le nom d'action de la racine *sû*, qui est cette fois *prasava*, doit être pris au sens passif : on dit de

Savitri qu'il est dans le *niveçana* et le *prasava* de toutes les créatures, VI, 71, 2, c'est-à-dire qu'il est occupé, selon la formule qui a été commentée plus haut (p. 56), à les faire « rentrer » et « sortir ».

Cette dernière construction est répétée pour le locatif du mot *dharman* dans des passages où, comme le datif du même mot dans le vers X, 88, 1, il conserve sa valeur étymologique de nom d'action de la racine *dhri* « soutenir » : I, 159, 3, « En soutenant les êtres mobiles et immobiles » ; — V, 15, 2, « Les héros assis dans le *dharman* solide[1] du ciel », c'est-à-dire « occupés à soutenir solidement le ciel[2] ». Au vers X, 170, 2, le locatif n'est pas construit absolument, mais il dépend du participe *arpita* : « La vérité » ou « (La lumière) véridique adaptée à l'étaiement solide du ciel. » La construction absolue se retrouve au contraire aux vers IX, 7, 1 ; IX, 110, 4, pour l'expression *dharman* du *rita*, signifiant « alors que le *rita* est maintenu » ou « dans la loi de l'ordre ». Ailleurs, le locatif du mot *dharman*, et aussi celui de son proche parent *dhariman*, sont employés, soit sans régime dans ce sens « alors que le *dhariman*, la loi, s'accomplit » IX, 86, 4, soit avec un génitif construit dans le sens actif « alors que s'accomplit le *dharman* » ou « sous la loi d'Agni X, 20, 2, cf. III, 38, 2, de Soma IX, 86, 4 ». Du sens d' « acte consistant à soutenir » on a pu passer aussi à celui de « protection », et le locatif de *dharman*, comme celui de *savîman* dans les vers VI, 71, 2 ; X, 36, 12, cités plus haut, paraît le prendre au vers X, 167, 3 « sous le *dharman* du roi

1. *Dharuna* : jeu étymologique à rapprocher de ceux qui ont été relevés plus haut, p. 216. Remarquez encore dans le même vers l'emploi du verbe *dhri*.

2. Cette explication rend inutile l'attribution au mot *dharman* du sens d' « appui », que M. Grassmann croit trouver encore, je ne sais pourquoi, au vers I, 22, 18 (le vers VIII, 6, 20 est obscur). Le mot *vi-dharman*, qui est à *dharman* ce que *vi-dhartri* est à *dhartri*, a les mêmes emplois. Au locatif il signifie, lorsqu'il est seul « alors que s'accomplit l'acte qui consiste à soutenir en séparant » ou « dans l'observation de la loi » IX, 4, 9; 64, 9; 100, 7; X, 123, 8, cf. III, 2, 3, avec les épithètes *satya*, *prathama*, « selon la loi qui s'accomplit » IX, 109, 6 (remarquez le rapprochement de *dhartri*), « dans l'observation de la première loi » ou « en faisant pour la première fois l'acte appelé *vidharman* » IX, 97, 40, avec le génitif *rajasah* « en soutenant et partageant l'espace » VI, 71, 1; IX, 86, 30. Les cinq régions sont sous le *vidharman*, sous la loi, de Soma IX, 86, 29, cf. I, 164, 36. Les rivières cèdent au *vidharman*, à la loi, des Maruts VIII, 7, 5. Agni agit selon le *vidharman*, selon la loi X, 46, 6. Au vers V, 17, 2, *vidharman* est un nom d'agent comme le mot *dharman* oxyton.

Soma, de Varuṇa » (cf. IX, 97, 22, sous le *dharman* de l'aîné), où il est également construit parallèlement au locatif de *çarman* « protection ». Mais au vers I, 128, 1, ce n'est évidemment pas « sous la protection de Manus », c'est « alors que Manus accomplit l'acte qui consiste à maintenir, *dharîman*, à observer les rites », qu'Agni sacrifie lui-même selon le *vrata* des Uçij, selon son propre *vrata*.

Le mot *vrata*, que nous venons de voir rapproché de *dharîman*, a au locatif des emplois tout à fait analogues à ceux de ce mot et de *dharman*. Il est construit avec un génitif au sens passif dans le vers V, 46, 7, qui distingue les déesses terrestres, et celles qui sont dans le *vrata* des eaux, c'est-à-dire d'après le sens étymologique proposé pour ce mot, qui enveloppent, qui retiennent les eaux. Il l'est beaucoup plus souvent avec un génitif pris dans le sens actif « dans le *vrata* d'Agni I, 31, 1, de Soma X, 57, 6, de Pûshan VI, 54, 9, de Parjanya V, 83, 5, d'Indra I, 101, 3 », c'est-à-dire « alors que tel ou tel de ces dieux accomplit l'acte désigné par le mot *vrata* », ou peut-être, « sous sa protection », ou encore « sous sa loi ». Le rapprochement du mot *vrata* et de *sava*, nom d'action de la racine *sû*, s'impose au vers X, 36, 13, où le *vrata* est attribué à Savitri, qui reçoit en même temps l'épithète *satya-sava*, cf. V, 82, 7, d'ailleurs évidemment équivalente à *satya-dharman* « dont la loi s'accomplit ». Le locatif singulier de *vrata* est employé sans régime au vers III, 38, 6 « dans l'observation de la loi ». Il en est de même du locatif pluriel aux vers III, 54, 5; X, 114, 2, où il est du reste accompagné de l'épithète *guhya* « sous les lois secrètes ».

Les emplois équivalents du mot *dhâman*, s'ils sont moins nombreux, ne sont guère moins significatifs. Dans l'expression *sva ritasya dhâman* VII, 36, 5, le pronom possessif remplaçant un génitif, nous trouvons réunies les deux constructions au sens actif et au sens passif « dans leur *dhâman* du *rita* », c'est-à-dire « dans le maintien du *rita* qui est leur œuvre ». La seconde se rencontre seule au vers I, 43, 9 « dans le *dhâman* suprême du *rita* ». Aux vers VIII, 13, 20 ; IX, 86, 22, nous trouvons le locatif pluriel, sans génitif, mais avec un adjectif « sous les lois anciennes », et « sous les lois divines ».

Le locatif du mot *rita* paraît signifier « dans l'observation de la loi » aux vers I, 141, 11 ; II, 29, 4 ; IV, 33, 11 ; V, 44, 2 ; VI, 67, 8 ; X, 99, 2.

Nous avons eu déjà, tout en recherchant dans certains emplois de nos quatre mots, les traces de leur signification étymologique, plus d'une occasion de reconnaître qu'ils pouvaient y être pris aussi dans le sens de loi. Il nous reste à passer en revue ceux de leurs emplois où ce sens paraît hors de doute. Mais nous retiendrons de la discussion précédente cet enseignement, qu'appelés par leur sens primitif à exprimer une action, ils pourront souvent désigner l'œuvre conforme à la loi aussi bien que la loi elle-même. Leur construction avec le génitif du nom de l'agent nous aura aussi fait comprendre qu'ils puissent se construire, dans le sens de loi, avec le génitif du nom du personnage considéré comme législateur ou comme gardien de la loi.

Des quatre mots, *rita* est certainement celui qui exprime l'idée d'ordre, de loi, sous sa forme la plus arrêtée, la plus mythique, s'il m'est permis de parler ainsi. Il peut être régi au génitif par l'un quelconque des trois autres. Ainsi on dit le *dharman*, proprement l'institution, du *rita* I, 43, 9; VII, 36, 5, le *dharman*, proprement le maintien, du *rita* IX, 7, 1 ; 110, 4[1]. Ce qui prouve toutefois que, dans les combinaisons de ce genre, le sens étymologique tend à s'effacer, même dans le terme qui régit le mot *rita*, c'est que ce terme peut s'y construire au pluriel, comme au vers X, 124, 3, où sont mentionnés les *dhâman* du *rita*, et au vers I, 65, 3 qui parle des *vrata* du *rita*. Ces dernières locutions peuvent se traduire à peu près indifféremment « les lois de l'ordre » ou « l'ordre de la loi ». Mais il reste toujours cette différence entre le mot *rita* et les trois autres, qu'il ne régit jamais aucun de ceux-ci au génitif.

D'ailleurs les combinaisons mêmes qui viennent de nous révéler cette différence d'emploi nous fournissent en même temps la preuve que les quatre mots expriment des idées

1. Citons encore à ce propos la construction du mot *rita* avec des verbes, des adjectifs ou des substantifs tirés de la même racine que les mots *dhâman* et *dharman*, dans les locutions « établir, *dhâ*, le *rita* » I, 71, 3; VIII, 27, 19), « maintenir, *dhri*, le *rita* permanent, *dharuna* » V, 15, 2, le « mainteneur, *dhartri*, du grand *rita* » II, 23, 17, les « bases solides, *dharuna*, du *rita* » IV, 23, 9, la manifestation régulière, *dharnasi*, du *rita* » I, 105, 6. — On dit du reste aussi « établir, *â-dhâ*, les *vrata* » VIII, 92, 1, « maintenir, *dhri*, les *vrata* » VIII, 83, 2, locution qui s'est fixée dans le compose *dhrita-vrata*, et « établir, *dhâ*, les *dharman* » IX, 64, 1. Sur la construction des mots *dhâman* et *dharman* avec des formes tirées de leur propre racine, voir plus haut, p. 216.

fort voisines. On en trouvera une autre dans les textes pareils au vers V, 63, 7 « Selon le *dharman*, ô Mitra et Varu*n*a, dieux sages, vous gardez les *vrata* par la magie de l'Asura, selon le *rita* vous régnez sur le monde entier », où le rapprochement de deux ou trois de nos termes équivaut à peu près à la répétition de l'un d'eux, par exemple du mot *rita* ou de ses composés, dans celui-ci « O Mitra et Varu*n*a qui, selon le *rita*, avez grandi dans le *rita* et êtes attachés au *rita* » I, 2, 8. J'aurai le soin, dans chacune des sections suivantes, de réunir, pour les signaler à l'attention du lecteur, les textes de ce genre.

Dans les passages mêmes où les termes en question figurent isolément, la synonymie en est confirmée par la similitude de leurs emplois. C'est ce que nous constaterons plus loin en étudiant ces emplois dans leurs rapports, soit avec différents ordres d'idées, idées naturalistes, idées liturgiques, idées morales, soit avec les mythes de divers dieux. C'est ce que nous allons constater dès à présent en passant en revue les locutions d'où ressort le plus clairement le sens de « loi », attribué en commun aux quatre termes.

Il n'y en a pas de plus décisives que celles qui signifient « violer » la loi ou les lois. On trouve cette idée exprimée, avec le mot *dharman*, par la racine *yup* VII, 89, 5, et par la racine *dush* III, 3, 1. Elle l'est très-souvent par la racine *mi*, accompagnée ou non du préfixe *pra*, et dans des phrases, soit affirmatives, soit négatives, avec le mot *dhâman* IV, 5, 4 ; VI, 21, 3 ; 67, 9 ; VII, 63, 3 ; X, 48, 11 ; 89, 8, et avec le mot *vrata* I, 25, 1 ; 69, 7 ; 92, 12 ; 124, 2 ; II, 8, 3 ; 24, 12 ; 38, 9 ; III, 32, 8 ; 56, 1 ; V, 69, 4 ; VII, 31, 11 ; 47, 3 ; 76, 5 ; VIII, 48, 9 ; X, 2, 4 ; 10, 5 ; 25, 3. Le mot *vrata* se construit encore avec la racine *dhrish* « oser » accompagnée du préfixe *â* et de la négation pour former une locution dont le sens est « ne rien entreprendre contre la loi » VI, 7, 5 ; IX, 53, 3. La particule *ati*, qui implique l'idée d'excès, et par suite de transgression, sert aussi à exprimer la violation du *vrata*, soit comme préfixe du verbe *kri* « faire » X, 12, 5, soit comme préposition dans la formule *ati vratam* « contre la loi » X, 33, 9.

Si le mot *rita* ne s'est pas rencontré dans les locutions qui viennent d'être signalées, nous le trouvons aussi bien que les trois autres combiné avec des mots exprimant l' « observation » de la loi. Les racines *push*, proprement « nourrir », et

mâ, proprement « faire », régissant, l'une le mot *dharman* V, 26, 6, l'autre le mot *dhâman* VIII, 41, 10; X, 56, 5; 124, 3, peuvent en rappeler encore les sens étymologiques de « conservation, maintien » et d' « institution ». Avec le mot *vrata* est plusieurs fois construite la racine *bhûsh*, accompagnée des préfixes *upa* III, 3, 9, *pari* I, 31, 2; 136, 5, *pra* III, 55, 1 (cf. *vi-bhûsh* VI, 15, 9), et signifiant « s'occuper activement de l'exécution d'une chose »[1]. Le mot *rita* est plusieurs fois le régime du verbe *sap* I, 67, 8; 68, 4; V, 12, 2[2]; 68, 4, ou du verbe *sapary* X, 37, 1, dont le sens propre est « honorer » (cf. le composé *rita sap*).

Le verb *sac* « suivre » prend pour régime le mot *dhâman* I, 123, 8 (cf. le composé *dhâma-sac* III, 51, 2) et le mot *vrata* I, 84, 12; 101, 3; VII, 5, 4 (aux vers VIII, 25, 17; IX, 82, 5, avec le préfixe *anu*). L'auteur du vers V, 67, 3 insiste sur l'idée en ajoutant à la formule « suivre les *vrata* » cette comparaison « comme avec le pied ». La même idée est exprimée par le verbe *i* « aller » construit avec l'accusatif du mot *vrata* au vers I, 144, 1 (où elle est accompagnée du préfixe *pra*) et avec celui du mot *rita* aux vers I, 41, 4; 188, 2; V, 45, 7; VIII, 27, 20; IX, 69, 3; 74, 3; X, 78, 2, dans le sens de « suivre la loi ».

Cependant les verbes signifiant simplement « aller », et non-seulement *i*, mais *kram*, *gâ*, *car*, se construisent plus souvent avec une locution composée de l'un des mots *dhâman* IX, 114, 1, ou *vrata* I, 65, 3; III, 7, 7; 61, 1; VIII, 25, 16; 40, 8, et du préfixe *anu*, dont le sens est « selon la loi » ou « les lois » (cf. *anu-sthâ* avec le datif de *vrata* III, 30, 4 et le composé *vrata-cârin*), ou bien avec l'instrumental du mot *rita* VII, 56, 12; X, 123, 4, cf. III, 4, 5; X, 108, 11; 139, 4, exprimant la même idée.

Plus généralement, les locutions composées du préfixe *anu* et de l'accusatif singulier ou pluriel des mots *dhâman* IX, 97, 5, *dharman* III, 17, 1 et 5; X, 56, 3; 149, 3, *vrata* I, 128, 1; 136, 5; II, 38, 3 et 6; III, 4, 7; VI, 15, 9; VII, 87, 7; VIII, 25, 17; 41, 3 et 7 (cf. l'adjectif composé *anu vrata*), l'instrumental pluriel du mot *dhâman*, l'instrumental singu-

1. Cf. encore l'emploi de *upa-kshi* « demeurer dans » avec l'accusatif, III, 59, 3, et de l'adjectif *nimrigra* « s'adaptant à » avec le locatif II, 38, 2, du mot *vrata*.

2. Et au vers 6, si on substitue *sadpâti* à la leçon du texte *sa pâti*.

ier ou pluriel des mots *dharman*, *vrata*, *rita* (Grassmann, s. v.), s'emploient dans une phrase quelconque pour exprimer l'idée que l'acte dont il s'agit s'accomplit conformément à la loi. Il en est de même de l'ablatif du mot *dharman* avec le préfixe *pari* VI, 70, 3 (*id.* VIII, 27, 16; X, 64, 13), et de celui du mot *rita* avec le préfixe *adhi* I, 36, 11 ; X, 73, 5.

Comme on dit « observer », on dit aussi « garder » la loi, et cette expression paraît, au moins dans la plupart des cas, signifier, non plus seulement « exécuter la loi », mais « veiller à son exécution ». Le mot *vrata* est construit dans ce sens, soit au singulier, soit au pluriel, avec la racine *raksh* précédée ou non du préfixe *abhi*, I, 62, 10 ; 90, 2 ; IV, 53, 4 ; V, 63, 7 ; VI, 8, 2 ; VII, 83, 9 ; VIII, 56, 13 ; IX, 73, 3 ; X, 37, 5, ou avec la racine *pâ* IX, 70, 4 (cf. le composé *vrata-pâ*, particulièrement au vers VI, 8, 2), et, comme régime indirect, avec l'intensif *jâgri* « veiller sur les lois » IX, 61, 24. La même idée est exprimée avec le mot *rita* dans la locution « gardien de la loi », dont on peut rapprocher celle de « maître de la loi » (Grassman s. v., 19, cf. le composé *rita-pâ*). On dit aussi « le maître du *dharman* » IX, 35, 6, « le surveillant des *dharman* » VIII, 43, 24 (cf. I, 55, 3 « régner sur les *dharman* »).

J'ai dit plus haut que le mot *rita* est celui des quatre termes qui exprime l'idée de loi sous sa forme la plus arrêtée, et en quelque sorte la plus mythique. C'est ce que prouvent, outre les combinaisons de mots déjà signalées alors, celles qu'il me reste à relever, et par l'énumération desquelles je terminerai cette première section.

Les locutions qui signifient « suivre la loi » se forment, ainsi que nous l'avons vu, avec les autres termes comme avec le terme *rita*. Mais c'est celui-ci seul qui entre dans l'expression « chemin de la loi » (Grassmann, s. v., 21) et dans les locutions « suivre, *anu-i*, *yâ* le chemin de la loi » I, 124, 3 ; III, 12, 7 ; V, 80, 4 ; VII, 44, 5 ; VIII, 12, 3 ; X, 66, 13, aller ou venir VIII, 22, 7 ; IX, 86, 33, cf. VIII, 31, 13, passer VII, 65, 3, conduire X, 133, 6 (cf. le conducteur du *rita* VII, 40, 4, le composé *rita-nî*), se répandre IX, 7, 1, par le chemin ou les chemins (ou sur IX, 95, 2, cf. en suivant, *anu*, IX, 97, 32, les chemins) de la loi. On peut citer dans le même ordre d'idées les expressions telles que le « char, la roue, le joug I, 143, 7, III, 6, 6, les chevaux IV, 2, 3, les bœufs attelés au joug I, 84, 16 (cf. l'expression atteler le *rita* III, 27, 11 ; IX, 7, 1 ; X, 30, 11), les rênes, les cochers »,

ou « le navire », ou « les ailes », ou « les portes » du *rita* (Grassmann, s. v, 16).

Comme on dit « le chemin », on dit aussi « le séjour, le plateau, le fond, le domaine X, 92, 4, du *rita* » (*ibid.*, 14). De même que la première expression correspond à la locution « suivre la loi », les autres correspondent, au moins dans certains cas, à la locution « garder la loi », comme le prouve le vers X, 5, 2 « Les sages gardent la place du *rita* », cf. X, 177, 2. Les deux ordres d'idées sont réunis au vers VI, 51, 9, où il est dit des Adityas qu'ils sont les cochers du *rita* et qu'ils siégent dans le séjour du *rita*.

Aux expressions telles que « séjour du *rita* », on peut rattacher celles de « matrice » ou de « nombril » du *rita* (*ibid.*, 14), impliquant surtout l'idée du lieu d'origine.

Quant à l'expression « mères du *rita* » (*ibid.*, 20, cf. les vaches, le lait, les flots, *ibid.*, 15, les breuvages IV, 23, 8, du *rita*), elle paraît suggérer, moins l'idée d'un enfantement de la loi, que celle d'un enfantement conforme à la loi, comme celle de « fœtus, progéniture, premier-né (cf. le mâle V, 12, 1) du *rita* » (*ibid.*, 17) ne suggère que l'idée d'une naissance conforme à la loi (cf. l'expression *rita â jâtam* VI, 7, 1, les composés *rita-jâ*, *rita-prajâta*, *rita-jâ*).

D'une façon générale, le mot *rita* se distingue des autres termes qui ont le sens de loi par le grand nombre de ses emplois au génitif, non-seulement dans des expressions métaphoriques, ou pour parler plus exactement mythiques, comme celles qui viennent d'être signalées, mais dans plusieurs autres encore, pour lesquelles je renvoie au *Wœrterbuch* de M. Grassmann, en relevant seulement encore celle de « prières » (*ibid.*, 18, cf. les composés *rita-dhiti*, *rita-vâka*) et celle de « prescriptions (*ibid.*, 22) du *rita* », d'où ressort encore bien nettement le sens de « loi ».

SECTION II

L'IDÉE DE LOI DANS L'ORDRE DES PHÉNOMÈNES NATURELS.

Dans l'ordre des phénomènes naturels l'idée de loi est principalement suggérée par la succession régulière des jours et des nuits. Le soleil est assimilé au dieu Savitri en tant qu'il ne viole pas le *dhâman* commun VII, 63, 3. Il s'avance entre

les deux mondes selon le *dharman* I, 160, 1. On lui donne l'épithète *vratapâ* « qui garde la loi » I, 83, 5, équivalente à la formule du vers X, 37, 5 : « Tu gardes le *vrata* de l'univers. » En revanche, l'obscurité qui le cache indûment est appelée *apavrata* « contraire à la loi » V, 40, 6. Il est enfin « la face brillante du *rita* » VI, 51, 1.

L'aurore suit le *vrata* III, 61, 1. Les aurores engendrent, c'est-à-dire sans doute manifestent en les observant, les *vrata* divins VII, 75, 3. L'épithète *ritâvarî* « fidèle à la loi », attribuée à l'aurore III, 61, 6 ; IV, 52, 2 ; VIII, 62, 16, est accompagnée au vers V, 80, 1 d'une locution qui la développe « brillante selon le *rita* ». L'aurore reçoit encore et à la fois les qualifications de *ritapâ* « gardant la loi » et de *ritejâ* « née dans l'ordre, selon la loi » I, 113, 2 (cf. *ritajâtasatya* IV, 51, 7). Elle a brillé selon le *rita* VII, 75, 1. Les aurores ont brillé, rayonné le *rita* IV, 2, 19 (cf. I, 105, 112). Leurs chevaux sont attelés selon le *rita* (*ritayuj*) IV, 51, 5. Elles partent en s'éveillant du séjour du *rita* IV, 51, 8. L'aurore suit bien le chemin du *rita* et observe la distinction des points cardinaux I, 124, (3 *id.* V, 80, 4). Elle dirige les rênes du *rita* I, 123, 13. Deux de nos termes se trouvent combinés dans la formule du vers I, 123, 9 : « La jeune femme, venant chaque jour au rendez-vous, ne viole pas le *dhâman* du *rita*. »

L'aurore et la nuit sont appelées les mères du *rita* I, 142, 7 ; V, 5, 6. La roue aux douze rayons qui symbolise l'année dans l'hymne I, 164 est au vers 11 appelée la roue du *rita*. D'après le vers X, 170, 2, la lumière est adaptée au *dharman* solide du ciel. C'est là, comme nous l'avons vu, une des formules où peut se reconnaître encore le sens étymologique de *dharman* : la lumière sert à étayer le ciel.

La régularité moins grande des phénomènes météorologiques n'empêche pas d'ailleurs qu'on ne leur applique aussi l'idée de loi. Citons, en attendant les formules plus importantes où seront intéressés différents dieux, l'épithète *ritâvarî* « fidèle à la loi » attribuée aux eaux du ciel IV, 18, 6 et aux rivières terrestres qui leur sont assimilées III, 33, 5.

D'après le vers X, 92, 4, le domaine du *rita* est le ciel et le vaste espace. L'étendue que le ciel et la terre « habitent ensemble » est appelée la matrice du *rita* X, 65, 8. Cette dernière expression est répétée sans doute dans le même sens

au vers III, 54, 6[1]. Le ciel et la terre reçoivent, comme l'aurore et la nuit, la qualification de mères du *rita* VI, 17, 7 ; X, 59, 8, cf. IX, 102, 7. On demande que leur *rita* s'accomplisse III, 54, 3 (cf. IV, 56, 6). Cependant dans ces formules, le mot *rita* peut suggérer d'autres idées encore que celle de l'ordre naturel du monde. J'en dirai autant des épithètes *ritâvarî* « fidèle à la loi » I, 160, 1 ; III, 6, 10; 54, 4; IV, 56, 2; X, 36, 2; 66, 6, *ritâyinî* (même sens) X, 5, 3 *ritâvridh* « qui croît selon la loi » I, 106, 3 ; 159, 1 ; IX, 9, 3, qui sont aussi données au ciel et à la terre. Le ciel et la terre en effet ne sont pas toujours les deux mondes visibles. Les *rishis* donnent aussi ce nom à des divinités présidant aux deux mondes, et le ciel, en particulier, comme prototype du dieu père, pourrait être passagèrement revêtu d'attributs moraux[2].

Plus généralement, les mots signifiant « loi », dans les formules mêmes où ces mots paraissent le plus évidemment pris au sens purement naturaliste, peuvent éveiller aussi l'idée du sacrifice, soit du sacrifice céleste auquel les phénomènes dont il s'agit se trouvaient identifiés, soit du sacrifice terrestre qui en déterminerait l'apparition.

SECTION III

L'IDÉE DE LOI DANS L'ORDRE DES IDÉES LITURGIQUES.

Dans les formules où figurent les noms d'Agni et de Soma, que nous allons maintenant passer en revue, si ces noms semblent suffisants à eux seuls pour suggérer l'idée du sacrifice, il ne faut cependant pas oublier, d'un côté, qu'ils appartiennent à des personnages complexes, représentant le soleil et l'éclair en même temps que le feu de l'autel et le breuvage sacré, de l'autre que ce feu et ce breuvage sont eux-mêmes conçus comme exerçant une action sur les feux célestes. Il résulte de là que les « lois » dont il s'agira

1. Mais au vers VII, 53, 2, le séjour du *rita* où sont appelés le ciel et la terre personnifiés est le lieu du sacrifice.

2. Notons encore l'application au ciel et à la terre des épithètes *çucivrata* « dont la loi est brillante, ou pure » VI, 70, 2, *madhuvrata* « dont la loi est de répandre la liqueur » VI, 70, 5, *savrata* « observant une même loi » X, 65, 8, cf. VI, 70, 3.

dans les citations qui vont suivre pourront être quelquefois celles qui règlent l'ordre des phénomènes célestes aussi bien que les rites du sacrifice terrestre. Mais par cela seul que les personnages chargés de pourvoir ou de veiller à leur observation recevront dans ces formules les noms d'Agni ou de Soma, les phénomènes célestes, sauf les cas où ils seraient expressément placés sous la dépendance du sacrifice terrestre, s'y trouveraient assimilés eux-mêmes à un sacrifice. En fait, l'idée des rites du sacrifice et celle de l'ordre du monde paraissent avoir été ainsi bien des fois confondues dans la même formule sous l'un des quatre termes dont nous étudions l'emploi. Il serait trop long de discuter toutes les possibilités d'interprétation dans chaque cas particulier. Nous nous contenterons d'insister sur les plus significatifs, sans toutefois omettre sciemment aucun des passages qui intéressent Agni et Soma à l'observation de la « loi ». Il va sans dire qu'on trouvera à part ceux où l'intervention des sacrificateurs, et non-seulement des sacrificateurs anciens qui peuvent n'être que des personnifications d'Agni et de Soma, mais de ceux qui offrent actuellement le sacrifice, suffit pour préciser l'application du terme de « loi » dans le sens liturgique. Aux citations concernant Agni, nous joindrons celles qui concernent en général les sacrificateurs, anciens ou actuels, avec ou sans mention d'Agni, réservant seulement celles où il est fait mention de Soma pour les comprendre dans le nombre des textes qui concernent spécialement ce dieu.

Agni chante selon les *dhâman* III, 3, 4. Il « oint », c'est-à-dire sans doute qu'il honore les *dhâman* II, 3, 2. Le sacrificateur aime les *dhâman* d'Agni par lesquels ce dieu est devenu un habitant du ciel III, 3, 10.

En honorant les dieux, Agni ne viole jamais les *dharman*, III, 3, 1 ; il observe (littéralement nourrit, entretient) les *dharman* V, 26, 6 ; il est le surveillant des *dharman*, c'est-à-dire qu'il veille à leur observation VIII, 43, 24. Au vers III, 17, 5, il est invité à accomplir le sacrifice selon le *dharman* d'un sacrificateur plus ancien que lui, ce qui n'empêche pas qu'il ne reçoive ailleurs l'épithète *svadharman* « qui suit sa propre loi » III, 21, 2. On l'appelle aussi *satyadharman* « dont la loi s'accomplit, ne peut être violée » I, 12, 7. Cette dernière fait évidemment allusion à l'ordre immuable du monde plutôt qu'aux rites du sacrifice terrestre.

L'épithète *dhritavrata* « qui maintient la loi » est une fois appliquée à Agni VIII, 44, 25. Il reçoit encore, outre celles de *mahivrata* I, 45, 3, *harivrata* III, 3, 5, *çucivrata* VIII, 43, 16; X, 118, 1, et au superlatif *çucivratatama* VIII, 44, 21, qui peuvent signifier simplement « dont les *œuvres* sont grandes, brillantes, etc. » aussi bien que « dont la *loi* est grande, etc. », celle de *vratapâ* « qui garde la loi » I, 31, 10; VIII, 11, 1. Cette dernière est au vers VI, 8, 2 accompagnée d'une locution qui répète une seconde fois la même idée : « Agni, naissant dans le ciel suprême, a gardé les *vrata*, lui le gardien des *vrata*. » Ce passage, comme on le voit, paraît faire allusion à l'ordre général du monde. C'est sans doute dans le même sens qu'il est dit que le *vrata* d'Agni n'est pas, c'est-à-dire ne peut être violé II, 8, 3. L'idée est plus développée au vers VI, 7, 5 : « O Agni Vaiçvânara, nul n'a violé ces grands *vrata* qui sont les tiens, alors que naissant au sein du père et de la mère (du ciel et de la terre) tu as trouvé selon les règles la lumière des jours. » Dans une formule de ce genre le mot *vrata* paraît d'ailleurs désigner, moins la loi elle-même, que l'œuvre conforme à la loi. Il en est de même au vers III, 6, 5, « Tels sont tes grands *vrata*, ô Agni ; tu t'es, par ta puissance, étendu sur les deux mondes », et au vers VII, 6, 2 « J'appelle par mes chants les grands *vrata* anciens d'Agni briseur de villes », dont on peut rapprocher cet autre passage, « Nul ne viole tes *vrata* quand tu exauces les hommes » I, 69, 7, c'est-à-dire « Nul ne peut t'empêcher d'accomplir tes œuvres célestes en faveur de ceux que tu veux favoriser ». Le sens de loi convient seul au contraire dans cette formule : VII, 5, 4. « O Agni Vaiçvânara, le triple monde, la terre et le ciel suivent ton *vrata*. » Nous lisons encore au vers 1 de l'hymne I, 31 à Agni, que les Maruts sont nés « sous son *vrata* ». D'après le vers 12 du même hymne, Agni fait bonne garde « dans son *vrata* », c'est-à-dire en observant lui-même sa propre loi. Cette loi est évidemment celle du culte aux vers I, 128, 1 et 144, 1, où Agni est appelé le sacrificateur qui suit son propre *vrata*. Le vers X, 122, 2, portant que les dieux « ont engendré » selon le *vrata* d'Agni, fait sans doute allusion au sacrifice céleste. Les dieux ont placé les *vrata* en Agni, c'est-à-dire qu'ils lui en ont confié la garde VIII, 92, 1. La même idée est exprimée au vers I,36, 5 en ces termes : « C'est en toi que sont réunis tous les *vrata* immuables qu'ont fait les dieux. » Ces *vrata* immua-

bles sont ainsi devenus ceux d'Agni lui-même, qui les connaît II, 5, 4. C'est selon les *vrata* qu'Agni « honore », c'est-à-dire ici satisfait les deux races (des hommes et des dieux), en allant comme messager des dieux d'un monde à l'autre VI, 15, 9.

Le mot *rita,* dans sa fonction d'adjectif, est une fois appliqué à Agni VIII, 49, 5. Ce dieu reçoit aussi les épithètes *ritajâta* I, 144, 7; 189, 6 et *ritaprajâta* I, 65, 10. Le sens de ces dernières est déterminé par la formule du vers VI, 7, 1, appliquée à Agni Vaiçvânara, où le composé est résolu en ses éléments « né dans le *rita* », c'est-à-dire dans l'ordre, selon la loi. L'épithète *ritajâta* est donnée à Agni dans un passage où le ciel et la terre, souvent considérés comme ses parents, reçoivent en même temps l'épithète *ritâvarî* « fidèle à la loi » III, 6, 10. Il faut interpréter dans le même sens les termes de « fœtus du *rita* » et de « premier-né du *rita* ». Le premier de ces termes est appliqué à Agni dans un passage qui mentionne les différents éléments d'où peut sortir le feu, à savoir les eaux, les pierres, le bois, et en outre, l'opération du frottement par laquelle il est produit sur la surface de la terre, VI, 48, 5 : il peut donc faire allusion à la fois à ses différentes origines. Le second suggère, tant par lui-même que par le contexte où on le rencontre X, 5, 7, cf. 61, 19, l'idée de la première origine d'Agni dans le ciel. Il paraît à lui seul désigner Agni au vers I, 164, 37. Pour en revenir à l'épithète *ritajâta* « né dans l'ordre », constatons qu'elle est appliquée à Agni dans un passage où il semble opposé au fils des eaux, Apâ*m* napât, VI, 13, 3, et représenter par conséquent le feu terrestre, mais aussi dans un autre qui fait mention de ses trois demeures III, 20, 2. Il la reçoit encore au vers I, 36, 19, où elle est accompagnée du participe *ukshita* « accru ». Cette dernière citation qui nomme en outre Ka*n*va comme le sacrificateur chez lequel Agni est né et s'est accru selon la loi, et dont on peut rapprocher encore l'application faite au même dieu de l'épithète *ritapravîta* « conçu selon la loi » dans un passage portant que les Virûpas (les A*n*giras) l'ont « accru » pendant bien des nuits (et bien des jours) I, 70, 7, nous fournit l'explication de l'épithète *ritâvridh* « qui croît selon la loi » (cf. plus bas IX, 108, 8), donnée à Agni Vaiçvânara III, 2, 1. Agni est encore appelé *ritâvan* « fidèle à la loi » en différentes circonstances III, 2, 13; 13, 2; 14, 2; IV, 6, 5; 7, 3; V, 1, 6; VI, 12, 1; VII, 3, 1; 7, 4; VIII,

23, 9; 64, 3; 92, 8; X, 7, 4; 140, 6, et particulièrement dans des passages où la mention des dieux qu'il honore suggère naturellement l'application du terme *rita* aux lois du culte I, 77, 1 et 2 cf. 5, IV, 2, 1; 7, 7; VI, 15, 13; X, 2, 2; 6, 2. Dans l'un de ceux-ci III, 20, 4, l'épithète *ritâvan* et rapprochée de celle de *ritupâ* « qui garde, observe les temps ». Elle a peut-être un sens moral aux vers IV, 10, 7 et VII, 1, 19 (cf. V, 25, 1), cités dans le chapitre précédent, où Agni paraît être prié d'éloigner du sacrificateur les fautes qu'il a commises et de ne pas « l'enlacer ». J'en dirai autant de la locution « gardien du *rita* » au vers X, 118, 7, où Agni est invité à brûler le Rakshas avec sa flamme qu'on ne peut tromper. La même locution n'éveille pas d'autre idée que celle des lois du culte aux vers I, 1, 8; III, 10, 2 où elle est appliquée à Agni en même temps que le titre de sacrificateur ou de roi des sacrifices : Le « haut » *rita* dont Agni est le maître d'après les vers VI, 13, 2, paraît bien désigner, avec ou sans allusion au sacrifice, l'ordre général du monde.

La « matrice du *rita* » où Agni nouveau-né est « accru », c'est-a-dire nourri, par les eaux I, 65, 4, paraît bien être le séjour des eaux célestes elles-mêmes. Cette locution semble désigner encore le lieu d'origine d'Agni dans le ciel au vers IV, 1, 12, cf. 11, ainsi que la locution équivalente « séjour du *rita* » au vers IV, 5, 9, et celle de « fond du *rita* » au vers III, 61, 7, si c'est Agni qui y est représenté sous les traits du mâle qui pénètre dans les deux mondes. La matrice du *rita* où s'établit Agni, V, 21, 4; VI, 16, 35, serait au contraire le lieu du sacrifice terrestre au vers III, 1, 11, d'après lequel ce dieu « domestique » y séjourne quand les sœurs (les doigts) font leur œuvre, et au vers III, 7, 2, où la vache unique, qui tourne autour de lui, semble être opposée aux vaches qui lui servent de cavales dans le ciel, et représenter la prière (ou l'offrande) qui lui tient lieu de mère ici-bas.

Agni est, sous les noms de Narâçamsa et de Tanûnapât, prié de faire agréer le sacrifice aux dieux par le chemin du *rita* X, 70, 2, de leur transmettre le sacrifice en « oignant de liqueur » les chemins du *rita*, X, 110, 2. Couvert lui-même de beurre, il se place sous le joug du *rita* (pour le traîner) I, 143, 7, ou bien encore il prend les rênes du *rita* V, 7, 3, il attelle au joug les deux chevaux rouges du *rita*, III, 6, 6, cf. IV, 2, 3. La locution « cocher du haut *rita* », IV, 10, 2, fait certainement allusion au sacrifice céleste, au moins dans le passage où elle

est appliquée à Agni en même temps que le titre de *purohita* des dieux III, 2, 8.

Le mot *rita* peut être pris dans un sens très-général au vers V, 1, 7, d'après lequel Agni s'est étendu sur les deux mondes selon le *rita*. Mais il désigne certainement la loi du culte au vers III, 5, 3 « Agni, fils des eaux, a été établi chez les races humaines où, comme un ami (ou en qualité de Mitra) il opère selon le *rita* », et au vers X, 12, 2 où Agni est prié de porter l'offrande aux dieux selon le *rita*. Il semble désigner le sacrifice lui-même dans les formules qui invitent le même dieu à sacrifier le *rita* VII, 39, 1, les *rita* VI, 15, 14, à offrir aux dieux le haut *rita* I, 75, 5, et dont on peut rapprocher le titre de sacrificateur du *rita* X, 61, 14, également donné à Agni. L'épithète *adruh* « non trompeur » qui accompagne ce dernier titre, nous fait songer en même temps à la possibilité d'une interprétation du mot *rita* dans le sens moral. La même interprétation paraît devoir être combinée à la fois avec l'interprétation naturaliste et l'interprétation liturgique dans l'hymne V, 12, qui a été traduit en entier dans le chapitre précédent. Le terme de loi, si souvent répété dans cette traduction à laquelle je renvoie, y correspond dans tous les cas au sanskrit *rita*. Citons encore, dans le même ordre d'idées, le vers X, 87, 11, où le poëte exprime le souhait que le Yâtudhâna qui détruit le *rita* par l'*anrita*, par « ce qui est contraire à la loi », tombe sous les coups d'Agni.

J'ai réservé les passages renfermant des allusions expresses à la diversité des formes de la loi qu'Agni observe ou dont il surveille l'observation. Il est dit au vers III, 5, 2, que ce dieu aime les nombreux aspects du *rita*, au vers X, 124, 3, avec combinaison de deux de nos termes, qu'il a ordonné les nombreux *dhâman* du *rita*. L'hymne X, 122 nous donne des chiffres. D'après le vers 3, Agni embrasse les sept *dhâman*; d'après le vers 6, il embrasse trois fois les *rita*. Le rapport de ces chiffres avec les divisions consacrées de l'Univers est clairement indiqué au vers X, 8, 4, où Agni prend sept séjours pour le *rita*, c'est-à-dire pour que la loi s'accomplisse. C'est ainsi que d'après le vers suivant, il doit devenir l'œil (le soleil), le gardien du grand *rita*; c'est ainsi qu'il doit devenir Varuna par son amour du *rita* (cf. plus haut, p. 121). Les sept *dhâman* selon lesquels Agni a été institué sacrificateur par les anciens prêtres IV, 7, 5, rappellent d'ail-

leurs aussi le mythe des sept fondateurs (*dhâtri*) du sacrifice IX, 10, 3.

Passons maintenant à d'autres citations concernant les sacrificateurs mythiques. Ils ont trouvé le *dhâman* suprême du sacrifice qui était caché X, 181, 2. On peut encore chercher une allusion à l'institution céleste du culte dans le vers X, 56, 5, d'après lequel les pères se sont répandus dans l'atmosphère, faisant les anciens *dhâman* qui n'étaient pas faits encore, cf. I, 164, 15.

L'invention du premier *dhâman* du sacrifice est au vers X, 67, 2 attribuée particulièrement aux Angiras. Les vers I, 164, 50 (*id.* X, 90, 16 et I, 164, 43 appliquent au premier sacrifice, célébré par des prêtres divins, cette formule : « Tels furent les premiers *dharman.* » Ce sont, à ce qu'il semble, les règles établies, littéralement les directions données par les sacrificateurs mythiques, que le vers III, 38, 2 présente comme « allant dans le *dharman* », c'est-à-dire comme « suivant la loi ». C'est aussi selon le *dharman*, X, 16, 3, que les morts arrivent dans leur nouvelle demeure, où ils se confondent avec ces anciens sacrificateurs. Les prêtres célestes célébrés dans l'hymne VII, 103 sous le nom de grenouilles, y reçoivent au vers I, l'épithète *vratacârin* « qui suit le *vrata* ». Les Uçij dont Agni suit le *vrata*, en même temps que le sien propre, d'après le vers I, 128, 1, sont ordinairement des sacrificateurs mythiques. Il peut en être de même des Ayus au vers VI, 14, 3, qui nous montre ces personnages triomphant par les *vrata* de celui qui n'observe pas le *vrata*. On donne aux anciens sacrificateurs qui ont allumé Agni l'épithète *ritâyu* « fidèle à la loi » V, 8, 1, cf. VIII, 23, 9. Les pères reçoivent celles de *ritâvridh* « qui a grandi selon la loi » X, 16, 11, et de *ritasap* « qui observe la loi » I, 179, 2. Ils reçoivent les deux à la fois, et en même temps celle de *ritâvan* « fidèle à la loi » au vers X, 154, 4. Ils sont appelés aussi *ritajnâ* « connaissant la loi » X, 15, 1. Ce dernier terme désigne au vers I, 72, 8 les anciens prêtres qui ont découvert les sept portes de la richesse. L'épithète *ritâvan* est encore donnée aux pères dans un passage d'après lequel, devenus les convives des dieux, ils ont trouvé la lumière cachée et engendré l'aurore VII, 76, 4. Il en faut rapprocher les vers IV, 1, 13 ; 2, 14 et 16 où le lever de l'aurore est aussi présenté comme le résultat de l'œuvre des pères, accomplissant avec zèle le *rita*, dirigeant le *rita* comme un char (IV, 2, 14). Dans ces der-

nières formules notre mot paraît désigner le sacrifice lui-même. C'est selon le *rita* que les pères Angiras ont fendu la caverne et fait monter le soleil dans le ciel X, 62, 2 et 3 et que les sacrificateurs mythiques dont il est parlé au vers III, 31, 9 ont conquis les mois. Des formules plus ou moins obscures attribuent encore l'observation du *rita* aux Navagvas X, 61, 11, qui, d'après le vers précédent (10), disent le *rita* et attellent le *rita*, et à des personnages équivalents X, 13, 5. Les compagnons de Brihaspati reçoivent l'épithète *rita-spriç* « attaché à la loi » au vers IV, 50, 3 qui nous les montre venant d'un lieu très lointain, et celle de *ritâvan* « fidèle à la loi » au vers II, 24, 7 d'après lequel ils sont retournés après avoir observé les *anrita*, c'est-à-dire les actes contraires à la loi. D'autres allusions à cette apparition et à cette disparition des prêtres célestes, assimilés aux phénomènes naturels, se rencontrent encore dans les formules suivantes : « Ils sont revenus selon le *rita* » III, 4, 5 ; « Ils sont revenus du séjour du *rita* » I, 164, 47. Ce séjour du *rita* est le lieu qu'ils gardent lorsqu'ils prennent leurs formes suprêmes et cachées X, 5, 2. On donne aussi le nom de matrice du *rita* au lieu qu'occupent les habitants du ciel « croissant selon le *rita* », lorsqu'ils instituent le sacrifice pour se l'offrir à eux-mêmes X, 65, 7. C'est sans doute encore l'institution du sacrifice qu'a en vue l'auteur du vers III, 31, 5, lorsqu'il dit des sept prêtres qu'ils ont trouvé le chemin du *rita*. Les sacrificateurs mythiques ont acquis le caractère divin en observant le *rita* immortel, I, 68, 4. Dans d'autres formules, deux de nos termes sont réunis ou rapprochés. Le vers IV, 55, 2 donne à ceux qui ont chanté, ou plutôt observé en chantant les premiers *dharman*[1], l'épithète *ritadhiti* « dont les pensées, ou les prières sont conformes au *rita* ». Les Angiras, célébrant le *rita*, ont inventé le premier *dharman* du sacrifice X, 67, 2. Le vers V, 15, 2 concerne à la fois les prêtres divins et les prêtres terrestres qui les ont rejoints : « Ils ont maintenu[2] selon le *rita* le *rita* durable, grâce à leur connaissance du sacrifice, dans le ciel suprême, eux qui ont rejoint, avec ceux

1. Remarquez en outre le rapprochement de la formule *vidhâtaro vi te dadhuh* « Ordonnateurs, ils ont ordonné », rappelant l'étymologie du mot *dhâman*.

2. L'emploi de la racine *dhri* suggère d'avance l'idée exprimée ensuite par le mot *dharman*.

qui sont nés, ceux qui ne sont pas nés (les éternels), les héros siégeant dans le *dharman*[1] durable du ciel. » Il est dit encore des sept prêtres que « célébrant le *rita*, ils n'ont dit que le *rita*, priant selon le *vrata*, eux les gardiens du *vrata* » III, 4, 7, et des dieux eux-mêmes qu'ils ont suivi (dans le sacrifice céleste) les *vrata* du *rita* I, 65, 3.

Les citations précédentes ont fait passer sous nos yeux les principales formes du mythe des anciens pères. Remarquons qu'en dépit de la confusion finale qui s'est opérée dans ce mythe entre la notion du sacrifice terrestre et celle du sacrifice céleste, l'emploi de nos quatre termes peut suggérer dans quelques-unes des formules en question, non-seulement l'idée de la régularité du sacrifice et des phénomènes célestes qui lui sont assimilés, mais aussi celle d'une action exercée sur ceux-ci par celui-là. Par exemple, une formule comme celle du vers X, 63, 3, portant que les A*n*giras ont fait monter le soleil dans le ciel selon le *rita*, paraît faire allusion à la fois à la régularité du lever du soleil et à celle du sacrifice conçu comme la cause efficiente de ce phénomène. Ajoutons que l'épithète *ritâvan* « fidèle à loi » appliquée aux prêtres mythiques semble prendre un sens moral au vers II, 24, 7, qui nous les montre observant les actes contraires au *rita*.

Citons encore quelques passages concernant d'anciens sacrificateurs individuellement désignés. Agni est né dans le *dhariman* de Manus, c'est-à-dire sous la loi, ou dans l'œuvre conforme à la loi, de Manus, d'après le vers I, 128, 1, portant en outre qu'il est né selon le *vrata* des Uçij et selon son propre *vrata*. Nous avons déjà vu plus haut qu'il est « né dans le *rita* » chez Ka*n*va I, 36, 19. On lit pareillement au vers 11 du même hymne que Medhyâtithi et Ka*n*va ont allumé Agni selon le *rita* (*ritâd adhi*). Atri est appelé lui-même *ritajur* « vieilli dans l'ordre, dans l'observation de la loi » X, 142, 1. Au vers I, 190, 2, il semble dit, quoiqu'en termes assez obscurs, que Mâtariçvan a aussi dans ses œuvres observé le *rita*.

Nous arrivons maintenant aux formules qui paraissent concerner les sacrificateurs actuels, et où nos différents termes n'éveillent ordinairement plus d'autre idée que celle de la régularité du culte. La prospérité est promise à celui qui honore

1. Voir plus haut, p. 218.

Agni selon ses *dhâman* VIII, 19, 14, soit qu'il faille entendre par là les lois d'Agni, ou les actes conformes à la loi du sacrificateur lui-même. Le sacrifice est offert à Agni pour le *dharman*, c'est-à-dire pour que la loi soit observée, X, 50, 6. Agni est allumé selon les premiers *dharman*, III, 17, 1. C'est sous le *dharman* d'Agni qu'on honore « la mamelle de la mère », c'est-à-dire la mère dont la mamelle laisse couler tous les biens X, 20, 2. « Observons », dit l'auteur du vers III, 3, 9, « les *vrata* d'Agni ». D'après le vers 3 de l'hymne VI, 14 à Agni, c'est par les *vrata* qu'on triomphe de ceux qui n'observent pas le *vrata*. Ceux qui n'honorent pas Agni sont exposés aux piéges de celui qui suit d'autres *vrata* V, 20, 2. Cette dernière expression désigne peut-être les Rakshas ou les Yâtudhânas. Le vers V, 2, 8 (*id.* X, 32, 6) fait intervenir entre Agni et le suppliant qui l'a irrité un personnage « gardant le *vrata* des dieux ». Une interprétation morale de cette citation et des deux précédentes est admissible ; mais elle ne s'impose pas avec évidence. Au vers X, 115, 7, les sacrifiants que le prêtre associe à Agni dans ses louanges reçoivent l'épithète *ritâyu* « fidèle à la loi ». On donne celle de *ritâvan* (même sens) à l'homme chez lequel ce dieu séjourne comme un ami VIII, 23, 8. Agni donne la sagesse à celui qui agit selon la loi V, 27, 4 (*ritâyat*), il remplit pour lui les fonctions de prêtre, II, 1, 2 ; X, 91, 10. Il est prié d' « aiguiser tous les prêtres dans le *rita* », c'est-à-dire de leur apprendre à observer la loi, VII, 16, 6. Le vers 8 de l'hymne I, 67 à Agni promet des richesses à ceux qui observent les *rita*. Dans un autre vers adressé à Agni sous le nom de Tanûnapât, il est dit que le sacrifice reçoit une onction de liqueur, c'est-à-dire fait pleuvoir les dons du ciel pour celui qui suit le *rita* I, 188, 2. Les sacrificateurs excitent Agni par le chemin du *rita* I, 128, 2, ils l'allument en attelant le *rita* III, 27, 11. On lui donne l'épithète *ritacit* « qui surveille l'observation de la loi » I, 145, 5, particulièrement dans deux passages où ce terme est expliqué par le contexte : « Quand feras-tu attention à nous ? » V, 3, 9, et avec répétition du mot *rita* « Prends connaissance de notre *rita* » IV, 3, 4, c'est-à-dire de l'œuvre, vraisemblablement du sacrifice, que nous accomplissons selon la loi. Au vers V, 20, 4, les suppliants d'Agni lui demandent des vaches « pour la richesse » et « pour que le *rita* s'accomplisse », c'est-à-dire peut-être, pour offrir leur lait en sacrifice.

Le morceau suivant où le mot *rita* est répété avec une singulière insistance, est tiré de l'hymne IV, 3 à Agni. Les sacrificateurs mythiques y interviennent aussi bien que le sacrificateur actuel, et notre terme désigne successivement la loi du sacrifice et celle des phénomènes célestes, ou ces phénomènes eux-mêmes. Après un emploi du mot *rita* dans le sens moral au vers 8, où le poëte demande à Agni quel témoignage il portera sur ses suppliants devant les Maruts, pour que le *rita* s'accomplisse, on lit aux vers 9 et suivants : « 9. Par le *rita* j'implore le *rita* arrêté de la vache. La crue s'est gonflée, ô Agni, d'un (lait) doux et cuit; étant noire, elle s'est gonflée d'un lait brillant, d'un lait..... (? *jâmarya*). — 10. Par le *rita*, certes le taureau, le mâle Agni, oint du lait des montagnes, a marché sans trébucher, lui qui donne la force. Le mâle tacheté a laissé couler sa mamelle brillante. — 11. Par le *rita*, les A*n*giras, fendant la montagne, l'ont ouverte. Ils ont fait retentir leur voix avec les vaches. Les héros ont heureusement assiégé l'aurore. La lumière est apparue après la naissance d'Agni. — 12. Par le *rita*, les eaux immortelles, inviolées, en torrents savoureux, ô Agni, comme un cheval qui s'élance au galop, ont jailli pour couler toujours. »

Aucun dieu n'est nommé au vers I, 125, 7, où le poëte demande que les bienfaiteurs qui suivent bien la loi (*suvrata*) ne vieillissent pas, au vers X, 85, 24 qui donne le nom de matrice du *rita* au lieu (le foyer domestique) où le prêtre introduit les deux nouveaux époux, enfin au vers X, 166, 4 où le sacrificateur déclare qu'il a triomphé au moyen du *dhâman* qui opère tout, et qu'il s'empare de la pensée et du *vrata* des autres, c'est-à-dire peut-être que son sacrifice l'emporte sur le leur.

Soma est invité à couler sous les *dhâman* divins IX, 86, 22. Il s'agit certainement du Soma céleste au vers IX, 66, 5 : « Tes rayons brillants, ô Soma, traversent le tamis au sommet du ciel, selon les *dhâman*. » Soma a un séjour mystérieux sous les pierres de Trita (dans le monde invisible), et un séjour aimé selon les sept *dhâman* du sacrifice (dans les sept mondes) IX, 102, 2. Il découvre, manifeste, le *dhâman* de l'*amrita*, c'est-à-dire sans doute la loi qui régit le Soma céleste IX, 94, 2 (cf. plus bas IX, 97, 32). On dit aussi que Soma coule selon les *dharman* IX, 86, 5. Il est invité à couler selon les *dharman* autour du ciel et de la terre IX, 107, 24. Soma a établi les *dharman* IX, 64, 1. Il s'en revêt selon

l'expression hardie du vers IX, 97, 12. Le ciel et la terre se conforment à ses *dharman* IX, 86, 9. C'est sous son *dhariman* que les femelles célestes, assez obscurément désignées au vers IX, 86, 4, donnent leur lait. Le *dharman* de « l'aîné » dont il est question au vers 22 de l'hymne IX, 97 à Soma, suggère l'idée d'un *dharman* de Soma auquel il serait opposé, ou plutôt peut-être assimilé comme au vers I, 91, 3, où nous lisons que le *dhâman* de Varu*n*a est aussi celui de Soma. Soma est représenté au vers X, 56, 3, sous la figure d'un cheval qui suit les premiers *dharman* X, 56, 3. Il garde le nom de breuvage au vers X, 88, 1, d'après lequel les dieux se sont répandus (?) pour lui faire « soutenir » (*dharmane*) le monde. Ce dernier passage est un de ceux où le mot *dharman* garde, comme nous l'avons vu, sa signification étymologique. Soma reçoit les épithètes *mahivrata* IX, 97, 7 ; 100, 9 ; X, 115, 3, *mahâmahivrata* IX, 48, 2, *vrishavrata* IX, 62, 11 ; 64, 1, *puruvrata* IX, 3, 10, pouvant signifier, soit « dont les lois (les lois qu'il suit ou qu'il impose) », soit « dont les œuvres conformes à la loi, sont grandes, très-grandes, puissantes, nombreuses ». Il est comparé à un roi *suvrata* « dont les lois sont bonnes » IX, 20, 5 ; 57, 3. Il est invité à veiller sur les *vrata* IX, 61, 24, c'est-à-dire à assurer l'observation des lois que d'après le vers IX, 35, 4, il prend lui-même pour armes. Il garde les *vrata* de l'ambroisie IX, 70, 4, comme nous avons vu tout à l'heure qu'il en manifeste le *dhâman*. Le *vrata* de Soma que suivent les eaux IX, 82, 5, peut être, soit la loi du Soma céleste prenant la forme de l'éclair, soit la loi du Soma terrestre, déterminant par la vertu du sacrifice la chute des eaux du ciel. C'est bien à ce qu'il semble le Soma du sacrifice terrestre qui, au vers IX, 69, 1, se met en mouvement en même temps que la prière « sous ses propres *vrata* », c'est-à-dire en suivant ses propres lois. En vertu du *vrata* caché, le cheval du sacrifice, représentant Soma, est identique à Trita, I, 163, 3. Nous lisons encore au vers IX, 53, 3 que le méchant ne peut rien contre le *vrata* de Soma, et au vers IX, 102, 5, que tous les dieux sont sous son *vrata*. Le mot *rita* sert, comme adjectif, d'épithète à Soma IX, 62, 30, appelé aussi *ritâvan* « fidèle à la loi » IX, 97, 48. L'épithète *ritaprajâta* « né dans l'ordre » lui convient comme à Agni, ainsi que le prouve déjà la comparaison du vers I, 65, 10. Né dans l'ordre, *ritajâta*, Soma a grandi aussi selon le *rita* IX, 108, 8, selon les *rita* IX, 70, 1. Il est la progéniture du

rita, que les prêtres apportent sur le char du *rita* VIII, 6, 2, ou encore le fœtus du *rita*, déposé au delà des jumeaux (le ciel et la terre) IX, 68, 5. Gardien du *rita*, il a été apporté par l'oiseau IX, 48, 4. On donne le nom de matrice du *rita*, III, 62, 13; IX, 13, 9; 32, 4; 39, 6; 64, 11; 17 et 20; 66, 12; 86, 25; 107, 4, au récipient où il coule. Au vers 1 de l'hymne IX, 73 à Soma, les « nombrils » ou les « moyeux » qui sont adaptés ensemble dans la matrice du *rita*, font sans doute allusion aux lieux d'origine de Soma dans les trois mondes, comme les trois têtes mentionnées dans le même vers. On lit au vers 6 du même hymne que les méchants ne peuvent traverser le chemin du *rita*. Au contraire Soma suit le chemin IX, 95, 2, les chemins du *rita* IX, 86, 33. Le chemin du *rita* paraît être au vers 1, 46, 11, cf. 10, celui du Soma céleste prenant la forme du soleil. Soma monte sur le navire du *rita* IX, 89, 2. Il forme en coulant le torrent du *rita* IX, 33, 2; 63, 4 et 14, cf. 21, prend place dans sa demeure « pour être bu » et « pour le *rita* », c'est-à-dire pour que la loi s'accomplisse IX, 17, 8, cf. I, 137, 2; il observe en coulant le *rita* pour le *rita* (même sens), IX, 97, 23. Il porte ou entretient, c'est-à-dire encore observe, le *rita* « bien porté, bien observé » IX, 97, 24. S'il donne les règles nouvelles du *rita* IX, 86, 32, il connaît aussi le premier *rita* céleste IX, 70, 6. C'est peut-être aussi aux lois des phénomènes célestes ou de l'ordre général du monde que fait allusion l'expression de haut *rita* « Il observe en coulant le haut *rita* » aux vers IX, 56, 1; 66, 24. En tous cas les femelles que d'après le vers VI, 39, 4, il a fait briller selon le *rita*, traîné lui-même par des chevaux attelés selon le *rita* VI, 39, 4, sont les aurores. Peut-être est-il au vers IX, 108, 8 appelé lui-même le haut *rita*. L'*amrita* qui n'est autre que le Soma céleste, est appelé le « nombril » du *rita*, c'est-à-dire le principe même de l'ordre, IX, 74, 4. C'est peut-être aussi Soma, représenté comme la richesse qui gouverne les deux mondes, qu'on appelle au vers I, 141, 11 « puissant dans le *rita* ». Deux de nos termes sont rapprochés dans les passages suivants : les *vrata* et le *dhâman* de Varuna sont aussi ceux de Soma I, 91, 3; il coule selon le *dharman* de Mitra et Varuna, observant dans son élan le haut *rita* IX, 107, 15. Hennissant le long du chemin du *rita*, il observe en brillant le *dhâman* de l'*amrita* IX, 97, 32. Voici maintenant des combinaisons de deux termes : les Somas coulent sous le *dharman* du *rita* IX, 7, 1; sous le *dharman* du *rita* et du

précieux *amrita*, Soma a engendré (le soleil) chez les mortels IX, 110, 4; les hommes sont sa postérité sous le *dhâman* suprême du *rita* I, 43, 9.

On peut rapporter aux sacrificateurs mythiques le terme de gardiens du *rita* appliqué aux personnages qui gardent les rênes du cheval du sacrifice I, 163, 5. Celui-ci d'ailleurs est, comme je l'ai montré, une représentation de Soma. Des personnages analogues figurent dans l'hymne X, 123, consacré à Vena, autre forme de Soma : ils se sont emparés des eaux en suivant le *rita* (4) et leurs prières ont retenti sur le plateau du *rita* (2 et 3).

Voici maintenant des passages qui concernent ou peuvent concerner les sacrificateurs actuels. Soma est loué par les hommes selon le *dhâman* ancien IX, 97, 5. Le bonheur est promis à celui qui suit les *dhâman* de Soma IX, 114, 1, qui atteint, c'est-à-dire parvient à observer exactement son premier *dhâman* IX, 86, 15. Celui qui se conforme aux *dharman* de Soma est invité à se réjouir IX, 7, 7. Le vers IX, 86, 37 exprime le vœu que toutes les races soient sous son *vrata*. Les hommes espèrent sous son *vrata*, c'est-à-dire sans doute en observant sa loi, obtenir une nombreuse postérité X, 57, 6. Soma est prié avec Agni de garder le *vrata* de celui qui l'honore I, 93, 8, c'est-à-dire sans doute de protéger son sacrifice. Ailleurs les suppliants s'accusent d'avoir violé ses *vrata* VIII, 48, 9 ; X, 25, 3, ou au contraire se déclarent ses *vratya*, ses sujets, fidèles à sa loi, VIII, 48, 8. On applique l'adjectif *ritâyu* « fidèle à la loi » ou le participe *ritâyat* « agissant selon la loi » aux sacrificateurs qui le pressent IX, 3, 3 ; 36, 4 ; 64, 5, à l'homme pieux qu'il protège I, 91, 7 ; VIII, 68, 6. Deux de nos termes sont rapprochés aux vers IX, 35, 6 et 73, 8. Nous lisons dans le premier que sous le *vrata* de Soma, maître du *dharman*, tous les hommes « maintiennent »[1] c'est-à-dire observent eux-mêmes le *dharman*, et dans le second que Soma, gardien infaillible du *rita*, frappe ceux qui n'observent pas le *vrata*. Constatons toujours, pour ces applications de nos différents termes à la loi observée ou violée par l'homme, la possibilité d'une interprétation morale.

Après les citations concernant Agni et Soma, ou les sacri-

1. La forme verbale *dâdhâra*, étant tirée de la racine qui a donné le mot *dharman*, employé du reste, comme on vient de le voir, dans ce même vers, paraît ici signifier à elle seule « observer le *dharman* ».

ficateurs dans leurs rapports avec l'un ou l'autre de ces dieux, je rangerai celles qui concernent des personnages plus ou moins mystérieux pouvant représenter l'un ou l'autre. Tel est le cas pour celui qui reçoit, au vers X, 61, 7, l'épithète *vratapâ* « gardant la loi », et pour celui qui au dernier vers (5) de l'hymne IV, 40 à Dadhikrâvan, est qualifié de *ritasad* « qui prend place selon la loi », de *ritajâ* « né dans l'ordre », et peut-être est appelé lui-même le *rita* « la loi » (cf. plus haut, p. 238). C'est sans doute encore, soit Agni, soit Soma, qui, d'après le vers V, 44, 2, triomphe des ruses dans le *rita*, c'est-à-dire dans l'observation de la loi. Même remarque sur le vers III, 56, 2, où nous lisons : « Immobile, il porte à lui seul six fardeaux (les six mondes) ; les vaches ont suivi le *rita* suprême ». Apâm napât, qui reçoit au vers 8 de l'hymne II, 35 l'épithète *ritâvan* « fidèle à la loi », et auquel on demande au vers 6 du même hymne sa protection contre les *anrita*, peut représenter Soma aussi bien qu'Agni. J'en dirai autant des bœufs du *rita* dont il est question au vers I, 84, 16.

La forme particulière du dieu du sacrifice qui constitue le personnage de Brihaspati ou Brahmanaspati est, au vers II, 23, 6, invoquée en ces termes « Nous chantons pour ton *vrata* », c'est-à-dire « pour que ta loi soit observée ». Elle reçoit l'épithète *ritaprajâta* « né dans l'ordre » II, 23, 15, et celle de *ritâvan* « fidèle à la loi », accompagnée au vers VI, 73, 1 de celle de *prathamajâ* « premier-né ». Brihaspati est aussi appelé *ritadhiti* « dont les prières sont conformes à la loi » X, 47, 6. L'arc de Brahmanaspati a pour pour corde le *rita* (*ritajya* II, 24, 8). Brihaspati monte sur le char du *rita* II, 23, 3. Il arrose de liqueur « la matrice du *rita* » X, 68, 4, soit qu'il faille entendre par là un récipient céleste des eaux ou du Soma, ou bien l'endroit de la terre où s'accomplit le sacrifice que ce dieu récompense. En revanche, on le prie de chasser loin du soleil ceux qui n'observent pas le *vrata* V, 42, 9. C'est peut-être de démons qu'il s'agit dans cette dernière citation. Au vers X, 108, 11, Brihaspati est nommé avec Soma, les pierres et les rishis, comme conquérant des vaches précédemment retenues par les Panis, et dont il est dit : « Que les vaches se lèvent en mugissant, selon le *rita* ! » D'après le vers X, 67, 4, les vaches délivrées par Brihaspati étaient cachées dans la prison de l'*anrita*. Le mot *rita* prend une portée morale dans cet autre passage : II, 23, 17. « Brahmanaspati qui fait payer les dettes, qui poursuit les dettes,

détruit la *druh* (la tromperie) chez (pour) celui qui maintient le grand *rita*. »

Le terme *rita* se rencontre encore dans une formule concernant les deux sacrificateurs divins, « Je suis exactement les deux sacrificateurs divins, les premiers *purohita* sur le chemin du *rita* » X, 66, 13.

J'ai réservé les textes où l'idée de régularité, d'ordre, impliquée par les termes que nous étudions, est particulièrement attachée à la fonction des éléments femelles du sacrifice. Au premier rang de ceux-ci est la prière. C'est de la parole conçue comme principe universel qu'il est dit au vers X, 189, 3 qu'elle règne sur trente *dhâman*, c'est-à-dire qu'elle a sous ses lois les trente divisions du monde. La prière qui reçoit au vers X, 67, 1 l'épithète *ritaprajâta* « née dans l'ordre » est peut-être la voix du tonnerre. L'action du culte sur les phénomènes célestes paraît clairement indiquée dans la formule « Le soleil a brillé grâce au chant né dans l'ordre, c'est-à-dire conforme à la loi » X, 138, 2. Agni connaît la prière du *rita* III, 31, 1, et la parole qu'au vers X, 110, 11, il paraît adresser aux dieux pour leur indiquer leur part de l'offrande, est appelée la voix du *rita*.

Les prières qui mugissent comme des vaches en se dirigeant vers Soma sont qualifiées de *ritâyanti*, « agissant selon le *rita* » IX, 94, 2. Elles sont appelées les mères du *rita* qui purifient le fils du ciel IX, 33, 5, cf. 111, 2. C'est du reste Soma lui-même qui donne en coulant les *rita* des prières IX, 97, 37, qui excite IX, 102, 1 et 8, cf. IX, 97, 34, qui « fait mugir » IX, 76, 4, la prière du *rita*. La liqueur du *rita* que distille la langue, selon l'expression pittoresque de l'hymne IX, 75 à Soma (vers 2), est évidemment la prière. Le nom de prière du *rita* est donné aux chants des sacrificateurs mythiques I, 71, 3. Le vers I, 68, 5 y joint celui de « souhait du *rita* » (*ritasya preshâ*). Le composé *ritadhîti* « qui fait les prières du *rita* » paraît désigner les mêmes personnages au vers VI, 39, 2, où il est dit que Soma, attelé selon le *rita* (*ritayuj*), est attelé par eux. La prière qu'au vers VII, 34, 8, le sacrificateur fait selon le *rita*, paraît opposée dans le même vers aux incantations des sorciers : « Moi qui invoque ici les dieux, ô Agni, je ne suis pas un Yâtu. » On dit encore des prières assimilées à des vaches, qu'elles reparaissent, c'est-à-dire qu'elles se renouvellent dans la matrice, dans le séjour du *rita* IX, 72, 6. « Que la prière, » dit l'auteur du vers VII, 36,

1, « parte du séjour du *rita!* » C'est sans doute de nouveau la prière céleste que les sages gardent, resplendissante, dans le séjour du *rita* X, 177, 2. La prière terrestre est opposée à son prototype céleste dans un autre passage où sont rapprochés deux de nos termes : le poëte déclare qu'il suit selon le *vrata* la femelle (céleste) à quatre pieds, qu'il l'imite avec la parole, et qu'il la purifie sur le nombril du *rita* » X, 13, 3.

Les prières, terrestres ou célestes, paraissent être encore suffisamment désignées aux vers I, 144, 2 et IX, 75, 3 par l'expression de vaches (*dohanâ*) du *rita* : il est dit en effet de ces vaches qu'elles mugissent après Agni ou Soma.

L'auteur du vers I, 144, 1, après avoir dit qu'Agni suit, comme sacrificateur, son propre *vrata*, ajoute que les cuillers saluent son premier *dhâman*. Le vers X, 114, 2 soumet à des *vrata* secrets trois femelles, d'ailleurs assez obscurément désignées. C'est peut-être aux pierres du sacrifice, considérées en cette occasion comme femelles, qu'est appliquée au vers V, 44, 4 l'épithète *ritâvridh* « qui s'accroît selon la loi ». Signalons, par la même occasion, bien que le nom en soit masculin, le breuvage de lait chaud qui reçoit au vers V, 43, 7 l'épithète *ritâyat* « qui suit la loi ».

J'ai omis à dessein plus haut, dans l'énumération des passages où le mot *rita* s'applique le plus évidemment à la loi des phénomènes célestes, ceux où les eaux paraissent bien désignées, mais ne le sont qu'en des termes qui pourraient convenir aussi aux prières, ou à quelque autre forme de la femelle mythologique. Je range dans cette catégorie deux vers tirés d'hymnes à Agni, I, 73, 6 ; 141, 1, où il est parlé des vaches du *rita*, cf. X, 31, 11. Au vers IX, 77, 1, les vaches bonnes laitières du *rita*, qui coulent pour Soma, pourraient être aussi les eaux avec lesquelles on le prépare sur la terre. Cette interprétation paraît convenir aux vaches qui dans le séjour du *rita*, appelé aussi une cuve, sont « ointes », apparemment de la liqueur du Soma à laquelle on les mêle, X, 100, 10. Il est difficile de préciser la signification des femelles brillantes que le vers X, 8, 3 place dans la matrice du *rita*. Les « chemins » du *rita* qui « suivent » Agni, X, 5, 4, peuvent figurer l'épanchement des dons célestes en général, aussi bien que celui des eaux en particulier. Les portes du ciel, par lesquelles passent tous ces biens, reçoivent aussi l'épithète *ritâvridh* « qui s'accroît selon la loi » I, 13, 6 ; 142, 6.

Ailleurs les femelles dans les fonctions desquelles inter-

vient l'idée de loi, sont désignées par des noms propres. Sarasvatî reçoit l'épithète *ritâvarî* « fidèle à la loi » II, 41, 18, au vers VI, 61, 9 en qualité de rivière. Vasish*th*a a ouvert les deux portes du *rita* de Sarasvatî VII, 95, 6. C'est en suivant le *rita* V, 45, 7, c'est par le chemin du *rita*, *ibid.*, 8, que Saramâ a trouvé les vaches. Au vers 13 de l'hymne III, 55, *Ilâ*, représentant d'ailleurs ici certainement la prière ou l'offrande terrestre, nous apparaît gonflée du lait du *rita*. C'est sans doute encore elle qui, au vers 12 du même hymne, est appelée la vache « fille », et est honorée avec la vache « mère » dans le séjour du *rita* par le prêtre, qui dit de lui-même au vers 14 : « Je parcours le séjour du *rita*. » Une autre divinité femelle du culte, Aramati, reçoit, au vers V, 43, 6, l'épithète *ritajnâ* « qui connaît la loi ». On peut voir encore la personnification d'un élément femelle du sacrifice dans la Subharâ, protégée des Açvins, qui reçoit l'épithète *ritastubh* « louant selon la loi » I, 112, 20, dans la femme qui cherche à distinguer Indra et Kutsa, et à laquelle est appliquée la qualification de *ritacit* « qui prête attention à la loi » IV, 16, 10, enfin dans la mère qui donne au père sa part du *rita* I, 164, 8, c'est-à-dire sans doute du sacrifice conforme à la loi.

Signalons encore l'application de l'épithète *ritâvarî* aux trois jeunes femmes qui reçoivent en même temps, au vers III, 56, 5, la qualification d' « aquatiques ».

Au vers X, 30, 11, ce sont bien les eaux elles-mêmes qui sont invoquées ; seulement dans la formule « Ouvrez votre mamelle quand le *rita* est attelé », le *rita* désigne sans doute, non la loi céleste que suivent les eaux, mais la loi du sacrifice qui les fait couler, ou ce sacrifice lui-même.

SECTION IV

L'IDÉE DE LOI DANS LE CULTE ET DANS LE MYTHE DU DIEU GUERRIER.

Je n'ai compris, dans les nombreuses citations qui précèdent, que des formules où ne figurait le nom d'aucune divinité particulière, autre que les dieux du sacrifice, Agni et Soma. Je passerai maintenant successivement en revue les autres divinités, en commençant par Indra, et j'étudierai le rôle que joue l'idée de loi dans les hymnes ou les vers isolés qui leur sont consacrés.

En dépit du caractère primitif du culte qui s'adresse à Indra, et bien que le sacrifice célébré en son honneur ait été conçu d'abord uniquement, soit comme une sorte de marché conclu avec lui, soit comme un secours que le sacrifiant lui prête contre l'ennemi commun de l'homme et du dieu, — dans l'un et l'autre cas, comme un acte, à ce qu'il semble, essentiellement libre de la part de celui qui l'accomplit, — on ne saurait s'étonner que la régularité de ce culte, justifiée, même dans l'ordre purement naturaliste, par son action supposée sur des phénomènes dont il devait assurer le retour régulier, ait introduit l'idée de loi dans la conception des rapports qu'il établit entre la terre et le ciel.

On honore Indra selon cent *dhâman* III, 37, 4. On l'invoque pour le *dhâman* régulier, c'est-à-dire pour que la loi soit observée, VIII, 52, 11. Quel que soit le *dhâman* que Soma observe en coulant, c'est-à-dire peut-être, quel que soit celui des mondes où il coule, il ne le fait pas sans Indra, autrement dit, Indra en a sa part IX, 69, 6. L'auteur du vers IV, 23, 4 prie Indra de faire attention à ses *rita*, c'est-à-dire à ses œuvres conformes à la loi, à ses sacrifices. Le mot *rita* semble désigner l'offrande elle-même au vers X, 179, 3 : « Je crois ce *rita* nouveau bien cuit : bois, ô Indra, etc. ». « Que ce *rita* me protége ! » lisons-nous ailleurs dans un vers adressé à Indra, VIII, 86, 15, ou encore : « Que les Çiçnadevas (démons) n'attaquent pas notre *rita !* » VII, 21, 5. Au vers 1 de l'hymne I, 133 au même dieu, le prêtre se vante de brûler selon le *rita* les *druh* ennemies d'Indra. C'est encore dans un hymne à Indra que le poëte dit avoir reçu de son père la science du *rita* VIII, 6, 10. Indra s'enivre selon le *rita* X, 73, 5, il déclare lui-même que les prescriptions du *rita* le fortifient VIII, 89, 4. Les sacrificateurs honorent Indra d'une façon conforme au *rita* (*ritayâ* II, 11, 12). On le questionne sur la manière d'agir conformément au *rita* VIII, 3, 14. Indra a des richesses pour celui qui est fidèle au *rita*, *ritâyu*, I, 169, 5. L'homme dont Indra récompense la piété est aussi appelé *ritapâ* « qui garde la loi » et *ritejâ* « né dans l'ordre », VII, 20, 6. Il est prié de faire heureusement traverser à ses suppliants tous les dangers par le chemin du *rita* X, 133, 6. Les anciens sacrificateurs, désignés par le nom d'Uçij, qu'il a secourus, reçoivent l'épithète *ritajnâ* « qui connaît la loi » X, 104, 4.

Il est dit de ceux qui, dans son alliance, ont fendu la ca-

verne, qu'ils ont inventé le *rita* X, 138, 1, et l'œuvre conforme au *rita* au milieu de laquelle, selon un vers adressé à Indra, X, 55, 7, « sont nés les dieux », est probablement aussi le sacrifice des anciens prêtres (cf. IV, 2, 17), alliés de ce dieu. Les Maruts reçoivent l'épithète *ritâvridh* « accru selon la loi » dans un vers où ils sont considérés comme les chantres d'Indra VIII, 78, 1. L'épithète *ritâvan* « fidèle à la loi » est appliquée à Soma en tant qu'il est la boisson d'Indra IX, 96, 13, coulant pour Indra IX, 110, 11. Pour Indra, Soma prend place dans la matrice du *rita* IX, 12, 1; 64, 22, cf. I, 84, 4; IX, 8, 3. Il a été bu par Indra sur le chemin du *rita* VI. 44, 8. C'est avec la parole du *rita*, avec une parole vraie, qu'il coule pour Indra IX, 113, 2. La prière a « brillé » pour Indra du séjour du *rita* X, 111, 2. Les prières vont vers Indra et Agni sur les chemins du *rita* III, 12, 7. C'est encore dans des hymnes à Indra que nous voyons la parole « à huit pieds » recevoir l'épithète *ritaspriç* « attachée à la loi » VIII, 65, 12, les prières briller en roulant le torrent du *rita* VIII, 6, 8. Adressée à Indra selon le *rita* VIII, 13, 26, la prière prend le nom de prière du *rita* VIII, 84, 5. Les nombreuses prières du *rita* retentissent pour Indra, Vâl., 4, 9. Ce dieu les appelle lui-même les « amantes » du *rita* qui montent jusqu'à lui VIII, 89, 5. Les prières sont peut-être aussi représentées au vers VIII, 6, 19, par ces vaches qui laissent couler pour Indra le mélange du *rita*. Peut-être encore l'épouse d'Indra qui est appelée la mère (*virinî*) du *rita* X, 86, 10, est-elle la prière. Enfin au nombre des lieux qui peuvent retenir Indra, l'auteur du vers IV, 21, 3 comprend « un séjour éloigné du *rita* », c'est-à-dire sans doute la place d'un autre sacrifice. Citons encore le refrain postiche *ritasya yat* des vers 13, 14 et 15 de l'hymne VIII, 12 à Indra.

L'hymne IV, 23 à Indra se termine par un morceau qui rappelle le fragment déjà cité de l'hymne IV, 3 à Agni, où le *rita* est célébré avec une si remarquable insistance. Ici également notre terme paraît désigner, tantôt la loi du sacrifice, tantôt celle des phénomènes célestes dont l'ordre est considéré comme réglé sur celui du sacrifice : « 8. Certes les dons (liquides) du *rita* sont nombreux. La prière du *rita* détruit les choses tortueuses (les tromperies). Le bruit du *rita* a ouvert les oreilles sourdes... — 9. Le *rita* a des bases solides, de nombreuses et brillantes beautés qui le font resplendir. Par le *rita*, les breuvages ont coulé longtemps. Par le *rita*

les vaches sont entrées dans le *rita*. — 10. Celui qui a offert le *rita* conquiert le *rita* même. L'élan du *rita* est rapide et va à la conquête des vaches. Pour le *rita* le ciel et la terre, vastes, profonds, pour le *rita* les deux vaches suprêmes donnent leur lait. »

Aux vers VI, 68, 5; VII, 85, 4; Val. 11, 4, Indra est invoqué avec Varu*n*a. Dans les deux premiers, celui qui les honore reçoit les épithètes *ritâvan* « fidèle à la loi », *ritacit* « qui fait attention à la loi ». Les sept sœurs que le troisième place dans le séjour du *rita* sont sans doute les sept prières.

Dans quelques formules, le terme signifiant « loi » est construit avec un génitif désignant Indra. « Comment », dit l'auteur du vers VI, 21, 3, « les mortels réussiront-ils à ne pas violer ton *dhaman?* » On lit au vers VII, 23, 4, que les chantres ont atteint, c'est-à-dire ont réussi à observer le *rita* d'Indra. Les sages ne violent pas ses *vrata* VII, 31, 11. Au vers I, 84, 12, les vaches (cf. les vers précédents) qui suivent les nombreux *vrata* d'Indra paraissent être les prières, cf. I, 62, 10. C'est sous le *vrata* d'Indra que les prières ont réjoui Soma IX, 9, 5. Ce dernier exemple paraît bien prouver que la loi dont il s'agit dans les formules de ce genre n'est autre que la loi du culte dû à Indra. D'après les vers I, 83, 3; X, 60, 4, l'homme prospère sous le *vrata* d'Indra. Signalons à ce propos l'épithète *anyavrata* « qui suit d'autres lois » appliquée à l'impie poursuivi par Indra VIII, 59, 11, à l'ennemi, tantôt terrestre, tantôt céleste, que les hymnes appellent *dasyu*, X, 22, 8, et ajoutons que le *dasyu* I, 175, 3, le démon Pipru I, 101, 2, et généralement les adversaires d'Indra I, 33, 5, reçoivent l'épithète *avrata* « qui n'observe pas la loi ». Elle exprime l'idée contraire à celle qu'implique l'épithète *anuvrata*, donnée au chantre d'Indra VIII, 13, 19, et à laquelle du reste s'oppose mieux encore le mot *apavrata*, comme on le voit par le vers I, 51, 9 : « Livrant à celui qui suit le *vrata* celui qui s'écarte du *vrata* ». De cette dernière formule, on peut rapprocher celle des vers I, 51, 8; 132, 4 « Livre aux sacrifiants ceux qui n'observent pas le *vrata* ». J'ai déjà eu l'occasion de citer dans le chapitre précédent le vers VIII, 86, 3 : « Que l'impie, ô Indra, qui n'observe pas le *vrata*, mais qui dort, périsse par l'effet de ses propres actes ! »

Passons maintenant aux textes qui semblent nous présenter Indra comme suivant des lois divines ou présidant à leur exécution. Ce dieu ne viole pas le *dhâman* des dieux et parti-

culièrement des Adityas X 48, 11, et frappe au contraire ceux qui violent le *dhâman* de Mitra et Varu*n*a X, 89, 8. Il reçoit l'épithète *dhâmasac* « qui suit la loi » III, 51, 2. Il règne sur les *dharman* I, 55, 3. Au vers II, 13, 7, le mot *dharman* peut être pris encore au sens étymologique : « Tu as soutenu (entretenu) les rivières, etc., par un soutien, *dharmanâ.* » Une interprétation du même genre semble possible pour l'instrumental *dharmanâ* dans des formules exprimant la force d'Indra X, 44, 1, la solidité de ses coupes (les mondes?) X, 44, 5. On pourrait cependant aussi dans ces trois passages, comme dans beaucoup d'autres cités plus haut, lui donner le sens de « selon la loi ». En fait, l'action exercée par Indra sur les phénomènes célestes est quelquefois, sans contestation possible, ramenée à l'idée de loi. Cette idée pourrait être rapportée aux fonctions spéciales d'Agni et de B*r*ihaspati quand elle se rencontre dans des formules où Indra forme couple avec l'un de ces dieux : « Les eaux ne violent pas votre *vrata* » II, 24, 12 ; — « Les rivières suivent le *vrata* d'Indra et d'Agni quand ils les ont délivrées » VIII, 40, 8. Mais on la trouve aussi dans des textes où Indra figure seul. Les rivières ne violent pas les *vrata* d'Indra VII, 47, 3[1]. Le ciel, la terre, les montagnes sont soumises à son *vrata* III, 30, 4. Remarquons à ce propos que l'épithète *avrata*, appliquée aux démons qu'Indra soumet à Manu en même temps que la peau noire, I, 130, 8, c'est-à-dire le nuage qui retient la pluie ou l'obscurité qui cache le soleil, introduit également l'idée de loi dans la conception des œuvres naturalistes d'Indra. On peut rapprocher de ce passage le vers IX, 73, 5, où il est dit des Somas ou des prêtres de Soma, d'une part qu'ils brûlent ceux qui n'observent pas la loi (*avrata*), de l'autre qu'ils font disparaître du ciel la peau noire odieuse à Indra. C'est enfin dans un vers à Indra que l'obscurité qui cache le soleil est appelée *apavrata* « contraire à la loi » V, 40, 6. Indra, de son côté, est compris dans l'énumération des dieux qui ne violent pas le *vrata* de Savit*r*i II, 38, 9[2].—Le même dieu reçoit, non-seulement dans les textes

1. Il n'est pas impossible que le vers I, 62, 10 comparé plus haut au vers I, 84, 12, comme pouvant être rapporté aux prières, doive plutôt l'être aux eaux.

2. L'épithète *vivrata* appliquée à ses *hari* (chevaux bais) X, 23, 1, à ses deux *hari* I, 63, 2; VIII, 12, 15; X, 49, 2 ; 105, 2, cf. 4, paraît signifier qu'ils sont soumis à des *vrata* différents, c'est-à-dire peut-être, d'une part à la loi

où il forme couple avec Agni l'épithète *ritâvridh* « accru selon la loi » VI, 59, 4, mais dans les vers où il est nommé seul celles de *ritâvan* « fidèle à la loi » III, 53, 8, de *ritayu* (même sens) VIII, 59, 10, de *ritajnâ* « qui connaît la loi » IV, 19, 7, à moins que cette dernière ne doive être rapportée aux eaux qu'Indra fait jaillir en abondance. Il a fait prendre aux eaux le chemin du *rita* VIII, 12, 3. Il a donné les vaches cachées pour le *rita*, c'est-à-dire pour que la loi s'accomplit I, 121, 4. Au vers X, 43, 9, la « bonne laitière » du *rita* est sans doute aussi la vache qu'il fait reparaître. Il a annoncé ses bienfaits selon le *rita* quand il a ouvert les portes (célestes) III, 31, 21. Les eaux qui, d'après le vers X, 139, 4, se sont écoulées selon le *rita*, paraissent avoir été conquises par Indra. Citons encore pour ne rien omettre le vers 3 de l'hymne I, 132 à Indra, où le mot *rita* est employé dans une formule obscure.

J'ai réservé les textes où Indra est nommé avec Varuna. Quand on a remarqué au vers VII, 83, 9 l'opposition des œuvres attribuées à ces deux divinités, dont l'une tue les démons ou les ennemis, tandis que l'autre garde les *vrata*, on est naturellement conduit à voir dans une expression comme celle qui au vers VI, 68, 2, est appliquée au couple « Tueurs d'ennemis selon le *rita*, » la confusion de deux traits dont chacun n'appartient en propre qu'à l'un des deux personnages. De même, quand l'épithète *dhritavrata* « qui maintient le *vrata* » est donnée au couple Indra et Varuna VI, 68, 10, on peut dire que c'est le second de ces dieux (auquel, comme nous le verrons, elle est tout spécialement attribuée), qui la communique accidentellement à son compagnon. Il est vrai qu'Indra la reçoit aussi dans des passages où il figure seul VI, 19, 5; VIII, 86, 11. Mais il ne faut pas oublier qu'il a hérité en effet, dans une certaine mesure, des attributs de Varuna. Je dois rappeler à ce propos le vers 4 de l'hymne IV, 42 où Indra dit en s'identifiant à Varuna : « J'ai fait jaillir les eaux en abondance ; j'ai soutenu le ciel dans le séjour du *rita*, selon le *rita*, moi, fils d'Aditi, fidèle au *rita*, et le triple monde, la terre, se sont étendus. » Il

céleste, de l'autre à la loi du sacrifice terrestre. C'est ainsi qu'au vers X, 55, 3, l'épithète *vivrata*, jointe à celle de *surûpa*, indique que l'éclat trente-quatre fois répété du dieu omniprésent (Agni ou Soma) est, quoique homogène, soumis à des lois diverses, correspondant à une autre division du monde.

n'est donc pas déraisonnable d'expliquer par la substitution d'Indra à Varu*n*a, par la communication des attributs du second au premier, non-seulement l'application faite à celui-ci de l'épithète *dhritavrata*, mais les autres formules qui introduisent l'idée de loi dans la conception de son action divine. Les textes où nous les avons rencontrées paraissent en effet très-peu nombreux, si l'on tient compte, d'un côté, du nombre des hymnes adressés à Indra, de l'autre, de la place qu'occupe la même idée dans la partie, beaucoup moins considérable, du recueil des hymnes, qui est consacrée à Varu*n*a et aux *A*dityas.

Mais l'argument décisif en faveur de l'introduction tardive de l'idée de loi dans le mythe d'Indra, c'est que l'opposition signalée entre le caractère de ce dieu et celui des dieux souverains, opposition qui se traduit même à l'occasion par une hostilité effective, est aussi expressément marquée par l'attitude que prend quelquefois Indra vis-à-vis de ces lois dont la garde est, comme nous le verrons tout à l'heure, confiée tout particulièrement à ses rivaux. Indra, célébré par les A*n*giras, a violé les *vrata* du grand océan, X, 111, 4, c'est-à-dire qu'il a fait couler les eaux, en dépit des lois qui les retenaient captives. S'il est dit également des dieux en général qu'ils ont fait couler les eaux en se plaçant au-dessus des *vrata* X, 66, 9, c'est que leur œuvre est alors sans doute assimilée à celle des sacrificateurs mythiques, et par suite à celle d'Indra lui-même, d'Indra qui, « dans l'ivresse du Soma, brille parmi les dieux, en se plaçant au-dessus de tous les *vrata* » VIII, 32, 28. Il est vrai que d'après le vers VIII, 1, 27, c'est selon les *vrata* qu'Indra jouit de sa supériorité, comme c'est dans le r*ita*, en accomplissant le r*ita*, qu'il a triomphé des *mâyâ* du septième frère (Varu*n*a, cf. p. 83, 149) X, 99, 2. Mais ces *vrata* d'Indra, que les dieux ne violent pas III, 32, 8, semblent être les lois nouvelles, par opposition aux lois anciennes des *A*dityas. On a pu dire en ce sens que Varu*n*a est sous le *vrata* d'Indra, en même temps que le soleil, en même temps aussi que les rivières suivent le *vrata* d'Indra I, 101, 3. Peut-être cette opposition des *vrata* d'Indra et de ceux des *A*dityas correspond-elle à une opposition des lois du culte et des lois des phénomènes célestes, dans la conception qui envisage le sacrifice comme une violence faite par la terre au ciel, violence dont Indra, le dieu secourable par excellence, est complice. Ainsi s'expliquerait le vers III, 60, 6

adressé à Indra : « Ces étables » (les étables des vaches célestes) t'ont cédé ; les *vrata* des dieux t'ont cédé par l'effet des *dharman* de Manus (ou de l'homme). Au vers VII, 83, 9, *Varuna* est opposé, comme gardant les *vrata*, au dieu qui tue les *vritra* ou les ennemis, c'est-à-dire à Indra.

Le nombre des textes qui intéressent les Açvins, ces divinités essentiellement bienfaisantes comme Indra, à l'idée de loi, est insignifiant en raison du nombre et de l'importance relativement considérable des hymnes qui leur sont adressés. Ceux mêmes qui ne font que mentionner la fidélité de leurs suppliants ou de leurs favoris à la loi, sont rares. Je n'ai à citer dans cet ordre d'idées que l'emploi des épithètes *suvrata* au vers I, 180, 6, *anuvrata* au vers I, 34, 4, *ritâyat* au vers VIII, 62, 1, l'application de cette dernière au sacrificateur mythique Dadhyanc I, 117, 22, celle de *ritajur* « vieilli dans la loi, dans l'observation de la loi » à Atri X, 143, 1, la mention du suppliant du *rita* (probablement Agni) au vers IV, 44, 3, celles des prières adressées selon le *rita* III, 58, 2 aux Açvins, qui, d'après le vers I, 46, 14, aiment les *rita*, enfin les formules qui les invitent à venir par les chemins du *rita* VIII, 22, 7, portés par les ailes du *rita*, VIII, 8, 23, c'est-à-dire attirés par le sacrifice conforme à la loi. Les Açvins reçoivent l'épithète *dharmavat* « fidèle à la loi » VIII, 35, 13. Au vers I, 183, 3, leur char, roulant selon les *vrata*, pourrait n'être autre que le sacrifice, aussi bien que le char « né dans l'ordre », *ritajâ*, et mis en mouvement par les pierres, dont il est question au vers III, 58, 8. Cependant c'est bien à la loi des phénomènes célestes que le terme *rita* doit être rapporté au vers 10 de l'hymne I, 34 aux Açvins : « Savitri envoie votre char avant l'aurore pour le *rita* », c'est-à-dire « pour que la loi s'accomplisse ». On donne l'épithète *ritayuj* « attelé selon le *rita* » aux chevaux des Açvins VII, 71, 3, et aux Açvins eux-mêmes celles de *ritâvridh* « accru selon le *rita* » I, 47, 1 ; 3 et 5 et de *ritapsu* « ayant l'apparence du *rita* » (cf. le soleil, face du *rita*, VI, 51, 1) I, 180, 3. Ils reçoivent aussi celle de *çucivrata* « dont les lois, ou les œuvres conformes à la loi, sont brillantes » I, 15, 11 ; 182, 1. Enfin le terme *rita* paraît leur être appliqué comme adjectif au vers X, 106, 5.

Je signalerai également pour mémoire les textes où l'un de nos quatre termes est rapproché du nom de quelqu'une des divinités secondaires qui ne paraissent pas rentrer dans la

catégorie des dieux souverains. C'est selon le *dharman* que le Soma pénètre en Vâyu IX, 25, 2; 63, 22, quand il le boit. Les suppliants du même dieu, ou leurs prières, reçoivent au vers V, 41, 6 l'épithète *ritasap* « qui observe la loi ». Vâyu lui-même protége selon le *dharman* I, 134, 5; il est le maître du *rita* VIII, 26, 21. Le vent, sous son autre nom de *vâta*, est appelé le premier-né, fidèle à la loi, *ritâvan* X, 168, 3. Après Vâyu, personnification du vent, citons Sûrya, personnification du soleil. Les hommes célèbrent le *rita* en son honneur X, 37, 1. Les autres personnages divins qu'il me reste à citer sont dans une large mesure assimilés à Agni ou à Soma. Vishnu maintient (*dhârayan*) le *dharman* en qualité de gardien infaillible, I, 22, 18; il surveille les *vrata*, c'est-à-dire l'exécution des lois, *ibid.*, 19. On l'appelle le fœtus du *rita* I, 156, 3 comme Agni ou Soma. Il donne au sacrifiant sa part du *rita*, *ibid.* 5, c'est-à-dire des récompenses conformes à la loi. Les suppliants de Pûshan espèrent ne subir aucun dommage sous son *vrata* VI, 54, 9, et ils le prient de se faire le cocher de leur *rita* VI, 55, 1, c'est-à-dire, à ce qu'il semble, de porter aux dieux leur sacrifice, comme pourrait le faire Agni lui-même. Dadhikrâvan enfin reçoit l'épithète *ritâvan* « fidèle à la loi » IV, 38, 7, et on lui fait cette prière analogue à celle que nous venons de voir adressée à Pûshan, VII, 44, 5: « Que Dadhikrâvan oigne notre chemin (le chemin de notre sacrifice), pour que nous suivions le chemin du *rita!* »

SECTION V

L'IDÉE DE LOI DANS LE CULTE ET DANS LE MYTHE DES DIEUX SOUVERAINS AUTRES QUE LES ADITYAS.

Passons maintenant aux dieux souverains, et à ceux qui participent accidentellement de leur caractère, comme les Maruts.

Sur Rudra, père des Maruts, je n'ai à citer outre un texte assez obscur, VIII, 13, 20, où je crois comprendre que l'esprit de Rudra veille sous les lois, dans l'observation des lois anciennes, que le vers VII, 36, 5, d'après lequel ses suppliants l'honorent « dans, selon, leur *dhâman* du *rita* ». Les Maruts, ses fils, donnent, comme les Somas, une protec-

tion sûre à celui qui suit le *rita* X, 78, 2. « Prenez connaissance de mes *rita* », leur dit l'auteur du vers I, 165, 13. Ils satisfont eux-mêmes le désir du prêtre selon les *dhâman* I, 85, 11. Dans le sein de *Pri*çni leur mère, ils maintiennent, *dhârayante*, tous les *vrata* (cf. le composé *dhritavrata*) VIII, 83, 2. Ils reçoivent l'épithète *dhunivrata* V, 58, 2 ; 87, 1, qui paraît signifier que la loi de leur nature est d'être impétueux. On leur applique aussi celle de *ritajâta* « né dans l'ordre » III, 54, 13 ; V, 61, 14, celle de *ritâvridh* I, 44, 14, expliquée tout particulièrement pour eux par la formule du vers II, 34, 13 « Ils ont grandi dans les demeures du *rita* », celles enfin de *ritajnâ* « qui connaît le *rita* V, 57, 8, *ritasap* « qui observe le *rita* » VII, 56, 12, *ritâyu* « fidèle au *rita* » V, 54, 12. Les Maruts font couler l'offrande sur le lieu du *rita* IX, 34, 5. Le mot *rita* prend un sens moral au vers IV, 3, 8, où l'on demande à Agni comment il rendra compte aux Maruts des actions des hommes « pour que le *rita* s'accomplisse ».

Au vers III, 38, 6, le poëte déclare avoir vu les Gandharvas dans le *vrata*, c'est-à-dire occupés à l'exécution de la loi. Il est question ailleurs du chemin « Gandharvien » du *rita* X, 80, 6.

Le mot *rita* désigne le sacrifice de l'homme dans cette prière à Parjanya : VII, 101, 6. « Que ce *rita* me protége pour que je vive cent ans ! » D'après le vers V, 83, 5, la terre, les animaux, les plantes sont sous le *vrata* du même dieu.

Le dieu *ka* ou Prajâpati, dont le nom paraît avoir appartenu d'abord à Savi*tri* (voir plus haut, p. 40) reçoit l'épithète *satyadharman* « dont la loi s'accomplit » X, 121, 9.

Je mentionne aussi en passant le vers VII, 34, 17, formule de déprécation adressée à Ahi Budhnya en faveur de celui qui est fidèle à la loi, *ritâyu*.

Tvash*tri* reçoit l'épithète *ritâvan* « fidèle à la loi » III, 54, 12. Avec la forme bienveillante du même dieu, c'est-à-dire Savi*tri*, nous nous rapprochons des Adityas, et nous abordons décidément la série des divinités augustes à l'opération desquelles l'idée de loi a été le plus fréquemment, et sans doute aussi le plus anciennement attachée. Les hymnes et les vers isolés adressés à Savi*tri*, quoique fort peu nombreux, vont fournir un appoint notable à cette longue énumération. Et je n'entends pas par là des passages où le dieu paraîtrait simplement s'intéresser à l'observation de la loi par son suppliant,

comme le vers VII, 38, 2 : « Lève-toi, ô Savit*r*i, écoute, ô toi qui a des mains d'or, quand je t'offre ce r*ita*. » C'est des lois célestes, et particulièrement des lois de Savit*r*i lui-même, qu'il s'agira dans les citations qui vont suivre.

On a déjà vu que le soleil, en tant que ne violant pas le *dhâman* commun, est assimilé à Savit*r*i VII, 63, 3. Le même dieu est prié, en même temps que Soma et Agni, de purifier ses suppliants selon les trois *dhâman* IX, 67, 26. Il est invité à mettre en mouvement selon le *dharman* les pierres à presser X, 175, 1 et 4, probablement les pierres du sacrifice qu'il accomplit lui-même dans le ciel. C'est à ce même sacrifice que fait allusion le vers IV, 53, 3, « Le dieu fait entendre un chant pour son *dharman* », c'est-à-dire « pour que sa loi, l'œuvre conforme à sa loi, s'accomplisse ». Il devient Mitra selon les *dharman* V, 81, 4, et c'est selon son *dharman* qu'est né son propre oiseau, Garutmant X, 149, 3. Savit*r*i reçoit l'épithète *satyadharman* « dont la loi s'accomplit » X, 34, 8; 139, 3, et celle de *dhritavrata* « qui maintient la loi » IV, 53, 4. Comme il purifie selon les trois *dhâman*, il garde selon les trois *vrata* IV, 53, 5. Infaillible, observant les êtres, il garde les *vrata*, *ibid.*, 4. Nul ne viole ses *vrata* X, 10, 5. D'après le vers 9 de l'hymne II, 38, ils ne sont violés, ni par Indra, ni par les trois Adityas, ni par Rudra. Le même hymne nous montre ce qu'il faut entendre par les lois de Savit*r*i. Les eaux se soumettent à son *vrata* (2). C'est selon son *vrata* que la nuit vient (3), et que chacun abandonne l'œuvre commencée (6). Une énumération des séjours assignés aux différents êtres, poissons, oiseaux, est suivie au vers 7 de la formule : « Nul ne viole les *vrata* du dieu Savit*r*i. » Les *vrata* de Savit*r*i, objets des désirs des hommes I, 22, 6, sont sans doute les œuvres qu'il accomplit selon sa loi. Une nouvelle allusion à son sacrifice céleste se rencontre au vers VIII, 75, 5 : « Savit*r*i déploie son zèle selon le r*ita* : la corne (le sommet) du r*ita* s'est étendue au loin ; le r*ita* triomphe même de combattants redoutables. » Au vers II, 30, 1, l'écoulement des eaux est rapporté à la fois à l'opération de Savit*r*i et à celle d'Indra. Mais tandis que ce dernier y reçoit la qualification de « meurtrier du serpent », Savit*r*i y est présenté comme « faisant le r*ita* ». Nous retrouvons donc ici de nouveau bien marquée l'opposition du dieu guerrier et du dieu souverain.

Avant de passer aux Adityas, par lesquels il importe de

clore cette énumération, je citerai les textes concernant les dieux en général, et le ciel et la terre, père et mère de tous les dieux. L'assimilation fréquente des dieux réunis en troupe aux *A*dityas d'une part, la conception qui fait du ciel l'un des prototypes des dieux souverains de l'autre, nous autorisent, ce me semble, à leur assigner cette place. Nous commencerons par ceux où figurent le ciel et la terre.

L'auteur du vers VII, 53, 2 invite ses compagnons à appeler le ciel et la terre, distingués ici des mondes matériels, dans le séjour du *rita*. Leur suppliant se donne l'épithète *ritâyat* « agissant selon la loi » II, 32, 1 ; il les invoque selon le *rita* I, 185, 6 ; il leur offre le *rita* V, 59, 1. En revanche, celui qui les honore obtient une nombreuse postérité selon le *dharman* VI, 70, 3. Ils doivent l'écouter les premiers selon le *rita* X, 12, 1. Au vers X, 66, 4, le « grand *rita* » personnifié est invoqué avec le ciel et la terre.

Agni orne, c'est-à-dire observe, le *vrata* des dieux I, 31, 2; il connaît les *vrata* divins I, 70, 2. Les sacrificateurs mythiques réunis aux dieux ne violent pas leur *vrata* VII, 76, 5. Le sacrificateur actuel déclare aussi qu'il observe (*littér.* orne) les *vrata* des dieux, III, 55, 1. Agni est prié de réparer les fautes que commettent les hommes en violant dans le sacrifice les *vrata* des dieux X, 2, 4. Le flot du Soma appelle les dieux du haut du ciel selon le *rita* IX, 80, 1. Ils prêtent attention au *rita* de l'homme VII, 7, 6. Ils ont pris plaisir au *sâman* (chant) du *rita* I, 147, 1. Dans un vers adressé à tous les dieux, I, 90, 6, nous lisons que les rivières coulent pour celui qui agit selon le *rita*. La même qualification est donnée à celui dans la maison duquel Agni sait amener les dieux IV, 8, 3. Leur suppliant reçoit encore X, 64, 16, ou prend lui-même l'épithète *ritajnâ* « qui connaît la loi » X, 65, 3. Les dieux ne sont pas les amis de celui qui se fatigue dans le *rita*, IV, 33, 11, c'est-à-dire qui se lasse d'observer la loi. C'est par le chemin du *rita* qu'il faut les honorer pour acquérir la richesse X, 31, 2. On leur demande la richesse gardienne du grand *rita* VI, 49, 15, c'est-à-dire peut-être les ressources nécessaires pour accomplir le sacrifice selon la loi. Deux de nos termes sont combinés dans la formule du vers IV, 7, 7, « Les dieux ont pris plaisir au *dhâman* du *rita* » (cf. plus haut, I, 147, 1, au *sâman* du *rita*). Signalons encore le rapprochement au vers V, 51, 2, des épithètes *ritadhiti* « faisant les prières de la

loi » et *satyadharman* « dont les lois s'accomplissent », appliquées aux dieux.

Dans les passages suivants, il s'agit des lois observées dans le ciel. On lit au vers I, 22, 16 : « Que les dieux nous protègent du lieu d'où Vish*n*u est parti pour faire ses (trois) pas (c'est-à-dire du ciel), et de la terre, selon les sept *dhâman*. » Les dieux reçoivent l'épithète *priyavrata* « qui aime les lois » X, 150, 3. Ils ont eux-mêmes suivi les *vrata* des dieux III, 7, 7. Nul ne peut, eût-il cent souffles (cent vies), vivre contre le *vrata* des dieux X, 33, 9. Les lois dés dieux sont celles auxquelles obéit l'aurore aux vers I, 92, 12; 124, 2, où il est dit de ce phénomène qu'il ne viole pas les *vrata* divins. Les premiers *vrata* durables des dieux, que ne violent ni les sages, ni les rusés III, 56, 1, sont aussi les lois naturelles comme le montre la suite du vers : « Ni les deux mondes, ni les montagnes ne peuvent être ébranlées. » Les *vrata* vénérables que les dieux répandent sur la terre en faisant monter le soleil dans le ciel, X, 65, 11, sont-ils les phénomènes de la lumière obéissant à la loi? Signalons encore le vers III, 54, 5, portant que les demeures inférieures des dieux sont soumises à des *vrata* secrets. — Les dieux font couler les flots du r*ita* VII, 43, 4. Les troupes du r*ita* auxquelles les Maruts adressent leurs hymnes de louange VIII, 7, 21, ne peuvent être que les dieux. On donne, en particulier, aux dieux des champs honorés dans l'hymne IV, 57, le nom de maîtres du r*ita* (2). Les dieux en général, désignés ou non par l'appellation de Viçve devas, reçoivent l'épithète r*itâvridh* « qui a grandi selon la loi » aux vers I, 14, 7 ; VI, 15, 18 ; 50, 14 ; 52, 10 ; 75, 10; IX,42, 5; 102, 6 ; X, 65, 7; 66, 1, et au vers X, 65, 3 où leur suppliant reçoit en même temps celle de r*itajnâ* « qui connaît la loi ». Cette dernière leur est appliquée aux vers VII, 35, 15 ; 38, 8 ; X, 65, 14, ainsi que celle de r*itasap* « qui observe la loi » au vers VI, 21, 11. L'épithète r*itadhîti* qui leur est donnée au vers IV, 55, 2, les assimile à des sacrificateurs, si elle doit être prise dans son sens ordinaire « qui fait les prières du r*ita* ». Elle est accompagnée au vers V, 51, 2 de celle de *satyadharman*, dont les *dharman* s'accomplissent ». Celle de r*itasap* « qui observe la loi » est au vers X, 66, 8 accompagnée de la qualification de *dhritavrata* « qui maintient la loi ». Nous retrouvons une combinaison de deux termes dans la formule du vers I, 65, 3 : « Les dieux ont suivi les *vrata* du r*ita*. »

SECTION VI

L'IDÉE DE LOI DANS LE MYTHE DES ADITYAS.

Nous arrivons enfin aux Adityas. Le vers VII, 61, 4 renferme une exhortation à célébrer le *dhâman* de Mitra et Varu*n*a, VII, 61, 4. Ces deux divinités protégent selon les *dhâman* X, 93, 6. Indra ne viole pas le *dhâman* des Adityas X, 48, 11. L'application du mot *dhâman* aux lois naturelles ressort clairement de cette formule : I, 123, 8. « Semblables aujourd'hui, semblables demain, les aurores suivent le *dhâman* durable de Varu*n*a. »

Le même mot paraît au contraire prendre un sens moral au vers X, 10, 6 où Yama, repoussant les propositions incestueuses de sa sœur Yamî, lui dit : « Le *dhâman* de Mitra et Varu*n*a est grand. »

Celui qui honore Mitra et Varu*n*a VIII, 27, 16, le mortel qu'ils conduisent X, 63, 13, obtient une nombreuse postérité selon le *dharman*. C'est selon les *dharman* de Mitra que Vish*n*u a fait ses trois pas pour Indra, Vâl. 4, 3. On peut rapprocher de ce passage celui d'après lequel Savit*r*i devient Mitra selon les *dharman* V, 81, 4. Le mot *dharman* peut être pris rigoureusement au sens étymologique dans cette formule : VI, 70, 1. « Le ciel et la terre séparés et étayés par le *dharman* de Varu*n*a », c'est-à-dire « par l'acte de Varu*n*a qui consiste à les soutenir ». Au vers X, 167, 3, le parallélisme de la locution *brihaspateh... çarmani* « sous la protection de B*r*ihaspati » doit nous déterminer à donner un sens analogue à la formule : « Sous le *dharman* du roi Soma, de Varu*n*a. »

Mitra et Varu*n*a reçoivent l'épithète *çucivrata* « dont les lois, ou les œuvres conformes à la loi, sont brillantes » III, 62, 17; VI, 16, 24, Varu*n*a celle de *mahivrata* « dont les lois, ou les œuvres conformes à la loi, sont grandes » VI, 68, 9. La qualification beaucoup plus caractéristique de *dhritavrata* « qui maintient la loi » est donnée aux Adityas, II, 29, 1, à Mitra et Varu*n*a, I, 15, 6 ; VIII, 25; 2 et 8, mais surtout à Varu*n*a I, 25, 8 et 10 ; 44, 14 ; 141, 9; II, 1, 4; VIII, 27, 3 ; X, 66, 5. Le groupe entier des Adityas paraît désigné au vers VI, 49, 1 en même temps que

Mitra et Varu*n*a par l'expression *janam suvratam* « race qui a de bonnes lois ». Les dons célestes de Mitra reçoivent l'épithète *ishtavrata* « dont les lois sont désirées » III, 59, 9. Varu*n*a et Mitra, joints à Savit*ri*, suivent le *vrata* quand ils font monter le soleil dans le ciel, IV, 13, 2. « Où sont allés pendant le jour », lisons-nous au vers I, 24, 10, « ces ours (les étoiles de la grande ourse), qu'on aperçoit la nuit placés là-haut? Les *vrata* de Varu*n*a sont immuables [1]; la lune s'avance brillante pendant la nuit. » Les *vrata* de Varu*n*a, ses œuvres conformes à la loi, sont ainsi énumérées ailleurs : VIII, 42, 1. « L'Asura qui sait tout a étayé le ciel ; il a mesuré l'espace de la terre; il s'est établi sur tous les mondes comme roi universel : tous ces *vrata* sont ceux de Varu*n*a. » C'est selon son *vrata* que les amantes (les prières) ont accru, c'est-à-dire honoré, ou mieux, fait apparaître, les trois aurores VIII, 41, 3. On peut citer encore parmi les applications naturalistes du terme *vrata* l'emploi qui en est fait dans un passage où il s'agit d'Agni, mais d'Agni représentant le soleil ou l'éclair en même temps que le feu du sacrifice : III, 55, 6. « Le veau unique, à deux mères, (d'abord) gisant là-haut, s'avance débarrassé de ses liens : tels sont les *vrata* de Mitra et Varu*n*a. » Si dans ce dernier texte, comme dans tel autre des précédents, l'accomplissement de la loi se trouve être en même temps la réalisation des vœux de l'homme par la manifestation de l'élément mâle des phénomènes célestes à laquelle est lié le retour de la lumière ou la chute de la pluie, il en est autrement au vers IX, 73, 3, « Leur père antique (le père des Somas) garde le *vrata*: Varu*n*a a caché la grande mer » (voir plus haut, p. 128). — Les trois *vrata* que le vers II, 27, 8, rattache à l' « assemblée » des Adityas, paraissent correspondre aux trois mondes où leur loi est observée, soit par eux-mêmes, soit par leurs suppliants. C'est selon le *vrata* que Mitra et Varu*n*a gardent leur pouvoir royal V, 69, 1. — Les formules portant que Varu*n*a VII, 83, 9, que les Adityas I, 90, 2; VIII, 56, 13, gardent les *vrata* peuvent s'entendre en ce sens qu'ils les observent, comme le prouve cette autre formule du vers V, 67, 3, « Ils suivent les *vrata* comme avec le pied », c'est-à-dire « comme on suit un chemin ». Les trois Adityas sont même nommés

1. *Adabdha*, littéralement « qu'on ne peut tromper » (voir plus haut, p. 181)

dans une énumération de dieux qui suivent le *vrata* de Savi*tri* II, 38, 9. Mais il est dit aussi que les *Adityas* sont les maîtres du *vrata* immuable, VII, 66, 6. Les dieux ne violent pas les *vrata* durables de Mitra et Varu*n*a, V, 69, 4. Tous les dieux sont sous le *vrata* de Mitra et Varu*n*a en même temps que sous celui de Savit*r*i, X, 36, 13. Ils suivent le *vrata* de Varu*n*a, VIII, 41, 7. L'idée que les *vrata* de Varu*n*a sont immuables, III, 54, 8, est exprimée sous une forme pittoresque au vers 8 de l'hymne II, 28, adressé à ce dieu : « Les *vrata* inébranlables reposent sur toi comme sur une montagne. » On remarquera le vers V, 66, 2, où la royauté de Mitra et Varu*n*a est comparée à la royauté humaine avec ses *vrata*[1] : il suggère naturellement un rapprochement des lois humaines et des lois divines. Signalons encore un emploi, resté pour nous obscur, du mot *vrata* dans un vers où sont nommés Mitra et Varu*n*a, X, 64, 5. On dit aussi « le *vrata*, le long, c'est-à-dire le durable *vrata*, d'Aditi » I, 166, 12, et la mère des Adityas est au vers VII, 35, 9, invoquée en compagnie des *vrata*[2].

Le dernier exemple que j'aie à signaler du mot r*ita* avec la fonction d'adjectif est celui du vers VI, 67, 4, où j'en fais, non comme MM. Roth et Grassmann un féminin se rapportant à Aditi, mais un duel que j'applique à Mitra et Varu*n*a. Les *Adityas*, VII, 66, 10, cf. VII, 82, 10, et particulièrement Mitra et Varu*n*a II, 41, 4 ; III, 62, 18 ; VII, 66, 19, reçoivent l'épithète r*itâvridh* dont l'interprétation dans le sens de « grandi dans la loi, dans le séjour, et par suite dans l'observation de la loi » est confirmée par le vers VII, 60, 5 où il est dit que les fils d'Aditi ont grandi dans la demeure du r*ita*, et aussi par cette autre formule X, 85, 1 : « C'est par le r*ita* que subsistent les *Adityas*. » L'épithète r*itaspriç* « attaché à la loi » est jointe à la précédente dans une formule qui insiste encore sur l'idée au moyen de l'instrumental r*itena* : I, 2, 8. « Mitra et Varu*n*a, grandis dans le r*ita* selon le r*ita*, attachés au r*ita* ». On peut rapprocher de cette formule celle du vers I, 23, 5, où l'épithète r*itaspriç* est remplacée par un second emploi du mot r*ita* lui-même : « Grandis dans le r*ita* selon le r*ita*, maîtres du r*ita*, de la lu-

1. *Vrateva mânusham*. Sur cette construction, voir *Revue critique*, 1875, II, p. 376.
2. Ou selon les *vrata* ?

mière. » L'épithète *ritâvan* « fidèle à la loi » est appliquée aux *Adityas* au vers VII, 62, 3, et celle de *ritasap* « qui observe la loi » au vers VI, 50, 2. Ils reçoivent encore, sans doute en qualité de sacrificateurs célestes, l'épithète *ritadhîti* « qui fait les prières de la loi, » VI, 51, 10. On leur donne aussi celle de *ritanî*, II, 27, 12, dont le sens est identique à celui de la locution « conducteur du *rita* » appliquée à Varu*n*a, VII, 40, 4. De cette dernière, il faut rapprocher la qualification de « cochers du *rita* », donnée aux *Adityas*, VII, 66, 12; VIII, 72, 3, et jointe au vers VI, 51, 9, à celle de « séjour*n*ant dans la demeure du *rita*. » Les *Adityas* sont aussi appelés les gardiens du *rita*, VI, 51, 3. Quand Mitra et Varu*n*a apportent leurs dons, c'est pour que le *rita* s'accomplisse, I, 151, 3. On demande à Varu*n*a un don qui ait pour forme le *rita* (*ritapeças*), c'est-à-dire un don conforme à la loi. Pour que le *rita* s'accomplisse, la vache Aditi se gonfle de lait : c'est ce que nous lisons dans le vers I, 153, 3 adressé à Mitra et Varu*n*a. Ces deux divinités, d'après le vers V, 68, 4, observent le *rita* selon le *rita*.

Le *rita*, en tant qu'établi ou observé par les *Adityas*, peut être la loi des phénomènes célestes, comme le prouvent les passages suivants. Le *rita* de Mitra et Varu*n*a est caché selon le *rita*, dans le lieu où sont dételés les chevaux du soleil, V, 62, 1. Le soleil reçoit, en même temps que la qualification d'œil de Mitra et Varu*n*a, celle de face brillante du *rita*, VI, 51, 1. Les *Adityas* font le *rita* au lever du soleil, comme à son coucher et au milieu du jour, VIII, 27, 19. Varu*n*a reçoit la qualification de *ritâyat* « agissant conformément à la loi » dans un vers qui le représente ouvrant de grands chemins aux jours, VII, 87, 1. Le chemin du *rita* dont il est question dans le vers I, 136, 2, aux *Adityas* paraît être aussi le chemin de la lumière. D'un autre côté, les rivières suivent le *rita* de Varu*n*a, II, 28, 4. Gonflés du lait du *rita*, et le faisant couler par les chemins directs du *rita*, les trois *Adityas* arrosent la peau dans le séjour de l'inférieur (du feu ou du Soma terrestre), I, 79, 3. Mitra et Varu*n*a sont appelés « gardiens du *rita* » en même temps que « maîtres des rivières » dans un vers où on les prie en outre de faire couler la pluie du ciel, VII, 64, 2. Dans le vers VII, 40, 4, où Varu*n*a reçoit, comme on l'a déjà vu, le titre de « conducteur du *rita* », il est dit également de lui et de ses deux frères qu'ils ont « donné les eaux ». Enfin Indra, dans l'hymne

où il s'identifie lui-même à Varu*n*a, déclare qu'il a selon le *rita*, lui fidèle au *rita*, soutenu le ciel dans le séjour du *rita*, c'est-à-dire à la place que la loi lui assigne, IV, 42, 4. Le ciel et la terre eux-mêmes remplissent le *rita* de Mitra, IV, 56, 7. Au vers V, 66, 5, le mot *rita* paraît désigner au contraire la loi en vertu de laquelle les *ri*shis répandent les dons du ciel qui étaient retenus par Mitra et Varu*n*a, c'est-à-dire la loi du sacrifice : « Voilà, ô terre, le grand *rita* (qui s'accomplit) alors que les *ri*shis recherchent la gloire ; (les dons du ciel, eaux ou aurores) échappent en se répandant au loin aux deux (divinités) qui embrassent un vaste espace. »

Mitra et Varu*n*a étant quelquefois considérés comme des sacrificateurs célestes, le mot *rita* peut encore, dans les formules qui les concernent, faire allusion à leur sacrifice. Il paraît en être ainsi au vers 6 de l'hymne I, 151, où les « chevelues » qui ont fait entendre un hymne de louange, pour que le *rita* de Mitra et Varu*n*a s'accomplît, dans le lieu même où chantent ces deux divinités, paraissent être les eaux du ciel, représentées comme des cavales, et dont la voix est ici assimilée à la prière qui accompagne le sacrifice terrestre. Au vers 4 du même hymne, Mitra et Varu*n*a reçoivent l'épithète *ritâvan* « fidèle à la loi » comme proclamant le grand *rita*. La même formule est reproduite au vers VIII, 25, 4. Rappelons encore dans le même ordre d'idées ce vers adressé au dieu du sacrifice, Agni : X, 8, 5. « Deviens l'œil, gardien du grand *rita;* deviens Varu*n*a puisque tu aimes le *rita*. »

La qualification de *ritâvan* « fidèle à la loi », au vers V, 65, 2, où elle est appliquée à Mitra et Varu*n*a en même temps que celle de *ritâvridh* paraît déterminée dans le sens de « juste » par l'addition du complément *jane-jane* « envers tous les hommes ». Il en est de même au vers V, 67, 4, où elle est appliquée aux trois *A*dityas en même temps que celle de *ritaspriç*. Une signification morale peut être encore attachée à la même épithète au vers VIII, 25, 7, où Mitra et Varu*n*a la reçoivent en tant que surveillant (les hommes) du haut du ciel comme des troupeaux, au vers III, 56, 8, où elle est donnée aux *A*dityas en même temps que celle de *dûlabha* « difficile à tromper », au vers VII, 87, 3 qui l'applique aux espions de Varu*n*a, lesquels peut-être ne sont autres que les *A*dityas eux-mêmes. J'en dirai autant, à plus forte raison, du

vers I de l'hymne II, 27, aux Adityas, où elle est rapprochée de la formule « faisant payer les dettes ».

Dans les passages suivants, deux ou même trois de nos quatre termes se trouvent réunis. Le *dhâman* de Mitra et Varuna brille selon le *dharman*, X, 65, 5. Les *vrata*, le haut et profond *dhâman* de Varuna, sont aussi ceux de Soma, I, 91, 3. Soma coule selon le *dharman* de Mitra et Varuna, en accomplissant le grand *rita*, IX, 107, 15. Le vers II, 27, 8, où sont mentionnés les trois *vrata* qui sont « dans l'assemblée » des Adityas, ajoute que la grandeur de ces dieux est « grande » selon le *rita*. Mitra et Varuna reçoivent, en tant qu'investis de la royauté universelle, les épithètes *ritâvan* « fidèle à la loi » et *dhritavrata* « qui maintient les lois », VIII, 25, 8. Il s'agit évidemment des lois naturelles dans les vers suivants : V, 63, 1, « Gardiens du *rita*, vous montez sur votre char, vous dont le *dharman* s'accomplit, dans le ciel suprême ; pour celui que vous secourez ici, ô Mitra et Varuna, la pluie tombe du ciel, abondante et savoureuse » ; — *ibid.*, 7, « Selon le *dharman*, ô Mitra et Varuna, ô sages, vous gardez les *vrata* par la puissance de l'Asura ; selon le *rita* vous gouvernez le monde entier ; vous placez le soleil dans le ciel comme un char brillant ». D'après le vers VIII, 41, 10, Varuna a, selon les *vrata*, rendu noirs ceux qui étaient blancs et revêtus d'un vêtement brillant ; il a fait le *dhâman* antique, lui qui a soutenu les deux mondes, qui a soutenu le ciel avec un étai, comme le non né. La formule du vers V, 72, 2, adressée aux Adityas, « Vous habitez une demeure inébranlable selon le *rita*, surveillant les hommes selon le *dharman* », paraît avoir, au moins dans sa seconde partie, une signification morale.

SECTION VII

L'IDÉE DE LOI DANS LE CULTE DES ADITYAS.

Contrairement à l'ordre suivi pour les autres divinités, j'ai cité d'abord parmi les formules où l'un des mots *dhâman*, *dharman*, *vrata*, *rita*, est rapproché des noms de Varuna, de Mitra, des Adityas, celles où ces dieux interviennent seuls dans l'application de la loi, et j'ai réservé celles qui nous la montrent observée ou violée par les hommes. Ces dernières, en

effet, par cela seul qu'elles sont adressées aux personnages qui reçoivent le plus ordinairement dans le *R*ig-Veda les attributs providentiels de la divinité, paraissent en quelque sorte *a priori* susceptibles de recevoir cette interprétation morale qui représente la dernière évolution de l'idée de loi, et par laquelle il convient de clore ce chapitre.

Il en est cependant dont le contexte suggère expressément l'idée des lois du sacrifice. Ainsi l'hymne de louange offert à Mitra et Varu*n*a est au vers I, 153, 2, considéré comme l' « attelage du *dhâman* »[1]. Aryaman protège celui qui suit la droite voie selon le *vrata*, qui observe « dans ses hymnes » le *vrata* de Mitra et Varu*n*a, I, 136, 5. Le Soma pressé pour Mitra et Varu*n*a coule pour que le *rita* s'accomplisse, I, 137, 2. Agni, en tant qu'il honore les trois *A*dityas, reçoit l'épithète *ritâvasu* « qui a pour richesse la loi », VIII, 90, 5. C'est encore lui sans doute qui, au vers 8 de l'hymne VI, 67, à Mitra et Varu*n*a, est appelé le serviteur qui « est dans le *rita* », c'est-à-dire qui suit la loi. Le couple divin est prié de s'asseoir dans le séjour du *rita*, III, 62, 18, et d'y protéger ses suppliants, V, 41, 1. Dans le second passage, on lui demande en outre quel est celui qui, en agissant selon le *rita*, obtient les dons du ciel et de la terre, c'est-à-dire comment il faut pratiquer le *rita* pour mériter cette récompense. C'est par la puissance de Varu*n*a que la chaîne (de l'étoffe) du *rita* est tendue sur un tamis qui n'est autre que la pointe de la langue, IX, 73, 9, en d'autres termes, que le poëte chante un hymne conforme à la loi. De même il faut, pour que « naisse le nouveau *rita* », que Varu*n*a ait inspiré le poëte, I, 105, 15. Au vers X, 65, 6, la vache, conductrice du *vrata*, qui s'adresse à Varu*n*a, paraît représenter la prière. « Chantez », dit l'auteur du vers V, 68, 1, « le grand *rita* pour Mitra et Varu*n*a. » Le prêtre qui adresse des prières à Mitra et Varu*n*a reçoit au vers VII, 61, 2, l'épithète *ritâvan* « fidèle au *rita* ». Indra est au vers VI, 68, 5, associé à Varu*n*a, comme protégeant l'homme fidèle au *rita*. Ces deux divinités sont encore réunies en couple dans un vers où les « sept sœurs » placées « dans le séjour du *rita* » Vâl. 11, 4, paraissent être les prières qui leur sont adressées.

Mais la plupart des formules en question doivent recevoir

1. *Dhâma na prayuktih*. Cf. plus haut, p. 258, note 1.

une explication plus générale. « O Varu*n*a et Mitra », dit l'auteur du vers VIII, 27, 15, « la perfidie n'atteint pas le mortel qui honore vos *dhâman.* » Ceux qui violent les *dhâman* de Mitra et Varu*n*a, IV, 5, 4 ; X, 89, 8, les *dhâman* que ces dieux ont établis. *yuvadhita*, VI, 67, 9, peuvent être, soit des mortels coupables, soit des démons pareils à ces Yâtus dont l'idée flotte entre celle d'un être surnaturel et celle d'un mortel perfide, et qui ne doivent pas être confondus avec les démons physiques, si je puis ainsi parler, de la conception dualiste.

Au vers VII, 89, 5, ce sont les suppliants de Varu*n*a eux-mêmes qui s'accusent d'avoir violé ses *dharman* par négligence.

Ils s'accusent aussi de violer chaque jour, comme des hommes qu'ils sont, le *vrata* de Varu*n*a, I, 25, 1. C'est encore Varu*n*a qui est désigné par le titre de « roi » dans ce passage : X, 12, 5. « Pourquoi le roi nous a-t-il saisis ? Quel est celui de ses *vrata* que nous avons violés ? Qui le sait ? »

Les hommes demandent à Varu*n*a d'être sous son *vrata*, « heureux », II, 28, 2, et « sans péché devant Aditi », I, 24, 15, ou souhaitent d'être sans péché envers Varu*n*a, et de prospérer en suivant les *vrata* d'Aditi, VII, 87, 7, d'être en faveur auprès de Mitra, en observant les *vrata* de l'Aditya, III, 59, 3. Ils déclarent suivre les *vrata* de Varu*n*a VIII, 25, 16, de Mitra et Varu*n*a, *ibid.*, 17. Mitra et Varu*n*a, protégent l'homme pieux qui maintient le *vrata* (*dhritavrata*), I, 25, 6. Celui qui honore Mitra selon le *vrata* doit obtenir ce qu'il désire, III, 59, 2.

Agni, identifié à Varu*n*a accompagné de Mitra, protége celui qui « né dans le *rita*, observe le *rita* », VI, 3, 1. La fille d'Aditi laisse couler (son lait) pour celui qui suit le *rita*, IX, 69, 3. Pour celui qui suit le *rita* le pâturage d'Aditi est large, IX, 74, 3. Les Adityas accordent leur protection à celui qui suit le *rita*, VIII, 27, 20. « Que votre char », leur dit l'auteur du vers II, 29, 4, « ne roule pas dans l'espace intermédiaire (c'est-à-dire loin de nous) lors du *rita* (c'est-à-dire sans doute quand nous suivons le *rita*). » Au vers 4 de l'hymne I, 41, aux Adityas nous lisons que le chemin est aisé et sans épines pour celui qui suit le *rita*. C'est dans le même sens que les suppliants des trois Adityas souhaitent d'être « les cochers de leur *rita* » VIII, 19, 35. Le chemin du *rita* est aisé sous la garde des mêmes dieux, VIII, 31, 13. L'expression « chemin du *rita* » a bien décidément une portée morale

au vers VII, 65, 3, déjà cité et que nous reproduirons de nouveau tout à l'heure. Au vers II, 28, 5, ce souhait adressé à Varu*n*a « Puissions-nous faire jaillir la source de ton r*ita!* » bien qu'il puisse s'interpréter d'après l'hémistiche suivant dans ce sens « Puissions-nous t'offrir le sacrifice ! » paraît participer en même temps du sens moral de celui qui le précède : « Détache de moi le péché comme une corde ». De même au vers I, 122, 9, adressé à Mitra et Varu*n*a, l'homme fidèle à la loi, r*itâvan,* n'est pas seulement l'homme pieux, mais plus généralement l'homme innocent, puisqu'il est opposé au trompeur, à l'enchanteur, dont il est question dans les trois premiers pâdas.

Le mot *an*r*ita* « contraire à la loi » prend évidemment un sens moral dans les formules suivantes. Varu*n*a observe l'*an*r*ita*, lui qui est sans péché, VII, 28, 4. Dans l'hymne VII, 86, à Varu*n*a, le pécheur, après avoir allégué au vers 6 diverses excuses pour sa faute, ajoute : « Le sommeil lui-même n'écarte pas l'*an*r*ita* ». Les *druh*, c'est-à-dire les tromperies personnifiées, les démons au service de Mitra et Varu*n*a, poursuivent les *an*r*ita* des hommes, VII, 61, 5. Dans un des passages où est le mieux marquée l'opposition des rôles de Varu*n*a et d'Indra, nous lisons que le dernier distribue des richesses immenses, et que le premier détruit les *an*r*ita*, VII, 84, 4.

Les textes où l'*an*r*ita* est opposé au r*ita* méritent une mention spéciale. Varu*n*a est au vers 5 de l'hymne X, 124, expliqué plus haut (p. 145), prié par un personnage qui paraît n'être autre qu'Indra, de garder la suprématie sur son royaume, en séparant le r*ita* de l'*an*r*ita*. Mitra et Varu*n*a retirent, c'est-à-dire encore distinguent, l'*an*r*ita* du r*ita* I, 139, 2. Dans l'hymne I, 152, à Mitra et Varu*n*a, nous lisons au vers 3 que le fœtus (Agni) défend le r*ita* et abat l'*an*r*ita*, et au vers 1 que les deux Adityas eux-mêmes abattent tous les *an*r*ita* et sont unis au r*ita*. Au vers VII, 66, 13, les Adityas reçoivent avec les épithètes r*itajâta* « né dans la loi », r*itâvridh* « grandi dans la loi » et r*itâvan* « fidèle à la loi », celle d'*an*r*itadvish* « qui hait ce qui est contraire à la loi ». Je rappelle enfin le vers VII, 65, 3, déjà cité : « Ils ont beaucoup de lacets, ils sont les digues de l'*an*r*ita* difficiles à franchir pour le mortel trompeur. Par le chemin de votre r*ita*, ô Mitra et Varu*n*a, puissions-nous traverser les dangers comme on traverse les eaux avec un navire ! »

SECTION VIII

LA DISTINCTION DES ACTES CONFORMES ET DES ACTES CONTRAIRES A LA LOI RAMENÉE A CELLE DU VRAI ET DU FAUX.

J'ai réservé dans tout le cours du présent chapitre les passages où le mot *rita* paraît signifier « vérité ». Cette application particulière, dans l'ordre des idées morales, de la notion générale de loi ou d'œuvre conforme à la loi, concorde avec ce qui a été dit dans le chapitre précédent de la distinction du bien et du mal, ordinairement ramenée par les chantres védiques à celle du vrai et du faux. Le sens de vérité est déjà suggéré par la seule combinaison du mot *rita* avec des mots signifiant « dire », par exemple aux vers I, 179, 2; X, 61, 10; I, 161, 9, où les anciens prêtres, les Navagvas, les *Ri*bhus sont représentés disant le *rita* ou les *rita*, bien que ces passages puissent aussi s'entendre en ce sens plus général que les prêtres en question ont prononcé des formules conformes à la loi. Une double interprétation est également possible pour les formules suivantes : « J'ai annoncé ce *rita* au ciel et à la terre, » I, 185, 10; — « Que l'annonce du *rita* me sauve! » X, 35, 8; — « Ne disons plus que le *rita* quand le feu est allumé, » III, 55, 3. Mais le sens de « vérité » paraît s'imposer dans celles-ci : IV, 5, 11, « Je dis avec respect le *rita*, en réponse à la question qui m'est faite : ..... Tu règnes sur l'univers entier (ô Agni) »; — X, 34, 12, « Je ne lui refuse pas ma fortune (au roi des dés); je tends vers lui mes dix doigts (en signe de déprécation); je dis ce *rita* »; — X, 79, 4, « Je vous dis ce *rita*, ô mondes! Le fœtus (Agni) en naissant dévore son père et sa mère ». Au vers X, 109, 1, où il s'agit d'une parole prononcée par les eaux, l'instrumental *ritena*, s'il porte sur le verbe *avadan*, doit signifier « selon la vérité ».

Le mot *anrita*, signifiant proprement « contraire à la loi », paraît avoir le sens de « faux » quand il sert d'épithète à *vacas* « parole » comme dans ce texte : « Celui qui m'interpelle avec des paroles fausses, moi qui agis avec une âme simple », VII, 104, 8, ou rapproché d'un verbe signifiant « dire », ou plutôt « maudire » : I, 23, 22 (*id.* X, 9, 8). « Eaux, tout ce qu'il y a de mauvais en moi, si j'ai attaqué perfidement, si j'ai

maudit, et ce qui est faux en moi, emportez-le ». Le composé *anritadeva*, VII, 104, 14, paraît signifier « qui adore de faux dieux ». Le sens de « perfide », voisin de celui de « faux », convient au mot *anrita* dans son emploi comme épithète de *varpas* « ruse » X, 100, 7.

Les deux mots *rita* et *anrita* sont opposés dans le sens de « vrai » et de « faux » au vers X, 10, 4, où Yama, condamnant les sophismes par lesquels sa sœur Yamî prétend justifier ses propositions incestueuses, lui dit : « En disant (en paraissant dire) les *rita*, nous dirions (en réalité) l'*anrita*. »

Le sens d'*anrita* n'est pas moins bien déterminé par l'opposition du mot *satya* « vrai » ou le rapprochement des mots *asatya*, *asat* « faux » dans différents passages. Les prêtres s'exhortent à louer Indra sincèrement, *satyam*, et non faussement, *anritam* (ou à louer Indra qui est vrai et non faux), VIII, 51, 12. Les ennemis dont il est question au vers 5 de l'hymne IV, 5, à Agni sont faux, *anritâh*, *asatyâh*. On demande à Agni quels sont ceux qui gardent le séjour de la fausseté *anrtasya*, qui sont les gardiens de la parole fausse *asatah*, V, 12, 4. Les deux mots *satya* et *anrita* forment au vers VII, 49, 3, un composé copulatif désignant à la fois la vérité et le mensonge, la sincérité et la fausseté des hommes observées par Varuna.

Le mot *satya* est aussi plusieurs fois rapproché de *rita*. Les Maruts qui observent le *rita* ont suivi la vérité, *satyam*, selon le *rita*, VII, 56, 12. Soma dit le *rita* et le *satya*, IX, 113, 4. Son suc a été exprimé avec une parole de *rita* vraie, *satya*, IX, 113, 2. Le ciel et la terre reçoivent l'épithète *satya* « véridique » en même temps que celle de *ritâvan* « fidèle à la loi », III, 6, 10. Le mot *satya* s'unit à *ritajâta* « né dans le *rita* » pour former une épithète composée attribuée à l'aurore, IV, 51, 7.

La « vérité » désignée par les termes rapprochés de *satya* et de *rita* devient le principe par excellence, le fondement de l'ordre du monde. C'est ce que prouvent les formules cosmogoniques telles que les suivantes : X, 190, 1, « Le *rita* et le *satya* sont nés du feu allumé ; de là est née la nuit, de là la mer bouillonnante » ; — X, 85, 1, « La terre a été soutenue par le *satya*; le ciel a été soutenu par le soleil; les Adityas subsistent par le *rita* ». Le mot *rita* garde ainsi, dans le sens moral qu'il a plus ou moins tardivement acquis, ses applications primitives aux phénomènes naturels, tandis que le mot *satya* devient susceptible des mêmes applications. Un autre

exemple, peut-être encore plus remarquable, du même fait, est celui que nous fournit le vers 12 de l'hymne I, 105 : « Les rivières distillent le *rita*, le soleil rayonne le *satya* ». Cet hymne offre d'ailleurs dans ses diverses parties d'autres emplois du mot *rita* qui sont du plus grand intérêt, en ce qu'ils nous montrent comment des conceptions appartenant à l'ordre du culte, à celui des phénomènes naturels et à celui des idées morales, se confondent sous ce terme unique. C'est ce qui me détermine, en dépit des bizarreries et des obscurités qui s'y rencontrent, à en tenter une traduction intégrale. On verra que les Adityas y jouent le principal rôle.

« 1. La lune au sein des eaux, l'oiseau vole dans le ciel. Pour vous, roues aux jantes d'or, éclairs, on ne peut trouver votre retraite. Entendez-moi, ciel et terre !

« 2. Unique objet des désirs de l'époux, l'épouse le serre dans ses bras ; ils expriment ensemble le lait du mâle, elle trait son suc en l'enlaçant [1]. Entendez-moi, ciel et terre !

« 3. Que le soleil, ô dieux, ne tombe pas du haut du ciel ! Puissions-nous ne jamais manquer de la liqueur bienfaisante du Soma [2] ! Entendez-moi, ciel et terre !

« 4. J'interroge sur le sacrifice le dieu inférieur. Que lui, le messager, me réponde ! Où est passé le *rita* ancien ? Qui l'entretient aujourd'hui ? Entendez-moi, ciel et terre !

« 5. O dieux qui siégez dans les trois espaces brillants du ciel, quel est pour vous le *rita*, quel est l'*anrita* ? Où est l'antique offrande qui vous agréait ? Entendez-moi, ciel et terre !

« 6. Quelle est pour vous, quelle est pour Varu*n*a la manifestation régulière [3] du *rita* ? Comment, par la voie du grand Aryaman, pourrons-nous échapper aux méchants ? Entendez-moi, ciel et terre !

« 7. Me voici, moi qui, bien des fois déjà, ai prononcé quelque prière dans le sacrifice du Soma ; me voici dévoré par mes pensées, comme l'animal altéré est dévoré par le loup [4]. Entendez-moi, ciel et terre !

1. Union mythologique du mâle et de la femelle céleste, d'où résulte l'écoulement de la pluie.
2. Il s'agit probablement du Soma céleste, mêlé aux eaux de la pluie.
3. Ce passage doit servir à fixer le sens de *dharunasi*, indéterminé partout ailleurs. L'interprétation qui en fait pour ce seul passage un substantif me paraît être une hypothèse gratuite. Cf. *ritam dharunam*, V, 15, 2, et *divo dharman dharune*, *ibid.*
4. Ce loup doit être un loup mythologique, comme les rats du vers suivant.

« 8. Mes côtes me tourmentent toutes à la fois comme des épouses rivales : comme les rats rongent les queues [1], ainsi mes pensées me rongent, moi ton chantre, ô dieu tout-puissant [2]. Entendez-moi, ciel et terre !

« 9. Voilà les sept cordes [3]; c'est là qu'est mon nombril (mon lieu d'origine). Trita Aptya le sait, il témoigne de cette parenté. Entendez-moi, ciel et terre !

« 10. Ces cinq taureaux [4] qui se tenaient au milieu du grand ciel, les voilà, nous devons le proclamer devant les dieux, revenus [5] tous ensemble. Entendez-moi, ciel et terre !

« 11. Ces oiseaux [6] se tiennent au milieu de l'enceinte du ciel. Ils écartent du chemin le loup qui traverse les eaux ruisselantes. Entendez-moi, ciel et terre !

« 12. Voici, ô dieux, que s'accomplit un nouvel acte digne d'être proclamé et d'être célébré dans des hymnes : les rivières distillent le *rita* ; le soleil rayonne le *satya*. Entendez-moi, ciel et terre!

« 13. Il faut la célébrer aussi, ô Agni, cette alliance qui t'unit aux dieux. Établi chez nous ainsi qu'autrefois chez Manus, offre le sacrifice aux dieux, toi qui es plus savant que nous. Entendez-nous, ciel et terre !

« 14. Établi comme sacrificateur ainsi qu'autrefois chez Manus, qu'Agni, plus savant que nous, fasse goûter aux dieux nos offrandes, lui le dieu sage parmi les dieux ! Entendez-moi, ciel et terre!

« 15. Varu*n*a crée la prière. Nous le supplions, lui qui connaît la voie. Il dispose nos cœurs à trouver les bonnes pensées. Qu'un nouveau *rita* prenne naissance ! Entendez-moi, ciel et terre !

« 16. Ce chemin des Adityas, tracé dans le ciel comme une merveille digne d'être célébrée, vous ne pouvez vous en écar-

L'animal altéré qu'il dévore est peut-être le Soma, toujours avide d'eau. Cf. dans la légende de *R*ijrâçva le mythe de la louve et des moutons, p. 6.)

1. Ces queues, *çiçna*, sont sans doute celles des démons appelés Çiçnadevas (cf. X, 27, 19 et VII, 21, 5).

2. *Çatakratu*. Cette épithète ne peut guère désigner qu'Indra.

3. Allusion aux sept sacrificateurs, ancêtres des *r*ishis védiques.

4. Encore les sacrificateurs mythologiques (cf. III, 7, 7), assimilés d'ailleurs aux phénomènes célestes.

5. Cf. I, 164, 47 ; II, 24, 6 et 7.

6. Ils ne diffèrent pas des taureaux; cf., en particulier, I, 164, 47.

ter, ô dieux, et vous, mortels, ne le voyez-vous pas ? Entendez-moi, ciel et terre!

« 17. Trita, tombé dans le puits, appelle les dieux à son secours. Brihaspati l'a entendu et lui ouvre l'espace hors de sa prison. Entendez-moi, ciel et terre!

« 18. Le loup rouge m'a vu une fois passant par le chemin. Il se lève effrayé, avec des douleurs de côtes[1], comme le charpentier[2]. Entendez-moi, ciel et terre!

« 19. Puissions-nous par cet hymne, avec Indra pour protecteur, prospérer dans notre demeure et conserver tous nos héros! Que Mitra et Varu*n*a nous accordent ce bonheur, et Aditi, et la mer, et la terre et le ciel! »

Du fatras mystique de ce curieux morceau, il n'est pas bien difficile de dégager les trois points que j'ai voulu établir. — Premièrement, le r*ita* est la loi du sacrifice, loi que le prêtre est avide de connaître « O dieux, quel est pour vous le r*ita*, quel est l'*anrita ?* — Quelle est pour vous, quelle est pour Varu*n*a la manifestation régulière du r*ita ?* », cf. 7, 8, et que Varu*n*a lui révèle « Varuna... dispose nos cœurs aux bonnes pensées; qu'un nouveau r*ita* prenne naissance! » — Secondement, le r*ita* est la loi des phénomènes célestes : « Les rivières distillent le r*ita* ». La loi du sacrifice et la loi des phénomènes célestes se correspondent d'ailleurs, et se confondent même dans le mythe des sacrificateurs célestes auxquels font allusion les vers 9-11, et dont le « retour » (vers 10) équivaut à l'apparition de la lumière et à la chute de la pluie. En ce sens la question que renferme le vers 4 est susceptible d'une double interprétation. En demandant où est passé le r*ita* ancien, le poëte peut avoir en vue, tant le sacrifice dont les anciens prêtres ont emporté le secret dans le ciel, que les phénomènes auxquels ils président actuellement, ou auxquels ils sont eux-mêmes assimilés. — Troisièmement enfin, le parallélisme des mots r*ita* et *satya* au vers 12 prouve que le mot r*ita*, outre l'idée naturaliste et l'idée liturgique, éveillait aussi une idée morale.

Un rapport analogue à celui qui vient d'être signalé entre les mots r*ita* et *satya* s'observe également entre ce dernier

1. Indice de l'effroi, comme plus haut (vers 8) de l'inquiétude.

2. Le loup, comparé au charpentier, *tash*tri, ne représenterait-il pas ici Tvash*t*ri (cf. p. 45), que nous avons déjà cru voir représenté sous la forme d'un chien (p. 54 et 60)?

et un autre des termes qui expriment l'idée de loi, le mot *dharman*, au vers X, 170, 2 : « Le *satya* » ou « la lumière *satya*, véridique », est adaptée au *dharman* inébranlable du ciel », c'est-à-dire sert à soutenir le ciel[1].

SECTION IX

RÉSUMÉ

Pour en finir avec les citations, j'aurais eu à rappeler encore le vers V, 66, 2, où la royauté de Varu*n*a est comparée à la royauté humaine avec ses lois. Une allusion aux lois politiques de la terre est également renfermée dans les vers IX, 20, 5; 57, 3, où Soma est comparé à un roi qui a de bonnes lois, *suvratâ*. D'autre part, l'épithète *anuvrata* « qui suit la loi » est appliquée à l'épouse fidèle à son mari, X, 34, 2. Enfin les différents *vrata* des hommes, au vers IX, 112, 1, paraissent être leurs différents genres de vie.

Le chapitre entier peut être résumé en quelques mots. Le pénible travail de statistique auquel nous nous sommes livrés sur les emplois des termes exprimant l'idée de loi n'aura cependant pas été sans fruit, si l'on tient compte, moins du nombre, que de l'importance des points qu'il nous aura permis d'établir avec une entière certitude.

La régularité des phénomènes célestes, celle du sacrifice assimilé à ces phénomènes, considéré comme exerçant une action sur eux, et transporté enfin dans le ciel où ils lui sont à leur tour assimilés, enfin l'observation par l'homme des devoirs qu'il a à remplir, non-seulement envers les dieux, mais envers ses semblables, ces trois ordres de faits où l'idée de loi se montre sous trois aspects différents, nous apparaissent cependant rapprochés, et jusqu'à un certain point confondus aux yeux des Âryas védiques, dans l'usage qu'ils font des mots *dhâman*, *dharman*, *vrata* et *rita*, désignant tour à tour les lois de la nature, les lois du culte et les lois morales.

Dans l'ordre des idées morales, la distinction de ce qui est conforme et de ce qui est contraire à la loi, comme en général

1. Cf. l'expression *satye vidharman* IX, 109, 6.

la distinction du bien et du mal, est ramenée à la distinction du vrai et du faux.

Mais dans l'ordre physique aussi bien que dans l'ordre moral, les dieux considérés comme gouvernant le monde par des lois, et observant ces lois eux-mêmes, sont avant tout les dieux souverains, et parmi eux les Adityas. Sans doute, ici encore, le dieu guerrier a, dans une certaine mesure, hérité de leurs attributs. Mais plus d'une fois aussi, nous le voyons trahir son véritable caractère en violant, toujours dans l'intérêt des hommes, ces lois naturelles dont l'application peut leur sembler tour à tour un mal et un bien, selon qu'elle leur dérobe ou leur restitue les dons célestes de la lumière et de la pluie.

1345-78.— Saint-Ouen.— Imprimerie Jules Boyer

CONCLUSION

I

Je suis arrivé au terme de cet ouvrage qui, depuis six ans que l'impression en est commencée, m'a plus d'une fois paru interminable, et je n'en sens que trop tous les défauts. Je l'ai écrit par fragments, sans cesse interrompu par les devoirs professionnels ou attiré par d'autres travaux scientifiques, puis reprenant de temps en temps ma tâche pour ne pas lasser la longanimité de mon éditeur que je prie ici d'agréer mes excuses en même temps que mes remerciements. La fin en a été imprimée avant le commencement[1]. En un mot, tout ce qui peut compromettre l'unité d'un livre se trouverait réuni contre celui-ci, s'il avait dû être autre chose que la mise en œuvre de matériaux depuis longtemps classés et étiquetés, s'il n'avait pas été en quelque sorte tout fait d'avance dans mon esprit et dans mes notes, avant que j'en eusse écrit la première ligne[2]. Grâce à cette préparation dans laquelle, soit dit en passant, j'avais épuisé pour ce qui me concerne tout l'intérêt du sujet, j'espère que le lecteur n'y aura pas trouvé trop de traces de la façon intermittente dont j'ai mené le travail aride de la rédaction ; mais je ne saurais me flatter de n'en avoir laissé aucune.

Si le travail de la rédaction m'a semblé aride, celui de la lecture, car c'en est un, ne l'aura guère été moins pour

1. Je rappelle que ce troisième volume m'a servi de thèse pour le doctorat ès lettres en 1877. Le premier volume a paru en 1878. L'impression du second, commencée en 1880, a duré près de trois ans.

2. Les renvois ont dû être naturellement d'une précision très inégale selon qu'ils portaient sur les parties déjà imprimées ou sur celles qui n'étaient même pas encore rédigées. L'index II suppléera à leur insuffisance.

ceux qui auront eu le courage de me suivre jusqu'au bout. Ils pourront dire, non seulement que je n'ai pas sacrifié aux grâces, mais que je n'ai pas toujours parlé de façon à être facilement entendu. A ces reproches je ne puis opposer qu'une excuse. J'avais annoncé une sorte d'*index* des idées védiques, et la lecture d'un *index* ne saurait être ni très récréative, ni même toujours très aisée. J'imagine que les citations contenues dans ces trois volumes se compteraient par dizaines de mille. On ne devra pas trop m'en vouloir si les arbres empêchent quelquefois de voir la forêt.

Un tort plus grave serait d'avoir, en multipliant les rapprochements, dépassé le but, et, dans mon désir d'épuiser les veines de minerai précieux que je croyais rencontrer, poussé trop souvent jusqu'à la gangue. J'avoue que je ne me sens pas moi-même tout à fait exempt de blâme à cet égard. Mais, sur ce point encore, je demande la permission de plaider les circonstances atténuantes. J'ai dit en commençant, et j'aurais pu me dispenser de dire que mon livre ne ressemblerait ni de près ni de loin à un tableau achevé de la religion védique. C'est un essai d'exégèse du texte du *R*ig-Veda dans une direction notablement différente de celle qu'ont suivie la plupart de mes devanciers. Dans l'état actuel de nos études, nul de nous ne peut se flatter encore de résoudre toutes les difficultés de ce texte. A défaut de *solutions* définitives, j'ai voulu multiplier les *suggestions*, indiquer des possibilités d'interprétation auxquelles on n'avait pas songé avant moi, chercher en un mot à tirer de mon système tout ce qu'il pouvait donner.

J'ai lâché le grand mot, ou plutôt je l'ai répété, car il se trouvait déjà dans l'introduction même de ce livre. Comme « l'esprit de système » est le grand reproche que la critique a adressé à mon premier volume, je ne puis me dispenser d'y répondre encore, même après avoir essayé de le prévenir. Mais ici, je quitterai le ton de l'excuse pour prendre celui de la justification. Je regrette d'avoir manqué des loisirs, et peut-être aussi de l'énergie qui m'auraient été nécessaires pour fondre ce long ouvrage d'un seul jet. Je regrette de n'avoir pas su, en dépit des difficultés de la matière, en rendre la lecture, sinon plus attrayante, au moins plus facile. Je regrette enfin les excès dans lesquels j'ai pu tomber en poussant la recherche des analogies, non seulement au delà du certain, ce qui entrait dans mon plan, mais au

delà du probable, ce qui n'est jamais permis[1]. Mais je ne regrette pas d'avoir fait une œuvre systématique, dans le sens où j'accepte l'application de ce terme à mon livre.

Mon système n'est en réalité qu'une méthode.

Dans un article récent, sur lequel je reviendrai à la fin de cette conclusion, l'un des savants qui ont le plus fait pour l'interprétation du *R*ig-Veda, celui qu'on peut considérer comme le véritable fondateur de l'exégèse védique, M. Roth, reconnaît que le traducteur qui rendra le Veda intelligible et lisible, *mutatis mutandis*, comme Homère l'est devenu par les travaux de Voss, est encore à venir, et il ne prévoit guère sa venue avant le siècle prochain[2]. Je ne suis donc pas le seul à trouver les traductions de M. Grassmann et de M. Ludwig insuffisantes. Mais où je me sépare de M. Roth, c'est sur la méthode à suivre pour creuser, selon sa propre expression, le texte plus profondément qu'on ne l'a fait jusqu'ici. M. Roth compte pour cela sur des études de détail, dont il donne comme le modèle dans le travail que j'analyserai plus loin. Selon moi, au contraire, de nouveaux progrès ne deviendront possibles que par des travaux d'ensemble analogues à ceux dont M. Roth lui-même, et après lui M. Grassmann, ont consigné les résultats dans leurs dictionnaires. Nul n'estime plus que moi ces ouvrages, surtout celui de M. Roth, que M. Grassmann n'a guère fait que développer, non sans en exagérer souvent les défauts. Mais ils me paraissent insuffisants comme les traductions elles-mêmes, ou plutôt c'est surtout à leur insuffisance qu'il faut attribuer l'insuffisance des traductions auxquelles ils ont plus ou moins[3] servi de base. Je crois que l'œuvre du rapprochement des textes, déjà exécutée par M. Roth et par M. Grassmann, devra être refaite plusieurs fois encore sous une forme ou sous une autre. C'est cette œuvre que j'ai tentée pour mon compte, et que d'autres reprendront sans doute après moi, jusqu'au jour où les questions capitales étant définitivement vidées, le temps sera réellement venu de s'attacher aux questions de détail. J'ai donc essayé un nouveau classement des formules, non plus dans l'ordre des mots, mais dans l'ordre des idées. Mon pré-

1. Je ne parle pas des *lapsus*, assez peu nombreux, je l'espère. J'en ai relevé quelques-uns dans les *Additions et Corrections*.

2. *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXVI, p. 360.

3. La traduction de M. Grassmann dépend naturellement beaucoup plus étroitement de son dictionnaire que celle de M. Ludwig du même dictionnaire et de celui de M. Roth.

tendu système n'est en réalité qu'une synthèse succédant à une minutieuse analyse.

Personne, en effet, ne m'accusera d'être entré dans les études védiques avec ce système tout fait et de l'avoir en quelque sorte imposé aux textes. La bizarrerie d'un certain nombre de mes interprétations exclut à elle seule toute idée de parti pris antérieur à l'étude des hymnes mêmes. On ne dira de moi, ni que je jure par les paroles d'un maître, ni que je soutiens une thèse quelconque, religieuse ou antireligieuse.

Sur le premier point, il suffira de rappeler que mon livre est une polémique presque incessante contre le seul maître que j'aie eu pour les études védiques, c'est-à-dire contre M. Roth, dont je n'ai jamais entendu la parole, mais dont les travaux m'ont fourni la méthode même avec laquelle je les combats. Quelques lecteurs ont pu croire, parce qu'il est beaucoup question, dans mes interprétations, de Soma, de beurre du sacrifice et de prières, que je revenais à l'interprétation indienne. Mais je déclare ici, de la façon la plus formelle, que si je me rencontre quelquefois, (rarement je crois,) avec Sâya*n*a, c'est toujours sans le vouloir, et, la plupart du temps, (pourquoi ne l'avouerais-je pas ?) sans le savoir. J'ai déjà eu assez de peine à mener à bonne fin l'œuvre de patience dont je livre aujourd'hui les deux derniers volumes au public. Quand aurait-elle paru, si j'avais dû préalablement digérer les six énormes in-quarto que l'on sait ? Je ne connais du commentaire de Sâya*n*a, je le dis en toute humilité, que les fragments que j'en ai fait expliquer de temps en temps à mes élèves pour leur apprendre la langue des scoliastes... et le peu de profit qu'on peut tirer de la lecture du scoliaste du *R*ig-Veda. Sâya*n*a n'est d'ailleurs pas le seul interprète que j'aie traité ainsi. J'ai déjà dit dans l'Introduction que, faisant un travail d'ensemble, je ne me croyais en principe obligé de tenir compte que des travaux d'ensemble, c'est-à-dire des dictionnaires.

Sur le second point, je mettrais au besoin mes contradicteurs au défi de trouver dans mon livre une indication quelconque de la façon dont je puis résoudre en mon for intérieur les problèmes étrangers à la science positive, et en tout cas à la philologie védique, qui agitent et partagent la conscience religieuse de l'humanité. Mon opinion, ou pour parler plus exactement, mon sentiment personnel sur ces questions aurait pu changer radicalement au cours de la rédaction

intermittente de cet ouvrage, sans que je craignisse d'avoir donné prise de ce chef au premier genre de critiques auquel je me suis reconnu exposé.

Est-ce à dire que j'aie abordé l'étude du *R*ig-Veda, il y a une douzaine d'années, sans aucune opinion préconçue? Non sans doute! J'ai partagé d'abord, comme tout commençant, les opinions du maître, c'est-à-dire de M. Roth. J'ai subi aussi le charme, charme décevant à ce qu'il m'a semblé depuis, des interprétations éparses à travers les ouvrages de M. Max Müller. Me permettra-t-on à ce propos un détail qui n'intéresse pas l'exégèse védique en elle-même, mais seulement l'évolution de mes propres idées sur cette exégèse? J'avais écrit en 1872 un mémoire sur les *R*ibhus dans l'esprit des interprétations mythologiques de l'illustre professeur d'Oxford. Tout par le soleil et l'aurore! Le comité de publication de la Société de linguistique de Paris avait favorablement accueilli cet essai qui était même déjà sous presse. C'est alors que je me suis trouvé brusquement arrêté sur le chemin de Damas. Par quoi, si ce n'est par l'évidence des textes, ou du moins par ce qui me semblait tel?

J'avais fini par reconnaître que les interprétations exclusivement solaires, comme les interprétations exclusivement météorologiques, en un mot que les interprétations purement *naturalistes*, appliquées à l'analyse des mythes du *R*ig-Veda, laissent toujours, ou presque toujours, un résidu *liturgique*, et que ce résidu, le plus souvent négligé jusqu'alors, en est précisément la partie la plus importante pour l'exégèse des hymnes. Mais du même coup, je sentais qu'il me fallait renoncer à publier des monographies qui ne se rattacheraient plus à aucun système existant, et entreprendre de bâtir moi-même de toutes pièces un système nouveau. Car en somme les interprétations d'un mythe particulier empruntent toute leur vraisemblance à la possibilité d'interprétations analogues pour les mythes voisins. Des conjectures ne méritent d'être prises en considération que lorsqu'elles peuvent être réunies en faisceau, et le caractère scientifique d'une hypothèse dépend du nombre de faits qu'elle explique. L'esprit de système ainsi entendu est, je le répète, une méthode en dehors de laquelle il n'y a que tâtonnements et arbitraire, sinon dans les sciences définitivement assises, au moins dans celles qui en sont encore, comme l'exégèse védique, à leur période de formation.

Mais, dira-t-on, toujours et partout Agni ! Toujours et partout Soma ! Et l'offrande ! Et la prière ! Cette uniformité des mythes est-elle vraisemblable ? N'est-ce pas là un système dans le pire sens du mot ?

Je répondrai que sous cette apparente simplicité il y a au contraire une assez grande complication. Je rappellerai que quand je dis Agni, Soma, l'offrande, la prière, j'ajoute dans la plupart des cas, et qu'on peut sous-entendre dans les autres « sous l'une quelconque de ses formes ». Or Agni, par exemple, n'est pas seulement le feu terrestre, et particulièrement le feu du sacrifice, c'est aussi très souvent l'éclair et quelquefois le soleil. Les systèmes de MM. Kuhn et Max Müller qui ramenaient tous les dieux et tous les héros mythiques, l'un à l'éclair et l'autre au soleil, étaient donc singulièrement plus étroits que le mien.

A l'avantage qu'elles ont d'être plus larges que les précédentes, mes interprétations joignent celui de les concilier. L'égale facilité avec laquelle les mythes indo-européens et particulièrement les mythes védiques s'expliquaient dans l'un et l'autre système a rendu beaucoup de bons esprits sceptiques à l'égard de tous les deux. Mais on aurait tort de croire que l'un exclue nécessairement l'autre. Qu'on me comprenne bien ! Je n'entends pas défendre ici une sorte d'éclectisme qui, en cette matière, ne pourrait avoir d'autre règle selon moi que le caprice individuel. Ma pensée est tout autre. Je crois que M. Kuhn et M. Max Müller ont pu avoir raison à la fois, et dans leurs explications différentes d'un même mythe. Les phénomènes de l'orage et ceux du lever du jour me paraissent avoir eu souvent une même expression mythique, et s'être confondus tout au moins dans les formules védiques.

Mais ces formules sont pour la plupart applicables également aux rites qui sont sur la terre l'image des phénomènes naturels, comme les phénomènes naturels prennent à leur tour le caractère de rites célébrés dans un sacrifice céleste. Chaque formule peut ainsi comporter trois explications distinctes, sans compter que les éléments des rites peuvent se confondre à leur tour, Agni avec Soma, l'offrande avec la prière, et qu'enfin des relations sont aussi conçues entre les éléments du culte et les éléments des phénomènes.

C'est cette possibilité, et souvent cette nécessité de plusieurs interprétations simultanées d'un même mythe que j'ex-

prime en disant de tel ou tel personnage mythique, non plus qu'il représente le soleil ou l'éclair, l'aurore ou la nuée, mais qu'il représente Agni, Soma, l'offrande ou la prière, parce qu'Agni, Soma, l'offrande et la prière, ont des formes diverses, terrestres et célestes, et que leurs noms répondent mieux à la complication des mythes que ceux des phénomènes naturels eux-mêmes. Je le demande : s'il y a dans l'interprétation des mythes védiques un système exclusif, est-ce le mien, ou celui de mes adversaires ?

On insistera peut-être en disant que le mal n'est pas tant de chercher à retrouver dans telle ou telle divinité, dans tel ou tel héros évidemment mythique, les attributs du soleil, ou de l'éclair, ou du feu du sacrifice, ou tous ces attributs réunis, que d'appliquer le même système d'interprétation à une foule d'autres personnages qui peuvent avoir été des personnages réels, historiques. Je me suis rendu compte de ce danger, et je l'ai plus d'une fois signalé moi-même. J'ai cependant passé outre. Pourquoi ? C'est que j'ai acquis la conviction que la limite était à peu près impossible à tracer entre l'histoire et le mythe, par la raison fort simple que l'histoire elle-même parle dans les hymnes le langage de la mythologie. Par exemple, les victoires attribuées par les Aryas à l'intervention d'Indra, ou les guérisons dont ils faisaient honneur aux Açvins, y sont racontées dans les mêmes termes que les victoires remportées sur le démon voleur des eaux, ou la guérison des aveugles et des boiteux célestes, c'est-à-dire du soleil ou de l'éclair cachés et fourbus.

Ici encore le système, au mauvais sens du mot, consiste-t-il à reconnaître la double possibilité d'un pur mythe et d'un fait réel racontés en termes mythiques, ou à prendre tout ou presque tout pour de l'histoire ? Je ne sais si je me trompe ; mais il me semble que mes témérités, ainsi comprises, ressemblent fort à de la prudence. Je crains d'ailleurs de n'en avoir pas fini encore avec tous les malentendus, et je crois devoir m'expliquer sur deux autres points : la place assignée aux idées étudiées dans la première partie de ce livre, et l'importance attribuée dans l'ouvrage entier à la distinction des éléments mâles et des éléments femelles des phénomènes et du culte.

Mon œuvre, je l'ai dit et je le répète, est surtout une œuvre philologique. Ce que je me suis proposé avant tout, c'est de faire faire un nouveau progrès à l'explication litté-

rale du *Rig-Veda*. Or, de toutes les formules des hymnes, il n'en est pas dont l'interprétation offre plus de difficultés que celles qui concernent les rapports du soleil, de l'éclair, d'Agni, de Soma, considérés comme mâles, avec l'aurore, les eaux, l'offrande, la prière, considérées comme femelles. De là, la grande place que tiennent ces formules dans mon livre. On a cru que je voulais modeler la religion védique sur les religions sémitiques en retrouvant partout des couples! C'était me faire honneur, je l'avoue en toute humilité, d'idées beaucoup trop profondes et de visées beaucoup trop hautes pour un simple philologue comme moi.

Quant à la place que j'ai assignée, au début de mon ouvrage, et à ces formules, et, avant elles, à celles qui concernent chaque élément pris isolément, elle n'a pas non plus la signification que quelques-uns ont pu lui attribuer. Je m'étais pourtant reconnu, dans l'Introduction, incapable de déterminer, au moins actuellement, le développement historique de la Religion védique. On ne devait donc pas supposer qu'en traitant par exemple d'Agni avant de parler d'Indra, j'entendais établir l'antériorité d'une de ces divinités sur l'autre. Je suivais tout simplement le plan qui m'avait paru le plus commode pour passer en revue l'ensemble des formules védiques, commençant par les plus générales, c'est-à-dire par celles qui concernent les éléments des mythes et du culte, en y comprenant naturellement les éléments divinisés, pour passer ensuite aux dieux qui exercent une action sur les éléments et auxquels s'adresse le culte. Ici encore ce qu'on aura considéré comme un système n'était qu'une méthode. Je ne faisais pas une histoire, mais une simple classification, une sorte de dictionnaire des formules, destiné, dans ma pensée, à servir de base à une nouvelle traduction.

Cette traduction, je compte la commencer immédiatement, sans entrevoir, même de loin, l'époque où je pourrai la livrer au public. Si je n'avais plus qu'à l'écrire après en avoir fait en quelque sorte le commentaire anticipé dans ce livre, la tâche, quoique lourde encore, pourrait être assez rapidement achevée. Mais je ne crois pas, tant s'en faut, en avoir terminé la préparation. D'abord, j'y veux tenir un plus grand compte que je n'ai pu le faire dans ce premier ouvrage, déjà si volumineux, des autres textes védiques, sinon toujours pour leur emprunter des lumières nouvelles, au moins pour prouver qu'il n'y a rien à faire de bien des légendes des

Brâhma*n*as, par exemple, qui semblent avoir été imaginées après coup pour expliquer des formules qu'on ne comprenait déjà plus, de beaucoup de prescriptions des rituels qui trouveront leur explication dans les mythes, plutôt qu'elles n'en fourniront elles-mêmes la clef. Mais j'aurai surtout à soumettre à une revision sévère tous les articles du vocabulaire védique, *sans aucune exception*. J'ai déjà donné dans ce livre une idée de ce travail; mais l'Index I ci-après, ne renfermant que les mots dont j'ai eu l'occasion de discuter particulièrement le sens dans l'analyse de formules difficiles, ne peut donner qu'une très faible idée, et de ce que j'ai fait déjà, et surtout de ce qui reste à faire. Plus j'avance, et plus je me vois forcé de revenir sur des termes dans l'interprétation desquels j'avais jusqu'à présent suivi M. Roth et M. Grassmann avec une entière confiance. Plus je me convaincu aussi que, sans négliger les éclaircissements qui peuvent nous venir d'autres sources, le meilleur moyen de comprendre le *R*ig-Veda est encore de le relire sans cesse, non pas hymne par hymne, mais formule par formule, et en quelque sorte mot par mot.

Pour donner une idée de l'état actuel de l'exégèse védique et du progrès dont elle me semble actuellement susceptible, je vais donner à titre de spécimen ma traduction d'un seul hymne, avec un commentaire dans lequel je discuterai les traductions que M. Grassmann et M. Ludwig ont données, et de cet hymne, et des nombreux passages que j'aurai à citer pour déterminer le sens des mots que j'y interprète autrement qu'eux. Ce n'est pas une petite entreprise. M. Ludwig a eu la fâcheuse idée de bouleverser dans sa traduction l'ordre traditionnel du recueil, et il faut, avant d'y chercher un hymne, consulter une table pour en trouver le nouveau numéro. Si, pour aller plus vite, en se fiant sur une certaine pratique du livre, on essaye de trouver sans cette recherche préliminaire, on s'expose à rencontrer, par exemple dans la série des hymnes à Indra, la mention décourageante : « Cet hymne a été rangé parmi les morceaux *épiques* (?). » Chez M. Grassmann, c'est autre chose. L'ordre seul des livres est changé : celui des hymnes dans chaque livre est respecté. Mais trop souvent, quand on arrive au numéro cherché, on découvre que l'hymne a été ignominieusement rejeté à la fin du volume, comme plus moderne ou entaché de mysticisme, ou que le vers auquel on s'intéresse particulièrement a été

détaché du morceau et renvoyé à la même place comme interpolé. Quant à deviner à l'avance les hymnes ou les vers qui ont mérité ce sort, c'est une habileté qui me manque absolument. Je vais donc une fois prendre résolument à partie mes devanciers. Mais c'est un travail que je ne voudrais pas avoir à recommencer souvent.

Je choisis à dessein un hymne que personne n'a soupçonné d'être *plus moderne*, ou *entaché de mysticisme*, qui semble, en un mot, moins fait qu'aucun autre pour fournir à mon *système* l'occasion d'un triomphe facile. C'est l'hymne I, 123. à l'Aurore.

II

1. Le large char de la Dakshi*n*â a été attelé; sur ce char sont montés les dieux immortels. La (déesse) alerte est sortie du séjour du noir avare[1], frayant la voie à la race humaine.

Il n'y a dans la première moitié de cette stance qu'un seul mot sur lequel je diffère d'avis avec mes devanciers; mais c'est un mot très important, et la divergence est radicale. Je veux parler du mot *dakshinâ* qui, pour M. Grassmann, est « la riche aurore ». M. Ludwig traduit « l'aimable » et comprend également l'aurore. Il ajoute pourtant dans son commentaire[2] qu'il pourrait être aussi question du salaire du sacrifice appelé *dakshinâ*, en sorte que le char de la *dakshinâ*, dit-il, serait le sacrifice. Et il cite à l'appui de cette interprétation un passage de l'Aitareya Brâhma*n*a qui dit que le sacrifice est le char des dieux. J'avoue que je ne m'attendais guère à voir... l'Aitareya Brâhma*n*a en cette affaire. C'est un de ces cas où le recours aux Brâhma*n*as est au moins inutile. Le sacrifice et ses divers éléments sont conçus comme des chars ou des chevaux amenant les dieux dans un assez grand nombre de passages du *R*ig-Veda, pour qu'on puisse se contenter de la citation de ces passages[3], dont M. Ludwig ne dit mot, et qui sont pourtant beaucoup plus concluants, puisque c'est un vers du *R*ig-Veda qu'il s'agit d'expliquer.

Le char de la Dakshi*n*â n'est d'ailleurs pas le sacrifice tout entier, c'est la Dakshi*n*â elle-même, ni plus ni moins, comme on le voit par le vers 5 de notre hymne : « Puissions-nous le vaincre (l'ennemi) avec la Dakshi*n*â comme char, en prenant pour char la Dakshi*n*â ! » Il est vrai qu'ici M. Ludwig traduit les deux mots à l'instrumental, *dakshinayâ rathena*,

1. Je lis *arya â*. Voir ci-dessous, p. 287.
2. Je ne me reporterai à ce commentaire que pour l'hymne même que je traduis, et non, sauf exception, pour les nombreux passages d'autres hymnes dont je critiquerai les traductions. Autrement, je n'y suffirais pas.
3. Voir l'Index II, sous les mots *Char*, *Cheval*.

sans reconnaître la liaison qui existe entre eux (avec la Dakshinâ, avec le char), non plus que l'analogie de la formule avec celle du premier vers. Aussi n'avait-il pas reconnu d'abord dans la *dakshinâ* de cette formule le salaire du sacrifice, et ne propose-t-il la nouvelle interprétation dans son commentaire que sous forme dubitative[1]. Ce ne sera pas la seule fois que nous le verrons s'arrêter à moitié chemin de la vérité.

L'interprétation du mot *dakshinâ* dans le sens de salaire du sacrifice, au premier vers de notre hymne comme au cinquième, est, non seulement *possible*, mais *seule possible*, par la raison que ce mot n'a pas d'autre sens dans le Rig-Veda que celui de « salaire, récompense », donné soit par les *maghavan* terrestres, c'est-à-dire par ceux qui payent le sacrifice au prêtre, soit par le *maghavan* céleste, Indra, qui à son tour paye le sacrifice en faveurs de toute espèce à celui qui le lui a fait offrir. Je me suis expliqué sur ce point[2], et je n'y reviens que pour comparer quelques passages des traductions de M. Grassmann et de M. Ludwig et en relever les inconséquences, moins nombreuses pourtant chez le second que chez le premier.

M. Grassmann substitue à l'occasion la traduction « vache laitière » ou « vache du sacrifice » à la traduction précise « salaire du sacrifice », jusque dans deux hymnes consacrés à la glorification de cet élément si important du culte védique, I, 125,5 et X, 107, 4, et cela, sans l'excuse de la contrainte du mètre à laquelle il s'est malencontreusement assujetti, puisque ces morceaux sont de ceux auxquels il a refusé les ornements du rythme, et qu'il a relégués à la fin du volume comme trop éloignés de la belle simplicité et de la saine poésie qui doivent être, paraît-il, le caractère des hymnes védiques vraiment dignes de ce nom.

On dira que le salaire ordinaire du sacrifice était une vache, et que la nuance ne mérite pas d'être relevée. Mais de ces petites inexactitudes on passe plus facilement aux grandes. Tranchons le mot : ce sont les transitions par lesquelles on passe, et on fait passer les lecteurs avec soi, de la vérité à l'erreur. Et on va loin ainsi ! Au vers IX, 71, 1, la *dakshinâ*

1. Ses doutes ne sont pas encore complètement éclaircis. Voir le supplément à ce commentaire contenu dans son volume V que je reçois au cours de la correction de mes dernières épreuves.

2. I. p. 127 et suivantes. Voir aussi l'Index II, au mot *dakshinâ*.

devient pour M. Grassmann le lait auquel est mêlé le Soma. M. Ludwig s'en tient pour ce passage à la vache du sacrifice. Il se peut d'ailleurs que tous deux aient pris ici le Pirée pour un homme. Le mot *dakshinâ* pourrait bien y être un adverbe signifiant « à droite », cf. X, 17, 9[1]. Sinon, il ne sera pas bien difficile d'admettre la figure d'après laquelle le salaire du sacrifice serait « répandu » en même temps que le Soma coule dans la cuve.

Au vers V, 1, 3, M. Ludwig corrige M. Grassmann. Ailleurs, I, 164, 9, la formule est trop mystique pour que je me trouve fort inquiet de n'être d'accord avec aucun des deux traducteurs. Je ne chercherai chicane ni à l'un ni à l'autre pour les passages où ils font de la *dakshinâ* d'Indra une vache, quoiqu'il me semble inutile de préciser ainsi l'application du mot, et fâcheux d'omettre l'idée essentielle de « salaire ». Mais j'exprimerai mon profond étonnement de voir M. Grassmann, qui connaît bien pourtant la *dakshinâ* d'Indra, changer le sens qu'il assigne lui-même d'ordinaire au dérivé *dakshinâvat*, « donnant la *dakshinâ* », en celui de « fort » (*sic*), III, 39, 6, et en d'autres encore, VI, 29, 3, quand ce mot est appliqué à Indra. M. Ludwig ne commet pas la même faute, mais il traduit successivement « gabenreich », III, 39, 6, et « reich an opfergaben », VI, 29, 3. Pourquoi cette différence? Entend-il la seconde fois qu'Indra est riche des dons que lui font les sacrifiants? Cela prêterait à une double critique: attribution inutile de deux sens à un même mot dans des emplois tout à fait analogues, et confusion de la *dakshinâ*, salaire du sacrifice, avec l'offrande. Mais il n'y a là sans doute qu'une de ces équivoques, malheureusement fréquentes dans la traduction de M. Ludwig, qui découragent beaucoup de lecteurs.

Enfin la *dakshinâ* serait l'aurore, aux vers III, 58, 1 ; VI, 64, 1, comme dans notre hymne. Or il n'aurait pas été impossible à la rigueur que le « salaire du sacrifice » (car je m'en tiendrais toujours à ce sens), transporté dans le ciel, y eût été identifié à l'aurore, considérée comme le don céleste accordé pour récompense à l'homme pieux. Mais je me hâte de dire que rien, absolument rien ne nous oblige à admettre, dans les deux passages cités, l'identification de la Dakshi*n*â à l'aurore. Dans le second, l'aurore, ou plutôt les aurores sont

1. Les variations de l'accent dans la thème *dakshina* ne correspondent pas à une diversité d'emplois. V. Grassmann, *s. v.*

mises en présence de la Dakshinâ : c'est la riche *Dakshinâ*, la généreuse récompense accordée au prêtre qui leur a ouvert les chemins, comme le sacrifice lui-même, et a ainsi maintenu l'ordre du monde. Dans le premier, Agni est appelé le fils de la Dakshinâ, comme il est nommé ailleurs le fils d'*Ilâ*, c'est-à-dire toujours d'un élément femelle du sacrifice. A ce propos, je signalerai un *lapsus* de M. Ludwig : le fils en question ne pourrait être Agni, parce que le verbe *antaç carati* n'aurait été employé qu'en parlant du soleil ! Or j'ignore si l'être innomé qui est le sujet du verbe aux vers III, 44, 3 et X, 189, 2 ne peut être que le soleil. Mais je sais que dans tous ses autres emplois, *antaç carati* a pour sujet l'un des messagers qui unissent la terre au ciel, I, 173, 3; III. 55, 8, et particulièrement Agni lui-même, I, 95, 10; III, 55, 9; VIII, 39, 1 ; X, 4, 2. M. Grassmann ne se contente même pas pour le vers III, 58, 1, du sens d' « aurore ». Le mot désignerait ici l'*arani* femelle. La fantaisie individuelle n'a pas de limites.

J'allais oublier un autre passage où les Dakshinâs seraient encore les aurores ! C'est au vers III, 62, 3, où elles figurent en compagnie précisément de l'*offrande* personnifiée, Hotrâ Bhâratî. Ici, du reste, c'est M. Ludwig qui dépasse M. Grassmann. Celui-ci s'en était tenu aux vaches.

J'ai parlé plus haut des petites inexactitudes qui n'ont l'air de rien et qui en contiennent en germe de beaucoup plus graves. Au vers 11 de l'hymne X, 107, laissé en prose par M. Grassmann, l'expression « char du salaire » est traduite « char de celui qui donne le salaire, des Opferlohners ». M. Ludwig lui-même, après avoir traduit l'expression littéralement, la remplace, entre parenthèses, par une explication conforme à la traduction de M. Grassmann. Or, s'ils avaient conservé fidèlement l'expression « char de la Dakshinâ » , je dis « du salaire du sacrifice », ils seraient moins étonnés de la retrouver aux vers 1 et 5 de notre hymne, et ils n'y auraient pas cherché le char de l'aurore. Car M. Grassmann, à défaut de M. Ludwig, a le courage de son opinion, et il veut retrouver l'aurore dans le mot *dakshinâ* au vers 5, comme au vers 1. Pour cela, il corrige *dakshinayâ* en *dakshinâyâ* pour *dakshinâyâs*.

Pour n'avoir pas à revenir sur cette partie du vers 5, je termine en citant l'interprétation que M. Roth en avait donnée dans son dictionnaire : « Puissions-nous lui être supérieur (à l'ennemi) en vaches (par les vaches que nous posséderons), et

avec le char! » Il n'y a qu'une manière de trouver juste; mais il y en a beaucoup de se tromper.

La seconde moitié de la première stance ne soulève pas de questions aussi importantes. Cependant elle donne lieu encore à plus d'une observation.

M. Grassmann et M. Ludwig sont d'accord pour le troisième pàda. Mais, d'abord, je ne crois pas qu'ils rendent exactement le sens du mot *vihàyas* en traduisant « la grande (aurore) ». Ce mot parait impliquer, d'après son étymologie (*vi hâ*) et d'après le sens du mot classique de même forme (*vihàyas* « l'air, l'espace libre »), une idée d' « expansion » de « libre allure », que je crois retrouver en effet dans ses différents emplois (particulièrement IV, 11, 4; VIII, 23, 19), ainsi que l'idée étroitement connexe de « santé » (III, 36, 2; VIII, 48, 11; IX, 75, 5, et surtout A. V. XVII, 1, 27, cf. *sarvahàyas*, *ibid.* VIII, 2, 7 ; X, 5, 23). Il doit exprimer le contraire de l' « angoisse », *amhas*, l'une des formes les plus ordinaires du « mal » dans les hymnes védiques, et il convient très bien à l'aurore, délivrée de sa captivité pendant la nuit.

Peut-être l'idée de cette captivité était-elle formellement exprimée dans le même pâda. La leçon *aryá* a tout l'air en effet d'être corrompue. L'accentuation par le *svarita* ne se rencontre pas une seule autre fois pour le mot *arya* (qu'on traduit « bon, favorable »), et, même avec son accentuation ordinaire, ce mot ne se rencontre pas comme épithète de l'aurore. Déjà, au vers V, 75, 7, M. Roth et M. Grassmann ont substitué, avec raison je crois[1], la formule *arya â* à la leçon du texte *aryayá*. La même formule aurait été dans notre passage corrompue en *aryá*. Cette hypothèse restitue au pàda sa forme métrique, aussi bien que la lecture *aryâ* en trois syllabes, et elle donne un sens satisfaisant : « Elle est

1. Elle se retrouve aux vers VI, 45, 33; VIII, 83, 3; IX, 61, 11; X, 191, 1. Il est probable que partout *aryas* est l'ablatif du mot *ari* « avare, ennemi ». La chose est certaine au moins pour les deux derniers passages. Dans l'un et dans l'autre, il s'agit des biens qui viennent de l'avare, qui sont conquis sur lui. M. Grassmann a complètement méconnu le sens de ces deux passages en même temps que leur étroite analogie. Il fait de la forme *aryas* un nominatif pluriel de *ari* « pieux » dans le premier, et un nominatif singulier de *arya* dans le second. Je ferai remarquer à ce propos que l'article *ari* et l'article *arya* du lexique de M. Grassmann sont à refaire de fond en comble. M. Ludwig a bien construit le premier passage, ce qui ne l'a pas empêché d'errer pour le second. Je doute fort d'ailleurs, indépendamment du rapprochement qui s'impose, que la préposition *â* se soit jamais construite avec l'accusatif d'un nom de personne dans le sens de « pour, dans l'intérêt de ».

sortie alerte du (séjour) du noir avare[1] », c'est-à-dire « du démon de la nuit ». En tout cas, le mot *krishna* n'est pas, comme l'entend M. Grassmann dans son lexique, un abstrait neutre signifiant « obscurité ». Si l'on garde la leçon du texte, il faut sous-entendre avec *krishna* le mot *ahan* « jour » (cf. plus bas, vers 9). Le « jour noir » est une expression védique connue (VI, 9, 1) pour désigner la nuit.

Au quatrième pâda, M. Grassmann et M. Ludwig se séparent. Il s'agit du sens de *cikitsantî*. L'erreur de M. Grassmann est grave, si même on peut qualifier d'erreur une traduction purement arbitraire. Il traduit en effet « pour se montrer au genre humain ». Or il n'y a absolument aucune raison de croire que le désidératif *cikits* ait pris à l'actif le sens du moyen. Selon M. Ludwig, le sens serait « apportant le salut pour les habitations humaines ». Mais « heilbringend » est une expression bien vague. M. Ludwig pense que le mot implique l'idée de « prendre soin », le soin que l'aurore prend des hommes ne pouvant être d'ailleurs qu'une figure pour dire qu'elle les éclaire. Or le désidératif *cikits* est employé avec divers préfixes quatre autres fois dans le *Rig*-Veda, et les traducteurs se sont mis assez peu en peine d'accorder entre elles les différentes interprétations qu'ils en ont données. Aux vers IV, 16, 10 et VIII, 80, 3, ils lui attribuent avec raison le sens de « chercher à connaître »[2]. Mais une seule et même formule, *pra cikitsâ gavishtau* avec un complément au datif, est traduite par M. Ludwig, au vers VI, 47, 20, « sorge für erwerb von rindern dem... » et au vers I, 91, 23, « sei bestrebt im beutekampf vor... dich hervor zu tun durch einsicht » ; — par M. Grassmann, dans le premier passage, « Zeige in dem Kampfe... dem... », et dans le second « Im Kampfe zeig hülfreich... dich » (et le datif). Sans doute les deux passages diffèrent en ce que le verbe a dans l'un un complément direct qui manque dans l'autre. Mais cette différence ne suffit pas pour justifier de pareilles divergences dans la traduction de deux phrases d'origine évidemment identique. La vérité est que l'emploi du verbe avec un complément peut servir à expliquer son emploi sans complément. Au vers VI, 47, 20, en effet, le complément *panthâm*

1. Sur le sens du mot *ari*, voir II, p. 218, n. 3.

2. Je crois que le même sens convient aux passages de l'Atharva-Veda où *cikits* est employé sans préfixe, en particulier au vers V, 11, 1, qui annonce le vers suivant.

ne laisse aucun doute sur le sens : « Cherche à connaître, *éclaire* le chemin[1] pour le chantre dans la conquête des vaches. » Le sens sera donc au vers I, 91, 23 : « Éclaire, *sers d'éclaireur* pour les deux races (les hommes et les dieux)[2] dans la conquête des vaches. » Au premier vers de notre hymne également, l'aurore s'avance en éclaireur, elle fraye les chemins pour la race humaine (en les rendant visibles).

2. Elle s'est éveillée avant tout le monde, la haute (déesse) qui gagne, qui conquiert des trésors. Elle a ouvert les yeux là-haut, la jeune fille, la ressuscitée : l'aurore est arrivée la première au sacrifice du matin.

Je n'insisterai pas sur le sens du mot *vâja*, que je me reconnais, comme mes devanciers, incapable de préciser, et que je rends par le terme vague de « trésors ». Mais je m'arrêterai un instant au verbe *vy akhyat*, bien que les deux traducteurs l'entendent ici de la même manière que moi[3]. C'est en effet par un heureux hasard que je me rencontre ici avec M. Grassmann, qui le traduit, à l'exemple de M. Roth, tantôt « regarder », tantôt « briller », « éclairer », ou « montrer », et cela le plus souvent sans raison *même apparente* de distinction. On peut croire d'abord que l'interprète s'est ravisé entre la publication du lexique et celle de la traduction. En effet, il reprend dans celle-ci aux vers VII, 13, 3 ; IX, 101, 7 ; X, 45, 4 ; 127, 1, le sens de « regarder » qu'il avait indûment changé dans le lexique en celui de « briller » ou « éclairer ». Mais il laisse sans plus de raison ces derniers sens aux vers I, 35, 5 ; 7 et 8 ; IV, 1, 18 ; V, 81, 2. Au vers

1. C'est ainsi encore qu'au vers XIII, 2, 15 de l'Atharva-Veda, le soleil ne cherche pas de chemin, *nâpa cikitsati*, en dehors de celui qui lui a été tracé.

2. Plutôt je crois, que « pour les princes et pour les chantres », comme l'entend M. Grassmann.

3. Ils se trompent pourtant si, comme la chose paraît certaine au moins pour M. Grassmann, ils construisent l'adverbe *ucrâ* dans un rapport étroit avec ce verbe, et aboutissent au sens de « regarder en haut ». Qu'est-ce que l'aurore pourrait bien regarder en « haut »? Mais j'insiste moins sur les questions dont tout le monde est juge, que sur celles qui ne peuvent être résolues que par de minutieuses études lexicographiques.

I, 35, 8 en particulier, où il est question des « yeux » de Savitri, l'erreur est tout à fait inexplicable. On se demande alors si c'est entre le premier et le second volume de la traduction que M. Grassmann a reconnu le vrai sens de *vikhyâ*. Mais c'est précisément dans ce second volume qu'on trouve, outre le passage précédent, la plus bizarre de toutes ces applications du sens d' « éclairer », au vers X, 189, 2, où, prenant en outre l'accusatif *divam* « ciel » au sens de « jour », M. Grassmann traduit « il a éclairé le jour », une formule dont le sens évident est « il a regardé le ciel ».

Dans tous les passages cités jusqu'ici, je suis d'accord avec M. Ludwig. Celui-ci maintient encore contre M. Grassmann le sens de « regarder » au vers I, 113, 4, et en cela je l'approuve. Mais ce n'est pas tout d'épargner les violences au lexique ; on doit tâcher de trouver un sens aux textes, et la formule « elle a regardé notre richesse », appliquée à l'aurore, n'a pas grand sens. Pour la comprendre, il faut se rappeler que la langue védique a de singulières hardiesses dans la construction de l'accusatif. Le moyen de la racine *pû*, signifiant « se clarifier », et appliquée tout le long du neuvième livre du Rig-Veda au Soma qui coule à travers le tamis, y prend souvent un régime à l'accusatif désignant les biens que le Soma apporte en se clarifiant[1]. Les rivières « coulent » la loi, I, 105, 12, comme les aurores la « brillent », IV, 2, 19, c'est-à-dire que les unes la manifestent en coulant, comme les autres en brillant. On dit aussi de l'aurore, ainsi que d'autres divinités lumineuses, qu'elles brillent « quelque chose de riche »[2]. Je crois donc que dans la formule en question, l'accusatif exprime pareillement ce que l'aurore apporte « en regardant » et que la formule équivaut à peu près à celle-ci : « D'un seul de ses regards elle nous a comblés de richesses. »

Reste un passage unique, pour lequel M. Ludwig s'est laissé entraîner par l'exemple de M. Roth et de M. Grassmann, et a donné à *vi khyâ* le sens de « briller ». C'est le vers I, 46, 10. N'est-ce pas le cas de faire un effort pour supprimer définitivement ce sens de « briller » arbitrairement introduit dans tant d'autres passages où il est parfaitement inutile ? L'effort ne sera même pas bien grand pour ceux qui ne nieront pas (et comment pourrait-on encore raisonnablement le nier ?)

1. Voir Grassmann, *s. v.*
2. Voir Grassmann, *s. v. revat*.

le goût des poètes védiques pour les formules paradoxales. Le commencement du vers est déjà assez haut en couleur : « L'éclat est venu à la plante, un soleil brillant comme l'or. » C'est l'apparition du Soma céleste (cf. vers 9), ici sans doute identifié au soleil. La seconde formule décrit l'apparition du mâle céleste, avec les attributs, non plus de Soma, mais d'Agni : « Le noir a regardé avec sa langue. » « Le noir qui regarde » est déjà un paradoxe ; car le « noir », dans le langage mythique des hymnes, équivaut à l' « aveugle » [1]. C'est le feu, d'abord caché, puis visible. Or, l'œil des dieux lumineux, c'est leur lumière. Soleil, il regarderait avec son œil : car l'assimilation du disque du soleil à un œil est une figure consacrée. Mais la flamme d'Agni est non moins connue comme une langue. C'est donc avec sa langue qu'Agni regardera. C'est là une de ces combinaisons d'images incohérentes, aboutissant à un paradoxe, comme on en trouve tant dans le langage mystique des *R*ishis. En somme le sens de la formule revient bien à « il a brillé avec sa langue », mais c'est par la confusion mythique des idées de« voir » et de « briller », et non par le sens propre du verbe *vi khyâ*. Une langue n'est d'ailleurs pas plus « brillante » que « voyante ». Il ne s'agit que d'un degré de plus dans l'incohérence des images, et ce degré de plus a précisément l'avantage de substituer un paradoxe franc à une combinaison informe.

Ceci a pu sembler une digression. Et pourtant, sans cette étude minutieuse des emplois du verbe *vi khyâ*, et à nous contenter des dictionnaires de M. Roth et de M. Grassmann, nous n'aurions eu aucune raison de préférer le sens de « regarder, ouvrir les yeux » à celui de « briller ». La différence n'est pas grande, et en mythologie elle est nulle. Est-ce traduire, pourtant, que de prendre tour à tour l'un ou l'autre sens, comme le fait M. Grassmann, sans autre guide que la fantaisie du moment ? Ici encore je crois que l'*esprit systématique* a du bon.

1. Voir l'*Index* II, sous les mots *Noir* et *Aveugle*.

3. Si tu fais aujourd'hui une distribution de biens entre tous les mortels, ô Aurore, déesse de noble race, puisse le dieu Savit*r*i, l'ami de la demeure, nous déclarer ici innocents devant le soleil !

Cette stance ne présente aucune difficulté de traduction [1]; mais elle soulève une question d'interprétation. Que représente ce Savit*r*i, qui y figure dans une situation singulière ? Savit*r*i, en tant qu'il est distingué du soleil comme divinité présidant au cours du soleil, aurait à interroger cet astre, témoin des actions des hommes, plutôt qu'à lui en rendre lui-même témoignage. Mais nous avons vu [2] que Savit*r*i réunit aux attributs du soleil les attributs d'Agni. La qualification « d'ami de la demeure » rentre évidemment dans les derniers, et on est naturellement porté à se demander si le Savit*r*i, ami de la demeure, que les hommes invoquent comme témoin devant le soleil, est autre qu'Agni lui-même, je dis le feu domestique, qui est en effet le plus proche témoin de la vie des hommes.

4. Elle s'approche de chaque demeure, la (déesse) éternelle : elle apparaît chaque jour : avide de conquêtes, elle ne manque jamais d'arriver avec la lumière : elle a pour son partage les prémices de tous les biens.

Le mot que je traduis « éternelle » est *ahanâ*. C'est un ἅπαξ εἰρημένον, et il est très difficile, pour ne pas dire impossible, d'en déterminer sûrement le sens. La dérivation de *ahan* « jour » au moyen d'un suffixe *a* est peu vraisemblable. L'hypothèse d'une origine commune des deux mots

1. Je ne m'arrête pas à la traduction de M. Grassmann « déesse parmi les mortels ». On comprend qu'Agni soit appelé « dieu parmi les mortels » : mais une pareille formule appliquée à l'aurore n'aurait guère de sens. Le mot *martyatrâ* forme pléonasme avec *nribhyas*.

2. Plus haut, p. 45.

souffre moins de difficultés, mais reste une simple hypothèse. Le sens de « qui brille, qui point », adopté par M. Grassmann[1], est donc au moins douteux. Quant à faire de *ahanâ* un instrumental de *ahan*, pour *ahnâ*, comme l'entend M. Ludwig, l'accentuation sur la dernière syllabe s'y oppose non moins que la forme forte du thème. Je suppose une formation de la racine *han* (qui se trouve dans *suhana*), avec *a* privatif. L'accentuation (sur la dernière syllabe) est la même que dans *avadha*, et les deux mots sont probablement synonymes. Le dernier s'applique aux dons d'Aditi, I, 185, 3, comme son synonyme évident *avadhra*, à la lumière d'Aditi, VII, 82, 10. Notons en passant une nouvelle inconséquence, et de M. Grassmann, et de M. Ludwig, qui l'un et l'autre interprètent de deux façons différentes ces deux formules évidemment équivalentes. Le vrai sens est donné par la comparaison du vers VIII, 90, 15. La lumière d'Aditi est inviolable, ou selon une autre interprétation très conciliable avec la première, indestructible. De même, le mythe de l'aurore frappée par Indra, IV, 30, 8, n'empêche pas que d'ordinaire l'aurore soit considérée comme inviolable et indestructible. Nous verrons plus loin qu'elle suit la loi *durable* de Varuna, et selon notre vers même, « elle apparait chaque jour » : cette formule ne serait que le développement de l'épithète *ahanâ*, dans le sens où je l'interprète. Je reconnais d'ailleurs que cette interprétation n'est qu'une hypothèse, comme celle de M. Grassmann, et je ne la mets en avant que pour insister sur le caractère conjectural de celle-ci, et interrompre la prescription qui est toujours trop vite acquise en pareille matière. Rappelons en passant que ce mot *ahanâ* est celui auquel M. Max Müller restituait un *d* pour en faire l'équivalent (ou à peu près) du nom de Daphné, et retrouver dans la nymphe grecque une sœur de l'aurore védique[2]. O neiges d'antan!

Le second pâda est traduit par M. Grassmann « elle donne son nom à chaque jour » et par M. Ludwig « tag für tag kennzeichen setzend ». Je ne sais pas au juste ce que signifie la seconde de ces traductions; mais je puis dire du moins que la première est un contre-sens complet. Tout d'abord *divedive* est une locution extrêmement fréquente, composée du locatif répété de *diva*, et dont le sens, donné par M. Grass-

1. Voir son dictionnaire.
2. *Essais de Mythologie comparée*, p. 117 de la traduction de M. Perrot.

mann lui-même dans son lexique, est « de jour en jour, journellement ». En faire pour ce seul passage un datif (répété) de *div*, c'est un de ces procédés d'interprétation qu'il suffit de signaler pour les faire juger. D'ailleurs, et cette seconde observation paraît applicable à la traduction de M. Ludwig, tout obscure qu'elle est, autant qu'à celle de M. Grassmann, il n'est pas permis d'attribuer au verbe *adhi dhâ*, conjugué au moyen, le sens de « donner » ou d' « établir ». *Adhi dhâ*, au moyen, signifie, d'après le lexique de M. Grassmann lui-même, « s'approprier » ou « se revêtir de ». Le mot *nâman* désignant de son côté, comme le reconnaît le même auteur, la « forme » sous laquelle un être ou un objet se montre, aussi bien que son nom, et ce mot étant ici au pluriel, il est *absolument certain* que notre passage signifie « prenant des formes de jour en jour », c'est-à-dire « apparaissant chaque jour ». Ceux qui conserveraient des doutes peuvent se reporter aux formules pareilles à celles des vers I, 6, 4; 72, 3; VI, 1, 4, etc., dont le sens est surabondamment déterminé par des rapprochements tels que celui de *âd in nâmâni yajniyâni dadhire* et de *vidre priyasya mârutasya dhâmnah* [1], aux vers 5 et 6 de l'hymne I, 87. La racine *dhâ*, au moyen, y prend, avec le régime *nâma*, *nâmâni*, le sens qui est précisé encore dans notre passage par le préfixe *adhi*. Les formules de ce genre sont innombrables dans les hymnes, et il est étonnant qu'elles ne soient pas mieux comprises. Au besoin celle que nous retrouverons plus bas au vers 12 aurait suffi pour expliquer la nôtre [2].

M. Grassmann et M. Ludwig font de *dyotanâ* (oxyton) un nominatif féminin se rapportant à l'aurore. Mais le mot *dyotana* ne se rencontrant ailleurs que comme proparoxyton, il semble plus naturel de faire de notre forme un locatif de *dyotani* « éclat, apparition du jour », qui est oxyton. M. Roth avait déjà du reste indiqué cette interprétation comme possible.

Pour *sishâsantî*, désidératif de *san*, il n'y a aucune raison, au moins dans ce passage, de changer avec M. Grassmann le sens ordinaire « désirer conquérir » en celui de « désirer donner », non plus que pour le verbe moyen *bhajate*, de substituer, comme le fait le même interprète, le sens actif au sens moyen. Je suis ici d'accord avec M. Ludwig. Inutile d'insister.

1. Sur le sens de ce mot, voir plus haut, p. 211 (en note).
2. Cf. encore VII, 80, 2, « prenant, *dadhânâ*, une nouvelle vie ».

M, Ludwig est au contraire d'accord avec M. Grassmann pour donner à *agra* le sens de « ce qu'il y a de meilleur ». Cette interprétation me paraît contestable. Dans l'expression *agram madhûnâm*, par exemple, pour laquelle les deux interprètes admettent aussi ce sens, il me paraît évident que *agra* désigne en réalité la première libation, que Vâyu est invité à boire « parce qu'il est celui qui boit le premier », IV, 46, 1.

5. Sœur de Bhaga, sœur de Varuṇa, ô Sûnritâ, Aurore, chante la première. Qu'il se trouve court, celui qui fait le mal! Puissions-nous le vaincre en prenant pour char la Dakshiṇâ !

Le mot *sûnritâ* est difficile ; mais ce n'est pas pour esquiver la difficulté que je le conserve sans le traduire; je crois en effet qu'il n'a été appliqué à l'aurore que parce qu'il s'était fixé comme un nom de la vache céleste dont l'aurore est l'une des formes.

M. Grassmann considère *sûnritâ* comme le féminin d'un adjectif *sûnrita* auquel il attribue par conjecture le sens de « beau, magnifique, riche ». Mais alors, comment comprend-il le rapport qu'il signale lui-même entre ce mot et *sûnara*? Je crois pour mon compte que *sûnritâ* est l'abstrait en *tâ* tiré d'un thème *sûnri* équivalent à *sûnara*, et qu'il a désigné primitivement la même chose que *sûnaram vasu* que je traduirais « la richesse en enfants mâles » (comme *sûnarî yoshâ* ou *janî* « la femme qui a beaucoup de fils, ou des fils héroïques »), en un mot qu'il est l'opposé de *avîratâ* « la privation d'enfants mâles ». Par généralisation du sens primitif, il aurait désigné un don précieux quelconque, peut-être même ceux que les hommes font aux dieux, I, 125, 3 ; VII, 74, 2, aussi bien que ceux que les dieux font aux hommes, VI, 48,20. Ce qui est certain, c'est qu'il est devenu le nom d'une déesse, I, 40, 3 ; X, 141, 2, personnifiant la libéralité des dieux, de Vâyu, I, 134, 1, d'Indra, VIII, 45, 12, et assimilée sous le même nom à une vache, VIII, 14, 3. Quoi d'étonnant qu'il ait été, en vertu du même développement de sens, appliqué à l'aurore ?

Cette explication ne soulève qu'une difficulté : il est vrai que cette difficulté semble au premier abord insurmontable.

Ce serait l'existence d'un thème masculin et neutre *sûnrita*. Mais au vers VII, 57, 6, il suffit d'admettre un oubli du *pada-pâtha* pour retrouver l'accusatif pluriel *sunritâ*h construit parallèlement avec *râya*h et *maghâni*. Reste le vers VIII, 46, 20, où il faut bien admettre que *sûnrita* est une épithète d'Indra. Mais ne se peut-il pas que dans ce vers qui, pour beaucoup de raisons, ne paraît pas pouvoir prétendre à une bien haute antiquité, *sûnrita* soit une forme créée pour donner un masculin à *sûnritâ* considéré à tort comme un adjectif, épithète de l'aurore ?

Quoi qu'il en soit, l'hypothèse admise par M. Grassmann après M. Roth d'un adjectif féminin *sûnritâ* dans un certain nombre d'autres passages est purement arbitraire. La plupart présentent en réalité l'application du substantif *sûnritâ* à la libéralité des dieux plus ou moins personnifiée, I, 134, 1 ; 135, 7[1] ; VI, 48, 20 ; VIII, 14, 3. Lui-même, par une de ces inconséquences qu'il faut renoncer à compter, traduit au vers X, 141, 2 « la déesse Sûnritâ », une formule qu'il rend au vers I, 40, 3 par « la riche déesse ». Je signale particulièrement le contre-sens complet qu'il a fait sur le vers VIII, 45, 12, et que M. Ludwig a évité. Enfin notre mot est construit parallèlement au mot *gir* « chant » au vers III, 31, 18, comme il est construit parallèlement au même mot et à *dhî* et *puramdhi* au vers X, 39, 2, à *puramdhi* encore au vers 6 de l'hymne que nous étudions. Il n'y a pas là l'ombre d'une raison pour en faire une épithète de *gir*. Et c'est pourtant sur cette construction tout à fait arbitraire que repose l'hypothèse d'un emploi particulier du mot *sûnritâ*, dans lequel il signifierait « chant ». C'est sous ce chef que M. Grassmann range, à peu près au hasard, un certain nombre de passages, sauf à abandonner tel de ces passages, X, 61, 25, dans sa traduction, pour revenir au sens de « don, présent magnifique », qu'il avait accepté dans les autres. Pour donner une idée de la sûreté de cette répartition, il suffira de citer l'expression toute faite *netrî sûnritânâm*, appliquée à l'aurore, qui se reproduit trois fois, et qu'il traduit chaque fois d'une manière différente : « die Freudenbotin », I, 92, 7; « die herführt alle Herrlichkeiten », I, 113, 4 ; « die Führerin der Lieder », VII, 76, 7.

1. Dans sa traduction, il interprète ici *sûnritâ* « der Morgen » (*sic*), et « der Jubellied » au vers I, 134, 1. On pourrait souvent se demander si le lexique et la traduction sont de la même main.

Ici, comme souvent (je regrette de ne pouvoir dire toujours), M. Ludwig se montre beaucoup plus soucieux que M. Grassmann de rester d'accord avec lui-même. Je ne répondrais pas que ses traductions soient toujours aisément intelligibles. Plus d'un lecteur doit rester rêveur devant des phrases comme celle-ci, I, 135, 7 : « erblickt wird die trefflichkeit, das ghrita fliest ». C'est un de ces cas où je préférerais, (tout en remplaçant *ghrita* par « beurre »), employer le mot sanskrit *sûnritâ*, en rappelant en note qu'il désigne la libéralité des dieux personnifiée. Mais, une fois ce mot « Trefflichkeit » choisi pour *sûnritâ*, M. Ludwig le reproduit religieusement, en le faisant seulement alterner de temps en temps avec « Vortrefflichkeit », et en le remplaçant par « vortrefflich » ou « trefflich » dans les cas où il fait l'effet d'une épithète, par exemple dans notre vers I, 123, 5. J'ai expliqué comment je l'entends ici moi-même, et n'ai plus à y revenir. J'ajouterai seulement que si j'approuve M. Ludwig de construire *sûnritânâm* sans le rapporter comme adjectif à *girâm*, au vers III, 31, 18, il m'est beaucoup plus difficile de comprendre ce qu'il gagne à remplacer le sens ordinaire du second mot « chant » par celui de « chantre ».

Le mot *jarasva* soulève une question beaucoup plus importante. M. Ludwig le traduit « sois chantée ». Mais quelle apparence que le verbe *jar*, qui ne s'emploie qu'au moyen, et, sans contestation possible pour la grande majorité des cas, avec le sens actif de « chanter », prenne dans ce passage le sens passif? M. Grassmann, qui n'admet pas ce second sens dans son lexique (ce qui ne l'empêche pas, il est vrai, de l'introduire accidentellement dans sa traduction, I, 159, 7), explique, à l'imitation de M. Roth, notre passage et plusieurs autres par l'hypothèse tout à fait arbitraire d'une racine *jar* qui signifierait « s'approcher, arriver », et qui serait une corruption de *car*. Chose curieuse, cette racine, à la différence de *car*, ne s'emploierait qu'au moyen, exactement comme la racine *jar* « chanter » dont on veut la distinguer. J'aime mieux croire, pour mon compte, que les formules où on la suppose présentent simplement des emplois particuliers, singuliers, si l'on veut, de la racine *jar* « chanter ».

Pas si singuliers d'ailleurs! Pourquoi les Açvins ne chanteraient-ils pas le matin, X, 40, 3? L'auteur du vers VIII,

9, 16 ne déclare-t-il pas qu'il s'est éveillé avec la voix des Açvins? C'est avec ce chant, comparé au bruit des pierres du pressoir, II, 39, 1[1], qu'ils écartent l'incantation de l'ennemi, III, 58, 2. L'hymne III, 51, au premier vers duquel Indra serait représenté « chantant » contient d'autres spéculations liturgiques, et nous avons eu l'occasion[2] de relever déjà les passages où Indra, vainqueur grâce au chant des sacrificateurs mythiques, fait chorus avec ses compagnons. Les vers VIII, 2, 12[3] et 70, 9 sont obscurs. Mais je ne vois pas que l'hypothèse de la racine *jar* « s'approcher » les rende beaucoup plus clairs. Reste l'aurore, dans notre formule, répétée au vers VII, 76, 6. Mais cette voix divine des Açvins, dont nous parlions tout à l'heure, n'est-elle pas l'aurore elle-même, la déesse nommée dans le même passage? Plus généralement, l'aurore n'est-elle pas la forme de la parole sacrée dans le ciel, comme le tonnerre est sa forme dans l'atmosphère[4]? En tout cas l'aurore réveille le monde, et l'idée de voix est étroitement liée à celle de réveil. Enfin, il est remarquable que tous les emplois de la racine *jar* « chanter » avec le préfixe *prati*, impliquant l'idée de « réponse », se rencontrent dans des formules adressées aux Açvins ou à l'aurore, IV, 45, 5; V, 80, 1; VII, 67, 1; 73, 3; 78, 2. Dans le second passage où figure notre formule, *prathamâ jarasva,* nous rencontrons encore le préfixe *prati*, sinon avec la racine *jar*, du moins avec la racine équivalente *îd* « invoquer » pour désigner le chant des prêtres. Autant

1. Je considère *tad id artham* comme une sorte de parenthèse, cf. IX, 1, 5.
2. II, p. 312.
3. Je crois pourtant que le sens est ici : « Ils chantent, comme les nus dans le pis. » Les Somas qu'Indra a bus chantent dans son cœur, lisez dans son ventre, comme ils chantent, nus, dans le pis de la vache céleste, c'est-à-dire dans le nuage où leur chant est le tonnerre. Le rapprochement du vers X, 61, 9 s'impose, et dans celui-ci l'opposition du pis et du feu rappelle celle des vers V, 34 3 et X, 179, 3. Or, dans ce dernier, on voit clairement qu'il est question de l'offrande cuite sur le feu, et de l'offrande cuite dans le pis, c'est-à-dire du lait, qui, lorsqu'il s'agit de la vache céleste, peut être le Soma lui-même. Je renvoie pour cette mythologie très compliquée au tome II, p. 83 et n. 4. L'attribution au mot *ûdhan* du sens de « ciel nuageux, pluvieux » est une fantaisie que M. Ludwig aurait dû laisser à M. Grassmann, même pour le vers V, 34, 3, au lieu de proposer, comme il le fait dans son commentaire, de l'introduire encore dans notre vers VIII, 2, 12. Quant à mon interprétation « dans le pis » pour le *nominatif ûdhar*, elle repose sur le mot à mot suivant : « Comme les nus, comme le pis. » J'ai depuis longtemps signalé cette curieuse construction *paratactique* fréquente dans les comparaisons (*Revue critique*, 1875, II, p. 376). Je ferai quelque jour le relevé complet des exemples qui sont très nombreux. A l'épithète « nus, » opposez les divers vêtements de Soma.
4. Voir I, p. 286.

d'indications à l'appui de cette idée que les Açvins, que l'aurore chantent les premiers, et que les hommes leur répondent. La formule « chante la première », adressée à l'aurore, équivaut à peu près à « prends la direction de notre sacrifice ». Car il est dit aussi en propres termes que les aurores ont engendré le sacrifice, VIII, 78, 3. Ajoutez que les aurores sont des vaches, qu'en cette qualité elles doivent avoir une voix, et que les beuglements des vaches célestes sont couramment assimilés à des chants. De là le vers IV, 51, 8 : « Les aurores divines, s'éveillant et sortant du séjour de la loi, chantent comme des troupeaux de vaches qui s'élancent. » Je crois donc que l'article *jar* « s'approcher » est à rayer du dictionnaire.

M. Ludwig ne l'admet pas plus que moi. J'aurais bien des choses à dire sur les traductions qu'il donne de tel et tel des passages qui viennent d'être cités. Cependant je suis heureux de constater qu'il juge comme moi le sens actif de « chanter », ou tout au moins de « bruire », applicable à la plupart d'entre eux. Il admet par exemple que les Açvins « chantent ». Mais il veut qu'Indra et l'aurore « soient chantés ». Que dis-je ? Les aurores, au pluriel, ont le droit de « bruire », IV, 51, 8, non pas il est vrai comme des troupeaux de vaches, mais comme des torrents de lait (M. Ludwig est de ceux qui croient que le mot *go* peut signifier « lait » [1]). Mais il ne reconnaît pas à l'aurore, au singulier, le droit de « chanter ». En cette occasion, comme en beaucoup d'autres, M. Ludwig montre d'abord une louable préoccupation de respecter le sens des mots ; mais comme en beaucoup d'autres occasions aussi, il s'arrête à moitié chemin, sans songer que les dernières exceptions qu'il admet deviennent d'autant plus invraisemblables qu'elles sont moins nombreuses.

Je ne reviens pas sur la Dakshi*n*â servant de char. Cette formule a été expliquée d'avance dans le commentaire du premier vers.

1. Voir mes Observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Veda, *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 124. Ici l'erreur est tout à fait inexplicable.

6. Que les dons du ciel apparaissent! Les prières se sont élevées ; les feux se sont dressés étincelants. Les aurores brillantes font apparaître les trésors précieux que cachaient les ténèbres.

Cette stance est relativement facile. Le premier pâda seul peut fournir matière à discussion. Les deux traducteurs sous-entendent l'un et l'autre, non *asthuḥ*, mais *iratâm* avec le second préfixe *ut*. M. Grassmann fait des *sûnritâ* comme des *puramdhi* des éléments du sacrifice, ou plutôt il donne à *puramdhi* le sens général de sacrifice, en faisant des *sûnritâ* les hymnes de louange. J'ai déjà dit dans le commentaire de la stance précédente que l'attribution de ce sens au mot *sûnritâ* me semblait une hypothèse arbitraire. M. Ludwig fait des *puramdhi* comme des *sûnritâ* des biens attendus par les suppliants. J'ai eu l'occasion d'étudier le mot *puramdhi* dans le second volume de cet ouvrage [1], et il m'a paru désigner, sinon exclusivement, du moins principalement la prière. C'est ce qui m'a déterminé à le rapprocher ici des feux, et à le séparer des *sûnritâ* en sous-entendant, avec le second *ut*, *asthuh* au lieu de *iratâm*. Je ne donne pas cette solution comme certaine.

7. Des deux jours de couleur différente (le jour ou l'aurore, et la nuit), l'un s'éloigne, l'autre arrive : ils se touchent : (des deux sœurs) l'une a caché les ténèbres enveloppant les (parents) qui embrassent tous les êtres, (le ciel et la terre) ; l'aurore a brillé sur son char éclatant.

Le verbe *sam car* au moyen est employé une seule autre fois, III, 7, 1, pour exprimer l'union du ciel et de la terre dans l'espace. Il exprime sans doute ici l'union du jour et de la nuit dans la durée. C'est ce que j'exprime en traduisant « ils se touchent ». M. Grassmann dit « se rencontrent » : cela revient à peu près au même, mais me semble moins clair.

1. P. 476 et suiv.

La traduction de M. Ludwig « s'accordent dans leur marche », sans s'éloigner beaucoup de ce sens, me paraît moins exacte : il prend en somme *sam* et *car* à part, et entend « marchent ensemble ». M. Roth, dans son dictionnaire, était bien plus loin de la vérité : il traduisait, sans tenir aucun compte de *sam*, « gehen, wandern ».

Le duel *parikshitos* désignerait, selon M. Grassmann, l'aurore (ou le jour) et la nuit. La traduction « les sœurs » ne peut d'ailleurs passer que pour un équivalent tel quel : il est clair que ce n'est pas là, pour M. Grassmann lui-même, le sens du mot. Mais *parikshit* paraît être une épithète consacrée des « père et mère », III, 7, 1 ; X, 65, 8, c'est-à-dire du ciel et de la terre. Il les désigne en tant qu'ils « habitent autour », c'est-à-dire embrassent tous les êtres. Il n'y a aucune raison d'en faire ici une autre application. Je ne pense pas, il est vrai, que la forme *parikshito*h dépende de *tama*h, comme paraît l'entendre M. Ludwig, qui traduit d'ailleurs trop librement « les deux voisins ». Mais elle se construit très aisément comme un génitif *commodi*. Quant au mot *anyâ* « l'une », il peut parfaitement se passer d'un complément au génitif partitif. Il vient d'être question du jour et de la nuit, au neutre il est vrai : mais le féminin est ici naturellement amené par le substantif *ushâ*h « l'aurore » qui vient immédiatement expliquer *anyâ*.

Il n'est pas douteux, en effet, que ce mot *anyâ* désigne l'aurore comme l'entend M. Grassmann. Dans ce passage, c'est M. Ludwig qui fait violence au lexique en traduisant : « L'une a produit dans le mystère l'obscurité des deux voisins. » Pour arriver ainsi à une seconde opposition du jour et de la nuit, qui peut satisfaire davantage un goût de symétrie absolue, mais qui n'est pas dans le texte, il est obligé de séparer les deux termes d'une locution consacrée, *guhâ kri*. Que dis-je? Ce ne sont pas seulement les deux mots *guhâ kri* qui forment une expression indissoluble, « cacher » : « cacher l'obscurité » est aussi une expression familière aux *R*ishis. L'obscurité, *tamas*, reçoit l'épithète *guhya* « qui doit être cachée », I, 86, 10 ; Indra cache les démons de l'obscurité, II, 12, 4 ; enfin de même que le soleil enroule les ténèbres comme une peau, VII, 63, 1, l'aurore « cache l'obscurité avec sa lumière », VII, 80, 2. Le sens de notre passage est donc d'une *évidence absolue*, et le contre-sens de M. Ludwig inexplicable.

8. Semblables aujourd'hui à ce qu'elles seront demain, elles suivent la loi durable de Varu*n*a ; irréprochables, l'une après l'autre, elles parcourent rapidement les trente Yojanas ; elles traversent aussi en un instant l'intelligence (pour l'éclairer).

Dieu merci ! M. Grassmann n'a pas reproduit dans sa traduction le contre-sens qu'il faisait dans son lexique sur *varunasya dhâma* en prenant *dhâman* au sens de « séjour. » Il traduit « la loi de Varu*n*a ». M. Ludwig fait comme lui ; mais, à en juger par son commentaire, très postérieur à sa traduction, il ne faudrait pas le prier beaucoup pour le faire revenir à la première interprétation de M. Grassmann. Il admet en tout cas que le mot *dhâman* peut signifier « séjour, » et un peu plus loin, que les dieux pourraient être appelés le « *dhâman* de Varu*n*a, » il n'ajoute pas dans quel sens. Serait-ce dans celui de « troupe », admis pour plusieurs passages par M. Roth et par M. Grassmann ? Qu'il me suffise de répéter ce que j'ai eu l'occasion de prouver ailleurs[1], à savoir que le sens de « séjour » pour le mot *dhâman* n'est nécessaire dans aucun passage du *R*ig-Veda, et que le prétendu sens de « troupe » repose sur une *méconnaissance absolue* de la signification des passages où on a cru le rencontrer. Ainsi M. Ludwig a traduit exactement le second pâda de notre stance, mais c'est, si j'ose le dire, par un heureux hasard, à tel point qu'il est tout prêt à abandonner dans son commentaire un sens qui est pourtant *le seul sens possible*.

Le troisième pâda est traduit par M. Ludwig « tadellos, dreimal in zehn geschäften *point et virgule* ». J'ai la prétention de deviner quelquefois les énigmes védiques ; mais je m'avoue souvent vaincu devant celles d'un traducteur comme M. Ludwig. Il a cherché heureusement à nous expliquer lui-même celle-ci dans son commentaire. Je n'y trouve point à la vérité l'explication de la phrase elle-même, mais je vois que les affaires en question seraient les affaires des dieux faites par l'aurore, et de trente dieux. A cela je répondrai qu'en tout cas « affaire » ne peut être le

1. Plus haut, p. 210, n. 1.

vrai sens de *yojana*. Le rapprochement des vers I, 35, 8 ; II, 16, 3 ; X, 86, 20, ne permet pas de douter que ce mot désigne, comme l'entend M. Grassmann, un espace. Quant à croire que les trente *yojana* soient trente « milles », ou plus exactement trente fois deux milles géographiques, selon la valeur classique du terme, c'est une autre chose. Les trente *yojana* me paraissent être plutôt une formule pour désigner, selon un usage que j'ai étudié dans mon chapitre de l'*Arithmétique mythologique*, l'univers entier, à peu près comme les trois *dhanva yojanâ*, en compagnie des sept rivières et des huit sommets de la terre, c'est-à-dire des huits points cardinaux, au vers I, 35, 8, et comme les trente *padâ* du vers VI, 59, 6, qui sont, soit dit en passant, et n'en déplaise à M. Ludwig, traversés, non par l'aurore, mais par la parole sacrée[1]. Il ne me répugnerait d'ailleurs nullement d'admettre que ce nombre de trente espaces (et non affaires) correspondît en outre à un nombre égal de dieux[2]. Mais c'est une question assez indifférente ici.

J'arrive à la grosse difficulté de la stance, au sujet de laquelle j'ai à combattre à la fois les deux traducteurs, d'accord pour donner à *kratu* le sens de « tâche » et pour traduire « chaque aurore fait sa tâche », M. Ludwig traduisant d'ailleurs « immédiatement » le mot *sadyah* que M. Grassmann traduit « journellement. » Sur ce point accessoire je suis avec M. Ludwig. La traduction « journellement » ou « en un jour, » que M. Grassmann, à l'exemple de M. Roth, substitue au sens ordinaire de *sadyah* « immédiatement » ou « rapidement », pour quelques passages où il s'agit de la course du soleil, de l'aurore ou des dieux autour du ciel et de la terre, est-ce que j'appellerais volontiers « un agrément superflu ». Mais la grosse question est celle que soulève le mot *kratu*.

Le sens de « tâche, Werk, Arbeit » (chaque aurore va à son travail, accomplit sa tâche), attribué au mot *kratu*, est une hypothèse arbitraire de M. Ludwig, que M. Grassmann aurait pu laisser à son auteur.

Ce n'est pas que je veuille revenir au sens que M. Grassmann avait adopté pour ce passage dans son lexique. Le mot *kratu* y aurait désigné Varuna ! Cet emploi aurait été un de ceux où ce mot, suivant une interprétation que M. Grassmann

1. Voir II, p. 296.
2. Voir II, p. 146, note 2.

a conservée encore dans sa traduction pour certains passages, prendrait un sens concret et signifierait « fort ». Mais c'est là une autre hypothèse, non moins arbitraire. Étant admis que le mot *kratu* signifie ordinairement « force », force physique ou intellectuelle (peu importe pour le moment), de ce que tel ou tel dieu et particulièrement Agni et Soma reçoivent le nom de *kratu*, s'ensuit-il que le mot devienne un adjectif ou un substantif concret? Par une singulière inadvertance, M. Grassmann lui donnait ce sens au vers III, 11, 6; mais il a été lui-même obligé de reconnaître dans sa traduction qu'Agni y était appelé « la force des dieux ». Pourquoi ne serait-il pas appelé ailleurs, par exemple au vers I, 77, 3, aussi bien que Soma, IX, 107, 3, « une force » tout court? Croirait-on que M. Grassmann rangeait encore dans son lexique sous son n° 15, et par conséquent interprétait dans le sens de « fort », le mot *kratu* des comparaisons *kratur na nityah*, I, 66, 5, *kratum na bhadram*, IV, 10, 1, appliquées à Agni, qu'il ouvrait une section à part, n° 14, pour la même expression *bhadro asi kratuh*, appliquée à Soma, I, 91, 5, et proposait pour le mot *kratu* dans ce passage le sens de « Krafttrunk »? Et si dans sa traduction il se reprend pour dire ici « Tu es la la force qui procure le bonheur, » il n'en conserve pas moins son « Krafttrunk », pour d'autres passages où il est dit qu'on apporte à Indra le *kratu*, II, 16, 4, que le ventre d'Indra est plein de *kratu*, VIII, 67, 7. Le ventre d'Indra étant, en réalité, plein de Soma, il s'ensuit, selon M. Grassmann, que le mot *kratu*, ne peut signifier là que « boisson qui donne la force ». Nous disons en français : « avoir le cœur plein d'audace ». Avec une pareille méthode d'interprétation, on arriverait à croire, si quelque jour le sens de la langue française était à restituer, comme celui de la langue védique, que le mot « audace » en français devait quelquefois signifier « sang ». C'est toujours le procédé qui consiste à tirer des sens nouveaux des emplois figurés, et à donner par exemple au mot « vache » le sens de « lait », parce que le lait mélangé au Soma est figuré dans les formules mythiques des *R*ishis par des vaches s'unissant à un taureau [1].

Je crois inutile d'entrer dans la discussion des autres exem-

1. Voir mes *Observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Veda*, *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 124.

ples pour lesquels M. Grassmann a admis le sens de « fort ». Il n'a pas été suivi par M. Ludwig, et personne ne le défendra plus sans doute sur ce point. Je me vois d'ailleurs forcé de renoncer à donner ici une étude complète sur le mot *kratu*, bien que j'aie réuni les éléments de ce travail en m'imposant la tâche (qui n'était pas légère, pour les raisons que j'ai déjà dites) de vérifier les traductions de M. Grassmann et de M. Ludwig, pour chacun des emplois de ce mot, l'un des plus usités du *R*ig-Veda. Ce que j'ai ainsi noté d'incertitudes, d'inconséquences, de contradictions de tout genre, chez l'un comme chez l'autre, ne pourrait figurer ici sans doubler l'étendue de ce commentaire, déjà démesuré, sur un seul hymne. Je devrai donc me contenter de quelques citations caractéristiques. Mais avant tout il convient de fixer les sens ordinaires du mot *kratu*.

Il paraît désigner dans les hymnes védiques la force intellectuelle ou morale, soit en puissance, soit en acte. On pourra donc le traduire selon les cas « intelligence, volonté, idée, résolution » ou simplement « désir ». M. Grassmann et M. Ludwig croient qu'il peut désigner en outre la force physique, et dans un très grand nombre de cas où le contexte ne fournit aucune raison de choisir entre la force physique et la force intellectuelle ou morale, ils optent pour l'une ou pour l'autre à peu près au hasard, comme on peut s'en convaincre, rien qu'en les opposant l'un à l'autre. M. Ludwig traduit « Kraft » ou « Thatkraft » ce que M. Grassmann traduit « Weisheit » ou « Wille » I, 2, 8; 175, 5 ; VII, 61, 2; 90, 5, et beaucoup plus souvent, M. Grassmann traduit « Kraft » ou « Stärke » ce que M, Ludwig traduit « Einsicht, Kraft des Geistes etc. », I, 68, 9; 80, 15; 100, 14; 128, 4; 165, 7, etc. etc. D'autres fois les deux traducteurs s'accordent, sans qu'il soit possible de découvrir une bonne raison de cet accord. Pourquoi, par exemple, si c'est par la « Geistes Kraft » qu'Agni prend soin du sacrifice au vers I, 128, 4, serait-ce par la « Kraft » tout court qu'il le protégerait au vers III, 9, 6,? Mais voici qui est plus bizarre encore. Selon M. Ludwig, le *kratu* d'Indra est au vers III, 52, 4, son « esprit », et le *kratu* de Mitra et Varu*n*a est au vers I, 2, 8, leur « force ». En l'absence de toute autre raison de décider, il semble qu'il faudrait attribuer plutôt la force physique à Indra et l'esprit à Mitra et Varu*n*a. C'est ce que fait M. Grassmann dans ces deux passages. Mais je crois

que le sens de « force physique » n'est nullement établi pour le mot *kratu*. En face des passages très clairs qui font de la tête ou du cœur le siège du *kratu*, II, 16, 2 ; V, 85, 2, cf. X, 64, 2, et qui l'opposent à la force physique, *ojas*, ayant son siège dans les bras, VIII, 85, 3, on ne pourrait guère placer que la formule du vers I, 55, 8, *tanûshu te kratava indra bhûrayah*. Mais un terme aussi général que le mot *tanû*, qui désigne le corps sans doute, mais aussi la personne, et peut jouer comme *âtman* « âme » le rôle de pronom réfléchi, me paraît insuffisant pour déterminer dans cette formule l'application du mot *kratu* à la force physique. Nous avons déjà dans le vocabulaire védique assez de termes dont le sens est mal défini, au moins jusqu'à présent. Pourquoi en augmenter inutilement le nombre? En voici un qui désigne à n'en pas douter dans un grand nombre de cas la force intellectuelle ou morale et qui *peut* la désigner dans tous. Est-il d'une bonne méthode d'y ajouter, sur de simples apparences, celui de force physique, pour aller ensuite selon les cas, et souvent même par pur caprice, de l'un à l'autre? Cette méthode est celle que j'appellerai volontiers la méthode lâche. Je préfère la méthode serrée, surtout dans l'état actuel des études védiques. J'ai déjà cité le vers VIII, 67, 7, qui met le *kratu* dans le ventre d'Indra. Mais ne disons-nous pas « mettre le cœur au ventre »? Le ventre est là l'intérieur du corps ; il permute dans les formules védiques avec le cœur : le Soma est dans le cœur, I, 168, 3 et *passim* ; pourquoi le courage ne serait-il pas dans le ventre? M'opposera-t-on enfin le vers VIII, 33, 6? Mais à supposer que l'animal auquel Indra est comparé soit le bœuf, pourquoi ne dirait-on pas qu'Indra est, grâce à son intelligence, fort comme un bœuf, l'intelligence lui tenant lieu des muscles qui font la force du bœuf? Je crois d'ailleurs qu'il s'agit là, non du bœuf, sans distinction de sexe (le poète aurait plutôt comparé Indra au taureau), mais, selon le sens ordinaire du mot *go*, de la vache, bien entendu de la vache mythique, de la prière par exemple, à laquelle Indra est expressément comparé, presque dans les mêmes termes, VIII, 46, 14.

Ajoutons maintenant quelques-unes de ces inconséquences caractéristiques que j'ai annoncées. Au vers VII, 3, 10, la formule *api kratum sucetasam vatema* est rendue à peu près de même, et correctement, je crois, par les deux traducteurs :

« Puissions-nous atteindre la sagesse ! » Avec le causal, *api vâtaya... kratum*, X, 25, 1, elle devient régulièrement, chez l'un et chez l'autre : « Inspire-nous la sagesse. » — Maintenant, que la première formule se reproduise textuellement, *api kratum sucetasam vatantah*, VII, 60, 6, comment croit-on qu'elle sera rendue ? M. Grassmann traduira le simple, non comme il l'a traduit une première fois, mais comme il a traduit le causal « Inspirant la sagesse ». Pourquoi ? Parce qu'il s'agit ici, non plus des hommes, mais des dieux Adityas ? Comme si M. Grassmann lui-même ne traduisait pas le vers I, 2, 8, adressé à Mitra et Varuna « Vous avez atteint une haute sagesse » ! Quand à M. Ludwig, il écartèlera la formule consacrée, et séparera le régime *kratum* du participe *vatantah*, pour le rapporter au verbe *nayanti* qui suit : « und um so mer woleinsichtige geisteskraft *füren* sie wandernd..... » Et plus tard, le commentaire ne réparera pas cette faute. On n'y trouvera qu'une critique, très juste d'ailleurs, de la traduction de M. Grassmann, et une conjecture inutile sur le texte. Le sens est pourtant bien simple : les dieux, possédant une grande sagesse, conduisent (*absolument*) à travers l'angoisse dans les meilleurs chemins[1].

Il y a dans le *Rig*-Veda une autre formule qui se conjugue, *kratvâ yathâ vaçah*, VIII, 50, 4, *kratvâ yathâ vaçat*, VIII, 55, 4, *kratvâ yad vaçâma*, I, 165, 7, et dont le sens évident est « comme tu veux avec ta volonté, comme il veut avec sa volonté, ce que nous voulons avec notre volonté ». M. Grassmann traduit correctement le premier passage. M. Ludwig établit entre les deux premiers une distinction, de peu d'importance il est vrai, mais fâcheuse cependant pour une formule identique et consacrée : « wie du vermöge deiner einsicht es willst » et « nach willkür... wie er will ». La seconde traduction isole déjà trop *kratvâ*, et la première présente un faux sens. Enfin M. Ludwig dans le troisième passage, et M. Grassmann dans le troisième et dans le second, séparent complètement *kratvâ* de la formule à laquelle il appartient, pour le rapporter à un verbe précédent, et dans un sens tout à fait différent du vrai « durch tüchtigen Geist, — mit Kraft, kräftig ».

Le mot *kratu*, construit comme régime direct avec le verbe *sac* « suivre », signifie « suivre la volonté ou le désir

1. L'hypothèse d'un thème *supath* (Grassmann) est parfaitement inutile.

de.... ». L'expression rappelle la formule *anu kratum* « selon la volonté ou le désir », et une image dont le sens, par parenthèse, a échappé à M. Grassmann et à M. Ludwig [1] : « Tu marches en quelque sorte », dit le poète à Indra, IV, 31, 5, « sur le penchant des désirs , *pravatâ kratûnâm*, tu en suis la pente. » Pour revenir au verbe *sac* avec *kratu*, la locution est rendue exactement par les deux traducteurs au vers IV, 42, 1, et par M. Grassmann encore au vers I, 156, 4 [2]. Je ne suis pas parvenu à comprendre la traduction que M. Ludwig donne de ce second passage : *tam asya râjâ varunas tam açvinâ kratum sacanta mârutasya vedhasah*, « mit diser seiner geistigen kraft sind Varuna der könig, sind die Açvinâ, (und mit der) des ordners der Marutschar [3] ». Dans le troisième, X, 64, 7, les deux interprètes méconnaissent l'un et l'autre la formule consacrée *kratum sacante*, probablement parce que le génitif *savituh*, que *kratum* appellerait comme complément, est déjà construit avec *savîmani*. Mais depuis quand défend-on à un génitif d'être construit en relation avec deux termes différents de la proposition, ou, si l'on veut, d'être exprimé avec l'un et sous-entendu avec l'autre ? Les dieux, lorsque Savitri accomplit l'œuvre qui lui est propre, *savîman*, suivent sa volonté, lui obéissent. Le sens est aussi clair que possible. M. Grassmann traduit pourtant « Ils acquièrent par l'impulsion de Savitri, une force nouvelle (*sic*) ». M. Ludwig fait bien pis encore. Il donne *pour ce passage unique* au mot *kratu* un sens qu'il n'a pris que dans une période postérieure à celle des hymnes, et traduit « Ils viennent au sacrifice »!

Je pourrais rester sur ce dernier fait; mais on croirait que j'ai exagéré plus haut en parlant des innombrables inconséquences que j'ai constatées chez les deux traducteurs dans l'interprétation du mot *kratu*. Je poursuivrai donc un instant encore.

L'expression formée du verbe *vid* (*vidati, vindati*) avec le mot *kratu* comme régime direct est si bien consacrée qu'elle

1. Ils traduisent, l'un « auf der Kräfte jäher Bahn », l'autre « vermöge des gefälles der kräfte » (?).

2. A part un double contre-sens sur *mârutasya vedhasah*, « les conducteurs de la troupe des Maruts ». M. Grassmann n'a pas vu qu'il y a là deux génitifs se rapportant tous les deux à Vishnu, cf. *ibid.*, 5 et V, 46, 2. Ou plutôt il l'avait vu dans son dictionnaire, et il l'a oublié dans sa traduction.

3. Sur ces derniers mots, M. Ludwig n'a fait que la moitié du contre-sens de M. Grassmann.

s'est fixée dans le composé *kratu-vid*. Le verbe *vid* peut d'ailleurs y être remplacé par le verbe *san*, qui a le même sens « trouver, conquérir », équivalent souvent à « donner », parce que les dieux font toujours une part aux hommes de leurs trouvailles et de leurs conquêtes. M. Grassmann traduit assez correctement les formules de ce genre, à cela près qu'il varie constamment sur le sens propre du mot *kratu*: mais du moins comprend-il qu'il s'agit d'un don que les dieux font aux hommes, plus exactement d'une acquisition à laquelle ils les feront participer. M. Ludwig traduit bien *sanâ kratum*, au vers IX, 4, 3, « gewinn geistige kraft », et *kratum vidah*, au vers I, 42, 7, « mögest du kraft finden ». Mais *kratum vidatam* devient, au vers I, 151, 2, « ihr sollt die einsicht anerkennen »; *sanishyasi* ou *sanishyati kratum nah* est traduit, au vers IV, 20, 3, « du wirst unsern guten willen erlangen », et au vers V, 31, 11, « er wird annemen unsere begeisterung ».

Là, M. Ludwig était à peu près seul en cause. L'expression *kratum pushyasi* ou *pushyati* est au contraire traduite par lui d'une façon conséquente dans ses deux emplois aux vers I, 64, 13 et III, 45, 3. Mais ici, c'est M. Grassmann qui, l'ayant traduite la première fois « bringt zur Blüte vielbegehrte Kraft », non seulement oublie complètement cette interprétation au vers III, 45, 3, mais revient au sens, condamné plus haut, de « Krafttrunk » et traduit « du nimmst den Krafttrunk auf ». J'ajoute que la traduction du premier passage prête elle-même à une critique, beaucoup moins grave d'ailleurs. On n'y trouve pas un contre-sens de la force de celui qui vient d'être relevé, mais une de ces interprétations vagues qui veulent tout dire, ou plutôt qui ne veulent rien dire. La « force très désirée » est en réalité l' « intelligence à laquelle on peut adresser des questions » : le rapprochement du vers I, 145, 2, cf. I, 60, 2, ne laisse guère de doute à ce sujet. Les formules védiques se préciseront à mesure qu'on prendra plus de soin de constater, et surtout de *respecter* leurs analogies.

Il faut savoir reconnaître ces analogies dans les expressions diverses d'une même idée rendue par des mots différents, comme dans les formules conçues en termes identiques. Ainsi, après avoir constaté les emplois de l'instrumental *kratvâ* dans des passages où le préfixe *abhi* exprime la supériorité d'Indra, qui dépasse en *kratu*, X, 29, 7, les démons,

VIII, 55, 10, tous les êtres, VIII 77, 4, tous les mondes, VII, 21, 6, il ne faut pas traduire comme M. Ludwig, en se laissant tromper par les homonymes *varishtha*, *vara*, « an einsicht den besten zur wal », une formule *kratvâ varishtham vare*, VIII, 86, 10, que M. Grassmann interprète, beaucoup plus justement selon moi, « den ausgedehntesten an Kraft im weiten Raum[1] ». L'auteur du lexique s'est ici corrigé lui-même, car il avait d'abord compris comme M. Ludwig. En revanche, M. Grassmann fait au vers VII, 21, 6 une faute que M. Ludwig a évitée, en méconnaissant la formule *abhi kratvâ bhûh*, et en la traduisant « Du siegst mit Kraft ».

Revenons à des inconséquences plus graves et plus évidentes. Si la formule *sâkam jâtah kratunâ*, appliquée à Indra, II, 22, 3, signifie, comme je le crois avec M. Grassmann, « sage dès sa naissance », pourquoi la même formule, appliquée à Agni, II, 5, 4, signifierait-elle « engendré par la force » ? J'entends bien que cette dernière idée qui convient à la naissance d'Agni conviendrait beaucoup moins à celle d'Indra. Mais la première ne peut-elle convenir à toutes les deux? A quoi sert la méthode du rapprochement des textes, qui est en somme notre méthode à tous, bien que nous la pratiquions avec plus ou moins de rigueur, si ce n'est à appliquer à une formule susceptible à première vue d'interprétations diverses celle de ces interprétations qui peut seule convenir à la fois à toutes les formules analogues? Voilà un cas où l'extension attribuée, inutilement selon moi, au sens du mot *kratu*, a joué évidemment un mauvais tour au traducteur.

Les dieux naissent donc avec le *kratu*. Comme de plus, en maint passage, III, 6, 5; IX, 86, 13, etc., ils agissent par le *kratu*, il ne saurait y avoir de doute sur le sens des expressions suivantes : *pari prajâtah kratvâ babhûtha (bhuvo devânâm pitâ)*, I, 69, 2; *kratunâ... (arân na nemih) paribhûr ajâyathâh*, I, 141, 9; *jâta eva... devân kratunâ paryabhûshat*, II, 12, 1. Toutes expriment l'idée d'une protection étendue par Agni, cf. I, 73, 2 ; III, 9, 6, ou Indra sur les autres dieux, grâce à la sagesse qu'ils ont eue dès leur naissance. Cependant M. Ludwig a méconnu le sens du premier qu'il traduit « weit

1. Cette formule est encore une de celles qu'on pourrait citer à l'appui du sens physique attribué au mot *kratu*. Mais je ne suis nullement choqué, pour ma part, de voir la grandeur de l'intelligence exprimée dans le langage védique par une image matérielle.

hast du an kraft dich weiter geboren (?) », et M. Grassmann donne pour les trois passages trois interprétations indépendantes, pour le premier « Geboren ragtest an Kraft hervor du », pour le troisième « Der kaum geboren... die Götter... mit Muth und Kraft begabte ». La traduction qu'il donne du second « Da... du erstandst, sie mit deiner kraft umfassend, etc. » n'est elle-même qu'un à peu près.

Il faut en finir. Je supprime les trois quarts des critiques dont j'avais en main les éléments, et qui portaient encore, soit sur des séries de formules comme celles qui viennent d'être passées en revue, soit sur des emplois particuliers du mot *kratu*, pour ne rien dire des cas, heureusement rares, où M. Ludwig, revenant à d'anciennes et trop célèbres théories, construit par exemple avec *kratvâ* un accusatif *devân*, I, 141, 6, dans le sens d'un génitif « nach der götter willen ». Je crois en avoir dit assez pour prouver que mes devanciers, dans leurs interprétations du mot *kratu*, m'ont ouvert une voie, ou plutôt des voies trop peu sûres pour que je les y suive aveuglément. J'achèverai une autre fois, si l'on m'y invite.

Revenons à notre stance.

On veut que *kratu* y signifie « ouvrage, travail, tâche ». J'ai dit que c'était une hypothèse arbitraire, et je n'ai pas même à le prouver. Ce sens n'a été proposé ni dans le dictionnaire de M. Roth, ni dans celui de M. Grassmann, et M. Ludwig, après l'avoir adopté dans sa traduction, ne l'a justifié par aucune note dans son commentaire. En fait, je n'ai pas remarqué qu'il l'ait reproduit *pour aucun autre passage*. M. Grassmann, qui s'est décidé à l'adopter ici, peut-être à l'exemple de M. Ludwig, l'avait déjà introduit dans un autre passage, un seul à ma connaissance, au vers VI, 9, 5. Dans celui-ci, M. Ludwig adopte le sens de « plan ». Selon moi, le *kratu* unique vers lequel se dirigent les dieux n'est autre qu'Agni, auquel l'hymne est adressé, et que nous avons déjà vu appelé « le *kratu* des dieux ». Nous restons donc en face d'un passage unique, celui de notre hymne, pour lequel les deux interprètes — M. Grassmann après s'être ravisé [1] — ont admis le sens de « tâche ».

Affrontons donc maintenant la difficulté qui les a réduits à ce parti désespéré. Ils ont cru devoir faire de *kratum* le régime exprimant le but du mouvement à côté d'un autre

1. Voir p. 303.

accusatif, *trimçatam yojanâni*, exprimant, du moins selon M. Grassmann et selon moi, l'espace parcouru, *pari yanti*. Remarquons en passant que le mot qu'il aurait fallu là, pour le sens qu'ils donnent à la phrase, n'est pas malaisé à trouver : c'est *artham*, cf. I, 38, 2; 113, 6; 124, 1; II, 30, 2; VII, 63, 4, qui, grâce aux complaisances de l'euphonie védique, aurait satisfait tout aussi bien au mètre que *kratum*. Essayons maintenant de construire les deux accusatifs parallèlement : « Elles traversent les trente *yojana*, elles traversent l'intelligence. » Est-ce là un de ces résultats que le bon sens se refuse à admettre ? Ne parlons-nous pas nous-mêmes de lumières, d'*éclairs* qui traversent l'intelligence ? Pourquoi les *R*ishis n'auraient-ils pas parlé ainsi des aurores ? Mais nous n'en sommes pas réduits à des rapprochements avec les métaphores de nos langues actuelles. Une formule du vers 3 de l'hymne X, 95, appliquée à Urvaçî, et que M. Ludwig et M. Grassmann ont interprétée de deux manières aussi divergentes qu'inattendues l'une et l'autre (je renvoie le lecteur à leurs traductions), porte : « Elle a brillé comme l'éclair, *vi davidyutan na*, dans une faible intelligence. » Ce passage est précisément un de ceux qui m'ont fait reconnaître la parole sacrée comme une des formes d'Urvaçî [1]. Le vers 9 du même hymne semble nous montrer Purûravas s'unissant aux eaux que personnifie également Urvaçî « comme aux *kratu* », c'est-à-dire comme aux idées. C'est sans doute la confusion ordinaire des formes diverses de la parole sacrée, nuée ou plutôt voix de la nuée dans l'atmosphère, aurore ou voix de l'aurore dans le ciel. Ajoutons qu'au vers VI, 59, 6, la parole sacrée [2] traverse trente espaces, comme dans notre passage les aurores traversent trente *yojana*. C'est un chassé-croisé, ou plutôt une confusion nouvelle des deux formes de l'élément femelle. En tout cas, la formule « elle a brillé comme l'éclair dans l'intelligence » me paraît pleinement suffisante pour justifier l'interprétation : « Les aurores traversent l'intelligence (pour l'éclairer). » Plus haut nous avions trouvé, en repoussant également un sens non justifié, qu'on demandait à l'aurore de « chanter la première ». C'était une autre confusion de l'aurore et de la parole sacrée. En respectant le sens des termes, nous abou-

1. Voir II, p. 94.
2. Voir II, p. 296 et ci-dessus, p. 303.

tissons à des analogies dans les formules. Quel meilleur argument en faveur de notre méthode ? Au lieu d'*imposer* aux *R*ishis des idées *banales*, nous *découvrons* des idées *curieuses*, et le *sens* des *mots* est *respecté*. N'est-ce pas double et triple profit?

9. Connaissant la nature du premier jour, la brillante, la blanche est née du (jour) noir; la jeune femme ne viole pas la loi établie ; elle vient chaque jour au rendez-vous.

L'expression *ritasya dhâman* est composée de deux mots qui ont, chacun séparément, le sens de loi, le premier signifiant proprement « ce qui est agencé », le second « institution ». Celui-ci garde son sens étymologique quand il est construit avec le génitif *ritasya* ; l'expression signifie donc proprement « l'institution de la loi » et équivaut à « la loi établie ». Cette loi peut être la loi du sacrifice aussi bien que celle des phénomènes célestes, même lorsqu'il s'agit de l'aurore qui, d'une part, donne le signal du sacrifice, et de l'autre, est considérée comme obéissant au sacrifice. Mais je ne me crois pas autorisé à préciser comme M. Ludwig, en la traduisant « loi du sacrifice », une expression dont le sens est tout à fait général. J'ai fait ressortir l'équivoque inhérente aux locutions de ce genre [1], et je crois que le devoir du traducteur est de respecter cette équivoque. Qu'on me permette de faire remarquer que c'est du *désintéressement* de ma part : car le sens choisi par M. Ludwig est un de ces sens liturgiques que je me suis surtout attaché à établir dans tout le cours de cet ouvrage.

Je me hâte d'ajouter que si la formule, par elle-même, signifie seulement « elle ne viole pas la loi », il n'est pas douteux que dans l'application qui en est faite ici, elle éveille l'idée de l'obéissance de l'aurore à la loi mystique qui règle les rapports des phénomènes célestes avec le sacrifice l'aurore obéit au sacrifice, en venant chaque jour au rendez-vous. Je ne sais à ce propos quel avantage M. Ludwig trouve à substituer au terme excellent « Stelldichein », très juste-

1. Plus haut, p. 270.

ment appliqué par M. Roth à la traduction de *nishkrita* (voir en particulier III, 62, 13; IX, 86, 32; X, 34, 5), la traduction vague et peu intelligible « zu dem (bestimmten) bereiteten ». M. Grassmann lui-même, quoiqu'il adopte dans son dictionnaire le terme « Stelldichein », traduit, je ne sais pas pourquoi, « am rechten Ort ». Il est clair que le rendez-vous dont il s'agit est celui d'Agni, du feu du sacrifice, désigné au vers suivant.

J'ai gardé pour la fin le premier pâda, que M. Ludwig traduit « connaissant le signe du premier jour », et M. Grassmann « connaissant le signe de la première clarté du jour ». Si M. Grassmann entend par la première clarté du jour le commencement d'un jour quelconque, je crois qu'il fait un contre-sens, je dirais volontiers un non-sens : l'aurore *connaissant* le *signe* du *commencement* du jour??? Quant à la traduction de M. Ludwig, elle n'est pas intelligible par elle-même, et le commentaire reste muet sur ce passage. Le terrain manque donc à la discussion. Il me reste à expliquer ma propre traduction. D'abord on ne me constestera pas que le mot *nâman* puisse désigner l'essence, la nature d'une chose. Maintenant, qu'est-ce que le « premier » jour? Il faut se rappeler que le nom de jour est donné à la nuit comme au jour, et que c'est une grave question pour les Rishis de savoir quel a été le premier du jour ou de la nuit, ou, dans leur langage, « des deux jours », I, 185, 1[1]. Je crois que cette question est précisément celle dont l'aurore connaît la solution. Elle connaît la nature du premier jour, c'est-à-dire qu'elle sait s'il était « blanc » ou « noir ». J'ajoute que le poète aussi me paraît avoir eu sa solution à lui, et que nous pouvons la retrouver. Il dit, en effet, que l'aurore est née du noir, c'est-à-dire du jour noir, aujourd'hui d'abord, mais sans doute aussi au premier jour du monde. La nature du premier jour était donc d'être noir, et l'aurore qui connaît ainsi la nature du jour dont elle a été engendrée ressemble à ce fils d'une énigme que j'ai eu déjà l'occasion de citer [2], qui « connaît la naissance de ses parents », X, 32, 3. On objectera peut-être à mon interprétation que le « premier » de deux est en sanscrit *pûrva*, cf. I, 185, 1, et non *prathama*. Mais, si au

1. La « première » et la « seconde » sont les deux sœurs dont il est question encore au vers 5, c'est-à-dire l'aurore et la nuit, et non le ciel et la terre qui sont célébrés seulement à partir du vers 2, comme le refrain l'indique surabondamment.

2. II, p. 288.

lieu de songer seulement au couple toujours identique à lui-même du jour et de la nuit, le poète a pensé à la succession de tous les jours et de toutes les nuits, il me semble qu'il a très bien pu employer *prathama*. Cette explication me paraît avoir une saveur tout à fait védique, et de plus elle établit un lien entre le premier pâda et le second. C'est ce qui me la fait préférer à une autre à laquelle on aurait aussi pu songer : le premier jour serait bien le premier jour du monde, mais sans distinction de jour et de nuit, quelque chose comme l'aurore antique dont il est question au vers IV, 51, 6. On a vu d'ailleurs que M. Grassmann et M. Ludwig s'étaient contentés à moins de frais.

10. Comme une jeune fille, triomphante de beauté, tu t'avances, ô déesse, à la rencontre du dieu qui cherche à te mériter par le sacrifice ; jeune femme souriante, tu brilles et découvres devant lui ton sein.

J'ai déjà dit que le dieu vers lequel l'aurore s'avance est le feu du sacrifice. Ni M. Grassmann, ni M. Ludwig ne s'expliquent à ce sujet. Le second, dans son commentaire, indique la possibilité d'expliquer *çâçadânâ*, dont l'*â* final est nasalisé, comme un accusatif pluriel. Mais le rapprochement du vers I, 124, 6 rend bien invraisemblable cette analyse qui aboutirait d'ailleurs à un sens fort peu satisfaisant : « Comme une jeune fille qui s'avance vers ceux qui sont fiers » (selon l'interprétation de M. Ludwig) « de leur propre corps ». M. Ludwig propose en outre la correction *iyakshamânâ* pour *iyakshamânam*. Je ne comprends pas bien le profit qu'il en tire pour le sens, et je ne vois pas même bien s'il l'adopte définitivement. La correction serait tout au moins inutile. Mais elle me semblerait en outre assez malheureuse. Le verbe *iyaksh*, désidératif de *yaj*, « sacrifier, honorer (les dieux), obtenir (leurs faveurs) par le sacrifice », ne paraît pas s'être écarté du sens de son primitif autant qu'on l'a trop vite admis. Il a presque toujours pour sujet le sacrificateur, I, 153, 2 ; II, 20, 1 ; VI, 21, 3 ; VIII, 31, 15 ; IX, 64, 21 ; 66, 14 ; X, 50, 3 ; 74, 1 ; V. S, XVII, 69, Agni, X, 11, 6, ou Soma, IX, 11, 1 ; 22, 4 ; 78, 1. Dans trois passages seu-

lement il a pour sujet, deux fois Indra, VIII, 45, 31 ; 46, 17, une fois Vâyu, VI, 49, 4. Mais n'est-ce pas le cas de se rappeler que les fonctions sacerdotales peuvent être attribuées à tous les dieux ? Dans le second passage, que, ni M. Ludwig, ni M. Grassmann n'arrivent à construire d'une façon satisfaisante à la fois pour la grammaire et pour le sens, la construction la plus naturelle donne : « Tu sacrifies avec les sacrifices, les chants des Maruts... et moi, de mon côté je te chante... » Dans le troisième, Vâyu est posé comme sage, et même comme poète, *kavi*, en regard du poète, et semble aussi répondre par un chant céleste (le chant du vent), à celui que lui adresse le sacrificateur mortel : « Poète, tu honores le poète. » Quant au premier, il est trop obscur pour qu'on puisse en tirer avec certitude un sens nouveau de *iyaksh* (construit d'ailleurs cette seule fois avec le préfixe *pra*). Maintenant, on pourrait aussi à la rigueur faire de l'aurore la prêtresse d'un sacrifice céleste. Mais ce serait aller au devant des complications qu'on évite d'ordinaire avec tant de soin, que j'admets pour mon compte quand le texte m'y contraint, mais que je ne me croirais pas le droit d'introduire en corrigeant pour cela un texte beaucoup plus simple et très satisfaisant par lui-même.

Un mot encore sur *tanvâ çâçadânâ*. M. Ludwig traduit « fière de son corps », naturellement de son « beau » corps. Cette interprétation ne paraît pas fort différente de la mienne. Mais en admettant cette nuance, qui se retrouve peut-être implicitement dans la traduction de M. Grassmann « am Leibe prangend », et que ce dernier introduit expressément dans la traduction d'autres passages, VII, 98, 4, cf. I, 141, 9, on arrive à traduire, comme M. Ludwig, « nous sommes fiers de toi (d'Indra) dans les combats », X, 120, 5, une formule qui signifie en réalité, « nous triomphons grâce à toi dans les combats ». On voit qu'ici l'écart est plus considérable. M. Grassmann traduit la même formule « nous avons confiance en toi dans les combats », et introduit le même sens dans plusieurs autres passages. Je ne voudrais pas paraître disputer sur des pointes d'aiguille, et cependant je ne puis laisser passer sans protestation ce nouvel exemple de la facilité avec laquelle on modifie le sens d'un verbe assez rare, et qui s'explique parfaitement dans tous ses emplois par les sens de « triompher » ou « exceller », identiques à ceux du verbe grec de même origine, κέκασμαι.

11. Charmante à voir, comme une jeune femme que sa mère a parée, tu découvres ton corps pour le montrer; répands au loin tes rayons, ô Aurore! en nous apportant le bonheur: tu seras la plus libérale des aurores!

Le mot *bhadrá*, épithète de l'aurore, est ici traduit, par M. Grassmann comme par M. Ludwig, « aimable, lieblich ». Au vers suivant, le même mot, épithète de *nâma* « manifestations » de l'aurore, est traduit par les deux interprètes « portant bonheur, glückbringend ». Pourquoi cette différence? Mystère! Dans son lexique, M. Grassmann donnait pour le premier passage le sens de « brillant », et pour le second celui de « magnifique, excellent, herrlich, trefflich, tüchtig ». Plutôt que de tourner ainsi à tous les vents, je préfère m'en tenir au sens le mieux établi, resté d'ailleurs le sens classique, et correspondant à peu près à celui du latin *faustus*, pour le vers 11, comme pour le vers 12.

Au dernier pâda, je prends *naçanta* comme un subjonctif impropre.

12. Riches en chevaux, en vaches, en toutes sortes de biens, s'élançant avec les rayons du soleil, les aurores passent et reviennent, prenant des formes propices.

Pour *yâtamânâ*h, la traduction de M. Grassmann « rivalisant » ne me paraît pas justifiée. Celle de M. Ludwig « wirkend » semble reposer comme la mienne sur le sens primitif de « faire effort ». J'ai déjà eu l'occasion [1] de traiter de cette racine dont je ne me flatte pas encore de pouvoir préciser le sens dans tous ses emplois.

M, Ludwig dit « noms » pour « formes », ce qui n'est pas trop facile à comprendre.

La stance dans son ensemble est facile, et ne donne lieu à aucune autre observation.

1. I, p. 73; III, p. 165-166.

13. Obéissant à la rêne de la loi, donne-nous des idées de plus en plus salutaires; brille aujourd'hui, ô Aurore! en répondant à nos invocations; comble-nous de richesses ainsi que ceux pour qui nous offrons le sacrifice.

M. Grassmann et M. Ludwig traduisent tous les deux l'expression *raçmim anuyachamânâ* par « dirigeant la rêne ». Cependant, M. Grassmann, après M. Roth, prend au sens de « suivre, se diriger d'après » les deux seuls autres emplois connus du verbe *anu yam* au moyen, I, 109, 3; IV, 48, 3[1]. Et pourquoi donc n'aurait-on pas dit de l'aurore qu'elle obéit à la rêne de la loi? Ne dit-on pas d'elle aussi, comme nous l'avons vu plus haut (vers 8), qu'elle suit la loi de Varu*n*a, et au vers I, 124, 3, qu'elle « suit le chemin de la loi »?

La locution *bhadrah kratuh* est consacrée, I, 67, 2; 89, 1; 91, 5; IV, 10, 1 et 2; X, 25, 1; 30, 12. M. Grassmann aurait donc eu tort de séparer *bhadram-bhadram* de *kratum*, et de traduire « la sagesse » et « bénédictions sur bénédictions », s'il n'y avait été contraint sans doute par la forme métrique à laquelle il s'est assujetti.

Je fais porter *suhavâ* comme attribut sur le verbe *vy ucha* pour obtenir un sens plus lié et plus satisfaisant.

1. M. Ludwig les prend dans deux sens différents.

III

Voilà donc un de ces hymnes à l'aurore qui, selon les fables dont a été bercée l'enfance des études védiques, ne devaient contenir que les épanchements naïfs et l'expression de l'amour enthousiaste qu'inspiraient les phénomènes lumineux du matin à un père de famille, à un chef de tribu, à la fois prêtre et poète, en présence des siens assemblés! Vérification faite, l'auteur est, non encore un brâhmane, mais du moins un prètre de profession, accomplissant le sacrifice pour un *maghavan* qui le paye. Les derniers traducteurs n'ont pas méconnu ce fait, sans doute, mais ils ne l'ont pas proclamé assez haut. Ils n'en ont pas apprécié eux-mêmes toute l'importance, et, sous l'influence peut-être des fables dont je parlais à l'instant, ils n'ont pas voulu reconnaître dans la *dakshinâ* dont le char mène le sacrifiant à la victoire, et amène les dieux eux-mêmes sur l'autel, ce salaire auquel le prêtre attribue tous les effets du sacrifice, parce qu'il en est pour lui la partie essentielle. S'étonnera-t-on encore que dans un pareil hymne, et à plus forte raison dans beaucoup d'autres qu'on n'a jamais songé à donner pour des morceaux de simple et saine poésie, les spéculations liturgiques jouent un grand rôle? Comprendra-t-on enfin qu'un nouvel interprète se résigne plus aisément à admettre la complication dans les idées et dans les formules, qu'à changer à tout propos, en vue d'une simplicité chimérique, le sens des termes à la fois les plus usités et les plus clairs de la langue védique?

J'ai pris occasion de la traduction de cet hymne pour étaler aux yeux les misères, il faut bien dire le mot, de l'interprétation actuelle du *R*ig-Veda. Je l'ai fait quelquefois sur un ton dont la vivacité pourra sembler excessive. En même temps que l'âcreté de mes critiques, on pourra blâmer l'assurance que j'apporte dans mes propres affirmations. Mais je prie le lecteur de considérer que je lutte seul contre une école puissante, qui peut revendiquer presque tous les védistes contemporains, à laquelle M. Ludwig lui-même peut être rattaché, quoiqu'il y ait pris une position plus

indépendante qu'aucun autre. Je vis loin de mes adversaires, qui écrivent et enseignent presque tous au delà du Rhin. Qu'on me permette d'ajouter que, sans faire précisément autour de mon premier volume la conspiration du silence, ils se sont généralement bornés à lui accorder un éloge assez vague, tempéré par des restrictions qui n'étaient pas beaucoup plus précises, et qu'en somme ils n'en ont guère tenu compte. Pour être plus sûr d'être entendu, je me suis décidé à élever la voix, c'est-à-dire, d'une part, à ne pas dire « je crois..., il se pourrait que..., » sur les points où ma conviction est entière et absolue, et de l'autre, à souligner les fautes de mes devanciers, à nommer par leur nom les contre-sens évidents. Je suis prêt à subir la peine du talion, et je m'y sens exposé : je ne suis pas plus invulnérable qu'un autre. Mais je demande une discussion complète, dont je crois pouvoir indiquer moi-même les points essentiels.

Ma « contribution », comme on dit en Allemagne, à l'étude du *Rig-Veda*, consiste essentiellement en trois idées nouvelles, au moins par l'importance que je leur attribue, dont deux portent sur les formules, la troisième sur les mots, et qui sont étroitement liées entre elles. Les deux premières sont celles de la *contamination liturgique des mythes* et du goût pour les images incohérentes aboutissant au paradoxe et à l'énigme proprement dite. La dernière implique la nécessité d'une réaction énergique contre la tendance à multiplier indéfiniment les sens d'un même mot. Elle est inséparable des deux autres ; car la complication des formules et celle du vocabulaire sont, et resteront toujours, par la force des choses, en raison inverse l'une de l'autre. En somme, la question essentielle entre mes adversaires et moi se ramène à ceci : vaut-il mieux admettre un sens nouveau des mots chaque fois qu'on rencontre une idée nouvelle, étrange si l'on veut, ou au contraire admettre une idée étrange (mais d'une étrangeté qui ne devra jamais être isolée, à laquelle il faudra toujours trouver des analogies dans quelque partie du recueil des hymnes), chaque fois qu'on ne pourra y échapper sans multiplier outre mesure, et avec trop peu d'exemples concordants, le sens des mots? Je dirais volontiers, si je n'avais l'air ainsi de résoudre la question au lieu de la poser : lequel des deux est le plus tenu de satisfaire la raison, du vocabulaire, qui est en somme le monument du langage d'un peuple, ou des hymnes védiques qui sont celui

des spéculations liturgiques de quelques familles de prêtres? Mais sous cette dernière forme, comme sous les autres, j'espère avoir fait comprendre ma pensée. Je crois avoir nettement déterminé le terrain sur lequel, non seulement je ne fuis pas la discussion, mais je l'appelle de tous mes vœux.

En attendant, et avec la plus entière sincérité, je renouvelle ici l'expression de ma haute estime pour les savants contre lesquels j'ai entrepris une si vive polémique. Le chef de l'école que je combats est aussi mon maître en un certain sens. Quel est celui d'entre nous dont le dictionnaire de M. Roth n'a pas guidé les premiers pas? Je regrette d'être obligé de dire que les défauts de la traduction de M. Grassmann me paraissent plus graves à mesure que j'ai l'occasion d'en vérifier quelques parties. Mais je ne pourrais sans une véritable ingratitude envers sa mémoire méconnaître les services que m'a rendus, malgré ses imperfections, le *Wærterbuch zum Rig-Veda.* Enfin j'ai déjà formulé plusieurs fois mon principal grief contre M. Ludwig: il s'arrête trop souvent au milieu de ce qui me paraît être le bon chemin. Mais cette critique même, dans ma pensée, renferme un éloge: je reconnais, ce qui ne peut être contesté, je crois, par aucun esprit impartial, que sa traduction a fait faire un notable progrès aux études védiques.

Cet hommage rendu à mes devanciers, je reprends une dernière fois ma polémique, et cette fois directement contre M. Roth, notre maître à tous. M. Roth a donné récemment dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (XXXVI, p. 353—360) une traduction nouvelle de l'hymne IV, 27 du *R*ig-Veda, en l'accompagnant d'observations générales sur l'exégèse védique que je ne puis me dispenser de relever ici.

Il a, dit-il, choisi ce morceau « comme un exemple très clair de la façon dont les textes védiques ont pu être corrompus jusqu'à devenir entièrement inintelligibles, sans que l'exégèse indigène en fût le moins du monde choquée, et aussi comme une preuve que nous pouvons, avec les moyens ordinaires de la critique, corriger sûrement bien des fautes, lors même qu'elles ne sautent pas tout d'abord aux yeux. » « Il est vrai, ajoute-t-il, que pour cela, il faut tout d'abord voir la faute et en convenir. » M. Roth me permettra-t-il de lui répondre que la traduction qu'il propose présente, au moins dans une de ses parties, un exemple très clair de la façon dont le sens des formules védiques les plus nettes et les mieux conservées (il ne propose lui-même aucune correction pour ce passage) peut être méconnu par l'exégèse européenne, quand elle obéit au parti pris d'écarter toute bizarrerie et d'accommoder les hymnes des *R*ishis à notre sentiment esthétique, en un mot, de transformer leurs élucubrations théosophiques en de petits morceaux de simple et saine poésie. J'ajoute que c'est le plus souvent le même esprit qui fait chercher des fautes dans des textes parfaitement indemnes, quand les autres expédients dont on a abusé beaucoup plus encore, la multiplication des sens d'un même mot et l'hypothèse d'homonymes, ne suffisent pas à supprimer des textes védiques ce qu'on ne veut pas y voir.

A Dieu ne plaise que mon respect pour le texte traditionnel du *R*ig-Veda se change jamais en superstition ! Je reconnais très volontiers les droits de la critique conjecturale, et j'en ai moi-même parfois[1], quoique toujours très sobrement, usé. Elle est ou sera applicable sans aucun doute aux monuments de l'antiquité védique comme à ceux de l'antiquité classique. Mais il est évident qu'au point de vue de l'opportunité et des dangers actuels, il n'y a pas de comparaison à faire entre l'état de la philologie védique et celui de la philologie

1. Tout à l'heure encore, dans l'interprétation du premier vers de l'hymne I, 123, p. 287.

grecque ou latine. On doit, ce semble, plus de ménagements aux textes dont le sens et l'esprit général sont encore l'objet de vives discussions qu'à ceux qui sont depuis longtemps élucidés dans l'ensemble et dans la plupart des détails. Ces réserves faites, discutons, sans arrière-pensée, les corrections proposées pour l'hymne IV, 27.

La première porte sur le second hémistiche du premier vers, qui nous a été conservé sous cette forme : *çatam mâ pura âyasîr arakshann adha çyeno javasâ nir adîyam.* « Cent forteresses d'airain me retenaient prisonnier; alors je suis sorti d'un vol rapide sous la forme d'un aigle. » Or, dans la descente du Soma, qui fait l'objet de l'hymne, l'aigle, d'après la formule ordinaire du mythe, est le porteur du Soma. Cependant, au second vers, le personnage qui parle ne peut être que Soma lui-même : *na ghâ sa mâm apa josham jabhâra*, etc. « Il ne m'a pas emporté aisément. » M. Grassmann supposait que l'auteur de l'hymne en avait mis les deux premiers vers dans la bouche de deux personnages différents. M. Roth pense que c'est le même personnage qui parle dans l'un et dans l'autre. Mais alors le premier vers ne lui paraît explicable qu'avec une correction, celle de *nir adîyam* en *nir adîyat*. Si c'est Soma qui parle, il ne peut être question de l'aigle qu'à la troisième personne. La faute s'expliquerait d'ailleurs par l'inhabileté d'un récitant ou l'inattention d'un copiste, qui, après des phrases où un personnage parlait à la première personne, aurait été naturellement conduit à substituer cette première personne à la troisième. Maintenant, quel sens nous donnera la correction? M. Roth voit très bien les difficultés que soulèverait la traduction : « Alors l'aigle est sorti d'un vol rapide. » On ne doit pas nous parler de la sortie de l'aigle sans nous dire qu'il emporte le Soma. Or, il n'est question de cela qu'au second vers. M. Roth entend donc, non pas que l'aigle sort, mais qu'il « apparaît planant » au-dessus de la prison du Soma, qui est donc ouverte par en haut. La préposition *nis*, dit-il, exprime ici, non pas le *hinaus*, mais le *heraus*. J'avoue que j'ai peine à comprendre cette explication. Sans doute, pour entrer dans un lieu, il faut sortir d'un autre ; mais quand le seul lieu dont il soit question est celui où l'on entre, je me demande si l'emploi du verbe sortir, même exprimant le *heraus*, peut jamais être justifié. Si je crois être seul dans ma chambre fermée, et que je voie tout à coup Pierre devant

moi, je pourrai dire à Pierre : « D'où sors-tu? » parce que l'adverbe interrogatif « d'où » fait allusion au lieu d'où il a dû sortir pour entrer dans ma chambre ; mais je ne lui dirai pas, par exemple : « Comment es-tu sorti? », et en racontant ensuite la chose à Paul, je ne dirai pas davantage à celui-ci « Je croyais m'être enfermé seul dans ma chambre, et tout à coup Pierre est sorti, » pour dire « Pierre est entré. » Je sais bien que les préfixes ne gardent pas toujours leur sens étymologique, et qu'en latin, par exemple, une combinaison très usitée, comme *ex-stare*, en arrive à prendre simplement le sens d' « être ». Mais pour nous faire croire à un effacement analogue du sens primitif dans la combinaison du préfixe *nis* « hors de » avec la racine *dî* « voler », il faudrait au moins nous prouver que cette combinaison était d'un usage fréquent. Or le dictionnaire de M. Roth lui-même n'en donne qu'un seul et unique exemple, celui qui nous occupe !

Concluons. Je comprendrais très bien, si le texte primitif avait porté la leçon *nir adîyat*, qu'on y eût ensuite substitué *nir adîyam*. Mais cette correction n'aurait pas été l'œuvre d'un récitant inhabile ou d'un copiste inattentif. Quand il n'a été question précédemment que d'une prison et d'un prisonnier, s'il est ensuite question de « sortie », personne ne comprendra qu'il puisse s'agir d'autre chose que de la sortie « du prisonnier de la prison ». La correction aurait été intelligente, et c'est la leçon supposée primitive qui serait inexplicable.

Serons-nous donc réduits, avec M. Grassmann, à attribuer à deux personnages différents les paroles rapportées dans les deux premiers vers de notre hymne ? Je ne le crois pas. Soma est porté par un aigle, mais il est souvent lui-même assimilé à un aigle [1]. Que dis-je ? L'aigle porteur du Soma ne diffère pas originairement de Soma lui-même [2]. C'est ainsi que Mâtariçvan est tour à tour le feu, et celui qui apporte le feu sur la terre; que le soleil est tantôt une roue, tantôt un char, tantôt un cheval traînant le char, tantôt un héros monté sur le char et dirigeant des chevaux. Que le même hymne présente successivement le Soma comme un aigle, et comme un fardeau porté par un aigle, il n'y a rien là non plus qui doive étonner. L'incohérence des images est le pain quotidien de la poésie védique [3].

1. Voir I, p. 225.
2. Ibid. I, p. 173.
3. Voir particulièrement mes observations sur les figures de rhétorique dans le *Rig-Veda*, *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 96-137.

Mais il se pourrait qu'il y eût ici autre chose qu'une simple incohérence, je veux dire un dessein arrêté de modifier la forme courante du mythe. Le fait ne serait pas isolé. Je me contenterai de rappeler un exemple très curieux de la façon dont un poète en vient à nier, par respect pour son dieu, un mythe qui semble en diminuer la grandeur. S'il est un caractère qui semble indissolublement attaché au personnage d'Indra, c'est celui de dieu guerrier. Sa puissance ne se manifeste que par des victoires contre des ennemis sans cesse renaissants, par opposition à celle de Varu*n*a, par exemple, qui s'exerce paisiblement dans le mystère, et que les hymnes désignent volontiers par le mot *mâyâ*. Or, voici ce que nous lisons au vers X, 54, 2 : « Ce que tu as fait, ô Indra, quand ton corps a pris des forces, quand tu as manifesté ta puissance aux hommes, ces œuvres qu'on appelle des combats étaient en réalité une *mâyâ* (*mâyet sâ te yâni yuddhâny âhur*) : car tu n'as jamais eu d'ennemis, ni aujourd'hui, ni autrefois. » Pourquoi n'admettrions-nous pas qu'ici aussi le poète ait voulu protester contre le mythe qui attribuait à Soma un rôle purement passif dans l'œuvre de sa délivrance, en mettant cette protestation dans la bouche de Soma lui-même ? L'importance de l'idée ainsi exprimée expliquerait justement cette intervention du dieu, parlant pour son propre compte, comme Indra, quand on le fait intervenir pour convaincre l'incrédule, VIII, 89, 4. Je supposerai donc qu'au second pâda du vers 2, *adhîm âsa tvakshasâ vîryena*, le verbe est à la première personne, et non à la troisième, comme l'entend M. Roth, et je traduirai : « Cent forteresses d'airain me retenaient prisonnier ; alors, je suis sorti d'un vol rapide (prenant moi-même la forme de) l'aigle. Ce n'est pas lui (l'aigle) qui m'a emporté à sa guise : j'ai triomphé par mon adresse et mon héroïsme. »

L'aigle distinct du Soma n'est pas supprimé pour cela, et la fin du vers 2 nous le montre traversant les airs. Le poète conserve du mythe courant ce qui n'est pas contraire à son dessein de faire honneur à Soma lui-même de sa délivrance, et il ne s'inquiète pas autrement de concilier l'image du Soma sortant de la prison sous forme d'aigle, avec celle de l'aigle portant le Soma quand il est délivré. On va voir d'ailleurs qu'il continue dans le vers suivant à juxtaposer différentes formes d'un même mythe.

C'est pour ce vers que M. Roth propose sa seconde correc-

tion. Le texte traditionnel porte : *ava yac chyeno asvanîd adha dyor vi yad yadi vâta ûhuh puramdhim srijad yad asmâ ava ha kshipaj jyâm kriçânur astâ manasâ bhuranyan*. M. Roth déclare qu'il ne peut trouver aucun sens au second pâda, tel qu'il nous a été conservé : *yad yadi* lui paraît inadmissible. Il propose donc, en supprimant l'accent de *vi*, de lire *viyad* et de traduire : « Quand on aida le hardi à s'échapper dans le libre espace. »

Nous allons revenir sur le sens attribué à *puramdhim* « le hardi ». Quant à la correction, elle est assurément ingénieuse ; mais le mot *viyad* « atmosphère », M. Roth est le premier à le reconnaître, ne se rencontre pas une seule autre fois dans tout le *R*ig-Veda. Très usité dans le sanscrit classique, on ne l'avait pas encore rencontré avant la période des Brâhma*n*as. C'est une objection grave. Elle n'arrête cependant pas M. Roth, qui croit même trouver dans ce fait l'explication de la leçon supposée fausse. Les copistes auraient méconnu ici le mot *viyad*, parce qu'ils ne le connaissaient pas comme un terme du *R*ig-Veda. J'avoue que cette observation m'étonne, et c'est, je crois, la première fois que M. Roth s'avise d'attribuer aux Hindous un pareil sens critique et *historique*.

Mais le texte qu'il corrige est-il vraiment inintelligible? Il est clair que *yad* et *yadi* ne peuvent appartenir à la même proposition; mais ne peut-on les séparer et les rapporter à deux propositions différentes ? Nous n'avons, il est vrai, qu'un verbe, *ûhuh*, et qu'un préfix, *vi*. Mais le préfixe est avant *yad*, et le verbe est après *yadi*. Or, on sait que dans une ou plusieurs propositions successives qui devraient avoir le même verbe, l'emploi du préfixe peut tenir lieu une ou plusieurs fois du verbe. Pour compléter la première proposition j'emprunterai au premier pâda l'ablatif *dyos* qui s'oppose naturellement à l'adverbe *atas* de la seconde proposition, et le mot *adha* « ensuite » qui précède *dyos* formera ainsi tout naturellement la séparation de la première des deux propositions et de celle qui la précède dans le premier pâda, et qui commence également par *yad* : *yad*, *yad*, *yadi vâ*. Si l'on ajoute le *yad* du troisième pâda, cela fait au moins quatre propositions subordonnées, construites parallèlement et commençant toutes par *yad* ou *yadi*, l'une ajoutant *vâ* « ou »[1] à la con-

1. M. Roth ne tient aucun compte de ce *vâ*.

jonction de subordination. Il devient évident que le poète énumère des hypothèses diverses « soit que... soit que... », et on se demande même si les deux verbes du troisième pâda n'expriment pas encore deux hypothèses distinctes avec une seule conjonction *yad*, le poète se fatiguant de la répétition : la proposition principale ne se trouverait alors qu'au vers 4 [1]. Ces hypothèses portent sur les péripéties *variables* du mythe qui nous occupe. Mais, avant tout, il faut nous arrêter au mot *puramdhi*.

M. Roth le traduit « hardi » (dans son dictionnaire il disait « sage ») et l'applique à l'oiseau porteur du Soma. C'est cet oiseau qu'on aurait aidé à traverser les airs. M. Roth, qui n'admet pas comme moi l'incohérence dans les métaphores des Rishis, ne nous explique pas comment il concilie le sens propre du verbe *ûhuh* « ont porté, charrié », avec la figure de l'oiseau. Passons. Je n'admets pas que *puramdhi* désigne l'oiseau, par la raison que ce mot, dans un certain nombre de ses emplois, est incontestablement, et de l'avis de M. Roth lui-même, un féminin, signifiant sagesse [2] ou abondance [3], peu importe ; que dans aucun autre de ses emplois, il n'est indispensable de le prendre comme masculin, pas plus dans le sens de « hardi » que dans celui de « sage », et que ma méthode consiste, quand je connais une application certaine d'un mot, à n'en pas supposer d'autre sans nécessité. J'ai discuté ailleurs [4] les emplois du mot *puramdhi*, et montré que la sagesse (ou l'abondance) est devenue un personnage divin qui peut se confondre avec les diverses formes de la femelle mythique, mais paraît représenter particulièrement la parole sacrée.

La Puramdhi est la compagne de Soma, IX, 72, 4; 110, 3, comme la prière qu'elle est supposée représenter, et on ne peut s'étonner qu'elle figure à côté de lui dans le mythe qui nous occupe. Elle était déjà nommée au vers 2, où, après l'hémistiche traduit plus haut « Ce n'est pas l'aigle qui m'a emporté à sa guise; j'ai triomphé par mon adresse et mon héroïsme », je comprends ainsi ce qui suit : « Là-haut, Puramdhi a laissé derrière elle les avares, et alors, ayant pris

1. C'est du reste ce qu'admet M. Roth lui-même, quoique son interprétation soit toute différente.
2. C'est le sens de M. Roth.
3. C'est celui de M. Grassmann.
4. II, p. 477-478.

des forces, il (l'aigle) a traversé les airs. » C'est apparemment Pura*m*dhi, la parole sacrée, qui a donné des forces à l'oiseau en l'excitant. Il va sans dire que si la descente du Soma est un mythe de l'orage, la parole sacrée représente ici originairement la voix du tonnerre. Le mot que je traduis « là-haut » est *îrmâ*. Il me paraît désigner proprement le séjour invisible[1] considéré, tantôt comme la retraite, tantôt comme la prison de Soma, de la prière, et de tous les éléments qui jouent un rôle analogue dans la mythologie védique. D'après le Nirukta, il signifierait au contraire « ici »; mais c'est là, je crois, une erreur dont il n'est peut-être pas impossible de retrouver l'origine. La formule *îrmâ puramdhir ajahâd arâtîh* se retrouve au vers 7 de l'hymne IV, 26, également consacré à la descente du Soma porté par l'aigle, et le mot *atrâ* y est substitué à *îrmâ*. On en aura conclu à l'équivalence des deux mots. Mais dans ce dernier passage, Pura*m*dhi est arrivée sur la terre comme Soma lui-même : « Ici Pura*m*dhi a laissé derrière elle les avares ; dans l'ivresse du Soma, le sage a laissé derrière lui les (avares) insensés. » Pura*m*dhi triomphe des avares terrestres, c'est-à-dire des impies, comme elle a triomphé des avares célestes, c'est-à-dire des démons ou des dieux malveillants, et ici-bas comme là-haut, elle opère en compagnie du Soma qui, lui aussi, donne la sagesse.

Il y a mieux. L'opposition de ces deux formules nous explique l'opposition de notre vers 3, *adha dyor vi yad yadi vâta ûhuh puramdhim* : Pura*m*dhi a été emmenée, soit du ciel, soit d'ici. Ce n'est pas tout encore. Au vers IX, 90, 4, Soma est prié d'amener en coulant les deux Pura*m*dhi. Les rapprochements s'accumulent et se confirment. Je traduirai donc avec une certaine confiance notre vers 3 de la manière suivante : « Soit que l'aigle ait poussé un cri de là-haut, soit qu'on ait emporté Pura*m*dhi du ciel ou d'ici-bas, soit que le vigilant archer K*r*içânu l'ait laissé partir (le Soma), ou qu'il ait lâché pour le frapper la corde de son arc... » Maintenant j'avoue que je comprends mieux l'enlèvement de la prière céleste, qui doit ne pas être d'ailleurs sans rapport avec le cri de l'aigle, que celui de la prière terrestre. Mais je crois au moins que ma *construction* est exacte, et si mon *mot à mot* laisse incontestablement beaucoup à faire aux interprètes

1. Voir, II, p. 502.

futurs, il aura peut-être servi du moins à leur montrer qu'il reste quelque chose à chercher, et que la correction de *vi yad* en *viyad* n'a pas résolu la difficulté du vers.

Il ne sera pas inutile, avant de passer au suivant, de citer un autre exemple de ce que j'ai appelé plus haut les péripéties *variables* d'un même mythe. Je ne le chercherai pas bien loin. Dans le même ma*nd*ala IV, l'hymne 18, sur la naissance d'Indra, porte au vers 8 : « Tantôt la jeune femme t'a abandonné ; tantôt la mauvaise mère t'a dévoré ; tantôt les eaux se sont montrées bienveillantes pour leur fils ; tantôt Indra est sorti violemment du sein qui le tenait enfermé. » Et au vers suivant : « Tantôt, ô dieu bienfaisant, Vya*m*sa (le démon) t'a frappé et t'a brisé les mâchoires... etc. » C'en serait assez pour justifier par exemple la double hypothèse : « soit que K*r*içânu l'ait laissé partir, soit qu'il ait lancé une flèche contre lui. »

Le vers 4, si on admet que le précédent ne contient pas de proposition principale, a pour objet de constater que les péripéties variables de la descente du Soma n'en modifient pas le succès : toujours l'aigle arrive au but. M. Roth propose pour ce vers une troisième et dernière correction. Voici le texte tel qu'il nous a été conservé : *rijipya îm indrâvato na bhujyum çyeno jabhâra brihato adhi shnoh antah patat patatry asya parnam adha yâmani prasitasya tad veh*. C'est la leçon *indrâvato* qui arrête M. Roth, comme elle avait arrêté M. Grassmann et M. Ludwig. Le premier a lu *indrâvanto* et a traduit : « l'aigle rapide l'a emporté du sommet élevé, comme les compagnons d'Indra (les Maruts, je suppose) ont emporté Bhujyu». Mais ce sont les Açvins, et non les Maruts ou les dieux en général, qui ont opéré le sauvetage de Bhujyu. M. Ludwig a donc préféré lire *indrâvator* « comme (l'aigle) des Açvins a emporté Bhujyu ». Mais tous les deux ont été trop timides. Ils ont eu tort de croire que *bhujyu* était le nom du personnage bien connu que les Açvins ont sauvé des eaux. Ce mot signifie ici « couleuvre », et le mot à retrouver sous la fausse leçon *indrâvato* doit être celui du lieu d'où l'aigle tire la couleuvre, comme il tire le Soma du ciel. Or il y a des couleuvres (d'eau) dans les marais, et en supprimant l'*n* et le *d* de *indrâvato*, on obtient *irâvato*, ablatif de *irâvat*, qui a *pu* signifier marais.

Récapitulons. Première hypothèse : fausse leçon. Nous verrons tout à l'heure si la leçon traditionnelle est inexpli-

cable. Deuxième hypothèse : un mot *irâvat* signifiant « marais ». On ne connaît ce mot que comme un adjectif, éveillant il est vrai l'idée d'humidité, mais toujours d'ailleurs dans le sens le plus favorable (la pluie, le lait des vaches). Troisième hypothèse : le sens de « couleuvre » pour le mot *bhujyu*.

Contre celle-ci je demande la permission de protester énergiquement. Le mot eût-il réellement ce sens, l'intervention de l'aigle rappelle trop inévitablement le mythe de Bhujyu porté par les Açvins sur un char traîné par des aigles [1] pour qu'il soit possible d'en écarter ici l'application à ce personnage. Mais rien n'est moins établi que l'emploi du mot *bhujyu* dans le sens de couleuvre. On ne peut invoquer à l'appui de cette interprétation que le rapprochement des mots classiques *bhujamga*, *bhujamgama* « serpent », et du mot *bhoga* « anneau ». Au vers X, 95, 8, l'être quelconque désigné par le mot *bhujyu*, dont la fuite est comparée à celle des Apsaras fuyant devant Purûravas, peut être un personnage mythologique aussi bien qu'une couleuvre. A la vérité le mot est là féminin. Mais si on remarque qu'un autre nom du favori des Açvins, le patronymique *tugrya*, a un féminin, *tugryâ*, qui désigne au vers I, 33, 15, les femelles entourant un taureau évidemment mythique « secouru » par Indra, on n'aura pas de peine à admettre que le mot *bhujyu* désigne également au vers X, 95, 8, une femelle mythique, la nuée je suppose, de telle sorte que la comparaison de la fuite des Apsaras à celle de Bhujyu (femelle) se ramènerait, comme tant d'autres comparaisons védiques, à une identité pure et simple [2]. Bref, je me refuse à reconnaître dans le mot *bhujyu*, soit masculin, soit féminin, autre chose qu'un nom mythologique [3].

J'ai cherché ailleurs [4] à prouver que le mythe de Bhujyu, sauvé des eaux et emporté sur un char traîné par des aigles, est une sorte de doublet du mythe de Soma, délivré de sa prison et porté également par un aigle. Le vers qui nous

1. Voir plus haut, p. 13.
2. Le nom d'Urvaçî elle-même est pris, tantôt au singulier, tantôt au pluriel. Car je crois maintenant que le mot a déjà son sens mythologique au vers IV, 2, 18, comme dans tous ses autres emplois : les races des dieux et celles des hommes ont réclamé (j'accentue *akripran*) les Urvaçî aux avares pour la nourriture de l'*Ayu* inférieur (Agni), comme Indra par exemple a fait réclamer les vaches aux Panis par sa messagère Saramâ.
3. Voir la discussion de tous ses emplois, plus haut, p. 11, n. 2.
4. Plus haut, p. 12.

occupe fournit précisément un fort argument en faveur de cette interprétation. Je crois même que Soma n'est pas ici simplement comparé à Bhujyu, mais qu'il reçoit purement et simplement ce nom, et que la comparaison comprend uniquement le terme *indrâvato*. Le verbe *jabhâra* ne peut avoir, en effet, dans la phrase principale, d'autre régime que *bhujyum*. M. Grassmann a vainement essayé, dans son dictionnaire, d'établir pour la forme *îm* la valeur d'un pronom accusatif de la troisième personne, qui servirait pour tous les genres et pour tous les nombres[1]. Je crois que cette forme est une simple particule. C'est du reste l'avis de M. Roth, puisqu'il croit que *jabhâra* n'a pas de régime exprimé, et qu'il en profite pour sous-entendre *mâm*, et mettre, non plus seulement les deux premiers vers, mais l'hymne entier dans la bouche de Soma. Cette hypothèse de l'omission d'un régime *mâm*, qu'il faudrait rétablir par la pensée, me semble d'ailleurs pécher par la vraisemblance. Il ne reste donc, selon moi, qu'à prendre *bhujyum* pour régime, et alors il n'y a plus lieu de corriger *indrâvato* qui s'explique naturellement comme un accusatif pluriel[2] désignant les compagnons d'Indra, c'est-à-dire les Maruts, ou plus généralement les dieux (cf. X, 101, 1, et le mot *indrajyeshtha*). L'aigle a apporté Bhujyu, c'est-à-dire le Soma ainsi nommé, du haut du ciel, comme il apporte les dieux. A la vérité, l'attelage d'aigles semble réservé aux Açvins; mais les Maruts sont très souvent comparés à des aigles[3], et les représentations zoomorphiques des dieux se confondent aisément avec leurs attelages ou leurs montures. La comparaison peut d'ailleurs porter seulement sur l'idée de la descente du ciel.

M. Roth fait encore sur le même vers une autre correction qui consiste à intervertir les deux hémistiches. Ici la base manque à la discussion. La correction n'a d'autre objet que de satisfaire le sens esthétique de l'interprète.

1. Il suffit de consulter l'article de son lexique. Le mot est presque toujours construit après un pronom ou un préfixe, et dans la grande majorité des cas, M. Grassmann est obligé de reconnaître qu'il y joue le rôle d'une simple particule, ou qu'il y forme pléonasme avec un régime exprimé. Dans les autres, le régime qu'il exprimerait, selon M. Grassmann, peut être facilement sous-entendu. Je remarque en passant que les mêmes observations s'appliquent à *sîm*.

2. J'abandonne une première explication de cette forme que j'avais donnée plus haut (il y a six ans), p. 13 n. 1.

3. Voir II, p. 379.

Mais sur la signification que M. Roth donne au second hémistiche (le premier selon lui), j'ai une observation à faire. Il croit y retrouver un détail particulier du mythe de la descente de Soma, connu par les légendes postérieures, à savoir la perte d'une plume par l'oiseau porteur du Soma, que l'archer céleste a atteint de sa flèche. Mais il me paraît douteux que le mot *parna* « aile » soit en outre employé *dans le Rig-Veda* avec le sens de plume, et plus encore que la racine *pat*, qui a pris plus tard le sens de « tomber », y ait d'autre sens que celui de « voler ». Le préfixe *antar* « entre » confirme l'idée que *patat* ne peut avoir ici que ce dernier sens. Je traduirais donc : « L'aile [1] de cet oiseau parcourant sa route [2] a volé entre (le ciel et la terre). »

M. Roth ne fait aucune observation sur le texte de la dernière stance, quoique la forme active *prati dhat*, qu'il prend en somme dans un sens qu'on croirait réservé aux formes moyennes du même verbe, fasse, selon moi, une sérieuse difficulté. Comme je ne trouve actuellement aucun moyen de lever cette difficulté, je n'insiste pas.

Reste le premier hémistiche du premier vers, que j'ai réservé. C'est le passage le plus clair, le seul entièrement clair peut-être de l'hymne entier. Dans tout ce qui précède je me suis attaché, d'une part à montrer l'invraisemblance des corrections proposées par M. Roth, de l'autre à accumuler les rapprochements qui permettent d'entrevoir au moins la construction des phrases et la nature des complications qui obscurcissent ce morceau, l'un des plus difficiles du *R*ig-Veda. Je n'ai pas voulu déserter la lutte et j'ai suivi M. Roth sur le terrain qu'il avait choisi : je ne l'aurais pas choisi moi-même, et je ne ne me flatte pas d'avoir résolu définitivement des difficultés que je sens autant que personne.

Mais ici nous sommes en présence d'une formule aussi nette que possible : *garbhe nu sann anv eshâm avedam aham devânâm janimâni viçvâ.* « Etant encore dans la matrice, j'ai connu parfaitement, *anv avedam*, toutes les naissances des dieux. » On pourrait aussi traduire « toutes les races »; mais il est incontestable que le mot *janiman* signifie aussi, et d'abord, « naissance », et il s'oppose mieux dans ce sens à la

1. L'aile « ailée » ? *patatri parnam.*

2. Je ne puis croire que *tad* soit ici une conjonction équivalente à *api*; ce serait un emploi unique, au moins dans le *R*ig-Veda. J'en fais simplement un démonstratif que je construis avec *parnam.*

première partie de la phrase « étant encore dans la matrice ». Le sens de la formule est en somme : « Avant d'être né, je savais déjà comment tous les dieux sont nés. »

Eh bien! ce paradoxe si nettement formulé n'a pas trouvé grâce devant la méthode « simplifiante » de M. Roth. S'étant proposé comme but de faire, au moyen d'un nombre suffisant de corrections au texte, un petit morceau simple et naturel d'un hymne à première vue compliqué et raffiné, il a commencé par supprimer ce premier raffinement qui aurait pu laisser des doutes au lecteur sur l'opportunité du travail qu'il allait entreprendre. Il l'a fait sans correction au texte, il est vrai, mais, d'une part, en changeant arbitrairement le sens des mots ; de l'autre, en négligeant des analogies qui s'offraient pourtant d'elles-mêmes et devaient imposer à l'esprit d'un védiste aussi consommé *la seule interprétation possible*, en un mot, en fermant les yeux à l'évidence.

Selon M. Roth, la « matrice » n'est pas une matrice, c'est la prison du Soma. Eh! sans doute! la matrice et la prison peuvent ne faire qu'un dans l'esprit de l'auteur de l'hymne, par la raison que l'apparition de Soma, aussi bien que celle d'Agni caché, est présentée, tantôt comme une naissance, tantôt comme une délivrance des liens qui le retenaient. Mais il ne résulte pas de là que le mot « matrice » signifie « prison ». Ce sera un nouvel exemple, si l'on veut, de cette juxtaposition de formes différentes d'un même mythe dont j'ai eu l'occasion de parler plus haut. Ce sera même, soit dit en passant, un nouvel argument en faveur de mon *essai* d'interprétation des vers 2 et 3. Mais il vaudrait mieux encore rompre tout lien entre la première et la seconde moitié de la stance que de les rattacher l'une à l'autre par le procédé de M. Roth. Le mot *garbhe* ne doit pas même être ici considéré isolément : *garbhe nu* « déjà dans la matrice » est une formule toute faite, signifiant « avant d'être né », qui se retrouve dans un passage où M. Roth n'en contestera probablement pas le sens. Au vers 5 de l'hymne X, 10, Yamî dit à Yama : « Notre père, le dieu Tvash*t*ri Savit*r*i nous a faits mari et femme *dans la matrice même* (avant notre naissance), *garbhe nu.* »

Plaçons-nous cependant un instant au point de vue de M. Roth, et admettons, contre l'évidence, que le mot *garbha* n'éveille nullement ici l'idée de « matrice ». Que signifiera le reste de la formule? Selon M. Roth, le Soma déclare qu'il a

pressenti le voisinage des dieux (qui venaient le délivrer). Mais où donc prendre l'idée de « voisinage » ? Ce n'est pas, j'imagine, dans le démonstratif *eshâm* qui a ici, comme au vers I, 68, 2, par exemple, une valeur purement emphatique. Aussi bien M. Roth, en traduisant « In meiner Haft verspürt' ich wohl die Ahnung der Nähe voller Scharen unsrer Götter », nous avertit-il en note que c'est « unsrer » qui traduit *eshâm*. L'idée de voisinage est donc sous-entendue ? Ou bien est-ce le mot *janiman* « naissance » qui prend le sens d' « approche » ? Je m'arrête : le terrain manque encore une fois à la discussion.

Mieux vaut d'ailleurs, dans une question aussi simple, procéder par affirmations que par négations. J'ai déjà établi le sens de *garbhe nu*. La racine *vid* avec *anu* s'emploie tout particulièrement pour exprimer la connaissance d'un grand mystère, celle de la fiancée mystérieuse de Soma, I, 34, 2, Sûryâ, cf. X, 85, 16, celle du Père célébré dans cet hymne plein d'énigmes qu'on appelle le grand hymne de Dîrghatamas, I, 164, 18. Enfin « connaître les races ou les naissances » est une expression *consacrée*, si bien consacrée qu'elle s'est fixée dans un des noms les plus connus d'Agni, Jâtavedas, dont l'étymologie est donnée dans le *R*ig-Veda même, VI, 15, 13, *viçvâ veda janimâ jâtavedâh* : « Il connait toutes les races (ou toutes les naissances), lui Jâtavedas. » Le rapprochement paraît-il cette fois concluant ? Il y a mieux encore : Agni déclare lui-même, au vers III, 26, 7 : « qu'il est Jâtavedas de naissance, *janmanâ jâtavedâh* . Pour le coup, voilà notre formule même en deux mots.

Il est vrai qu'au vers IV, 27, 1, il s'agit, d'après ma propre interprétation, de Soma et non d'Agni. Mais quelle est celle des formules mythiques concernant Agni qui n'a pas été, au moins accidentellement, appliquée à Soma ? Soma n'est-il pas, comme Agni, le sage par excellence ? Et puis, qu'importe en somme, pour la question qui nous occupe en ce moment, l'attribution de la formule à tel ou tel personnage mythique ? M. Grassmann l'attribue à l'aigle porteur du Soma. M. Kuhn, autrefois, l'a attribuée à Indra. Le commentateur indien l'avait attribuée à l'auteur même de l'hymne[1]. Qu'importe encore une fois pour le sens de la formule elle-même ? Car c'est

1. M. Ludwig, d'après une explication de son commentaire, que je reçois à l'instant, l'attribue comme moi à Soma, sans correction au texte. Il l'avait d'ailleurs traduite correctement, ainsi que M. Grassmann.

une formule, les derniers rapprochements le prouvent avec l'évidence la plus absolue. Elle est de la famille de celles qui fournissent aux *R*ishis leurs énigmes, X, 32, 3 : « Cela me paraît la merveille des merveilles, que le fils connaisse la naissance de ses parents, etc.[1]. »

La constatation des raffinements de ce genre est, je crois, l'une des parties les plus solides de mon œuvre, et celle, en tout cas, sur laquelle je suis et sens que je resterai radical, intransigeant, irréconciliable : je vouerai ma vie, si on m'y oblige, à la revendication des droits méconnus du paradoxe védique.

1. C'est-à-dire, dans l'esprit du poète, y ait assisté. Ce vers renferme une seconde énigme : *Uxor ducit maritum.* V. II, p. 288.

INDEX I

MOTS, FORMES ET RACINES DONT LE SENS OU L'APPLICATION A DONNÉ LIEU A DES OBSERVATIONS PARTICULIÈRES

akshara. I, 284-285.
aksharâ. Ibid.; II, 387.
agohya. III, 52.
agra. III, p. 295.
ankusa. II, 455, n. 5.
aja. I, 269; III, 20-22; 53.
anjasînâm. I, 137.
atka. II, 305-306.
aditi. III, 88-89; 97; 160-161.
anugâyas. II, 280. n. 1; 445, n. 5.
anûrudh. II, 64. n. 1.
antideva. II, 451, n. 1.
abhiçâs. III, 183.
abhisvarâ. II, 285, n. 4.
abhisvare. Ibid.
abhyardhayajvan. II, 426.
amrita. I, 193-198.
amsya. II, 292, n. 2.
ari. II, 218, n. 3, III, p. 287, n. 1.
arusha. I, 154.
arka. I, 277, n. 1; II, 268, n. 1; 279.
arkasâti. II, 290, n. 2.
arc. I, 277, n. 1; II, 381.
avadha. III, p. 293.
avadhra. Ibid.
açna. III, 8, n. 2.
açvabudhna. II, 69, n. 1; 75.
açvin. II, 460; 495, n. 2.
ashtrâ. II, 421, n. 1.
ashtrâvî. II, 281, 5; 427.
asu. III, 71.
asutrip III, 71-73.
asunîti. III. 73.
asura. III, 70-73.
asuratva. III, 71.
asurya. III, 70-71; 74, n. 1.
asthâ. II, 459, n. 3.
ahanâ. III, p. 292-293.
ahanya. II, 331.
ahyarshu. II, 452.

âmiçla. II, 261, n. 2.
âvirrijîka. I, 207.
âçir. II, 58.
âhâva. II, 345, n. 1.

id. I, 323-324.
ilâ. Ibid.
indu. II, 166; 244.
indra. II, 166; 244, n. 2.
indranâsatyâ. II, 495.
indriya. II, 170.
ibha. II, 306, n. 4.
iyaksh. III, p. 315-316.

îm. III, p, 331, n. 1.
îrmâ. II, 502; III, p. 323.

ukthavâhas. II, 286.
uditâ (sûryasya). III, 123, n. 2.
upa. I, 16, n. 1.
upasecanî. II, 399, n. 4.
upahvara. II, 382.
urvî. II, 121; 122, n. 1.
uçanâ. II, 338, n. 3; 341.

uçij. I, 57-59 ; II, 341.
usra. I, 316.
usrâ. Ibid.
usri. II, 43.
usriya. I, 316.
usriyâ. I, 263 ; 316.

ric. Voir *arc*.
rijîka. I, 206-207.
(*ni*) *rinj*. II, 241, n. 1.
rita. III, 211-212 ; 216-220 ; 223-224 ; 229 ; 238 ; 261 ; 265-266.
ribhu. II, 407-408.
ribhva. II, 408.
ribhvan. Ibid.
ribhvas. Ibid.

oha. II, 288, n. 1.
ohabraman. Ibid.

kakuha. II, 441.
kakshîvat. II, 480.
kanvamat. II, 464.
kapardin. II, 282 ; 427.
kari. II, 305-306.
kaçojû. II, 449.
kâvya. II, 338-339 ; 340, n. 1.
kir. II, 455.
kuta. II, 21, n. 1.
kutsya. II, 336.
kritvan. II, 335.
krishna. III p. 288.
koça. II, 434, n. 1 ; 492, n. 5.
kratu. III, p. 303-313.
kratuvid. III, p. 309.
krivi. II, 441.
kshap. I, 292 ; II, 29.

(*vi*) *khyâ*. III, p. 289-291.

garta. II, 421, n. 3 ; III, 31-32 ; 122-125.
girvâhas. II, 286.
guhâ kri. III, p. 301.
gorijîka. I, 206.
goopaça. II, 424.
goçarya. I, 207 ; 311.
gaura. I, 172, n. 2.
gnâs. I, 39, n. 1.

gharma. II, 470-472.
gharmastubh. II, 472, n. 1.
gharmasvaras. II, 472, n. 1.
gharmasveda. II, 471, n. 5.
ghritâcî. II, 389, n. 1.

(*antaç*) *car*. III, p. 286.
(*sam*) *car*. III, p. 300-301.
cikits. III, p. 288-289.
cit. Voir *cikits*.
cyavâna. II, 481.

jathala. III, 13, n. 2.
janidhâ. II, 269, n. 1.
janiman. II, 160, n. 1.
jar. II, 447, n. 2 ; III, p. 297-299.
jahnâvî. II, 485, n. 2.
jâmarya. II, 398, n. 1.
jur. II, 231, n. 2.
juhû. I, 40.
jenyâvasû. II, 444.
johûtra. II, 452, n. 2.

taksh. III, 45.
tadit. I, 15, n. 1.
tanûnapât. II, 99-100.
tanva. II, 274, n. 3.
tap. II, 277, n. 3.
tapas. Ibid.
tarani. II, 460, n. 1.
tânva. I, 203, n. 2 ; II, 100.
tugryâ, III, 11, n. 2 ; III, p.
tura. II, 312, n. 2.
turvaça. II, 358.
turvîti. II, 359.
tritsu. II, 363.
trita. II, 327.
tridhâtu. II, 119.
traitana. II, 327, n. 4.
tryaru. I, 179, n. 1.

dakshinâ. I, 127-131 ; III, p. 283-286.
dadhanvân. II, 459, n. 6.
dadhikrâ. II, 456.
dadhikrâvan. Ibid.
dadhyac. II, 457.
dabh. II, 350 ; III, 181-182.
daçadyu. II, 497.
dasyu. II, 212-213.
dânu. II, 220.
dâsa. II, 209 ; 212-213.
diti. III, 97.

dir. III. p. 293-194.
dive-dive. Ibid.
dishîya. III. 152, n. 2.
dîdyangî. II, 509.
duras. I, IV, n. 3.
durukta. III, 185.
duvasy. II, 230, n. 1.
dushtuti. III, 185.
devavat. II, 290, n. 4.
dyotanâ. III, p. 294.
druh. III, 180-181.
dvaya. III, 179.
dvayâvin. Ibid.
dvayu. Ibid.

dharîman. III, 218-219.
dharnasi. III, 267, n. 3.
dhartri. III. 214.
dharman, III, 210; 216-219; 221-223; 261.
dhâ. II, 64, n. 5; 240, n. 6; III, 213; III, p. 294. Voir *nihita*.
dhâtri. III, 214.
dhâman. III, 210-213; 216-219; 221-223; 261.
dhvare. III, 180.
dhri. III, 213,
dhvri. III, 180.

napât. II, 97, n. 1.
nabhanya. II, 58; 312, n. 4.
namasvat. III, 133.
narâçamsa. I, 305.
navyasînâm. II, 400, n. 1.
nas. II, 507, n. 6.
nâbhi. I, 35-36.
nâman. III, p. 294; 317.
nâsatya. II, 507-508.
nidhi. II. 439.
ninaiçla. II, 261, n. 2.
niyut. II, 286.
nishkrita. III, p. 313-314.
nishpad. II, 289.
nihita. II, 74, n. 1.
nîthâ. II, 317, n. 1.
nrivâhas. II, 287, n. 1.
nrîn. I, 136, n. 1.

pajra. II, 479, cf. 57.
pajrahoshin. II, 479, n. 7.
pat. III, p. 332.
padam (*yoh*). II, 76-77.
padam (*veh*). II, 77.
parikshit. III, p. 301.
parijman. I, 181; II, 505.
parisrut. I. 181.
paramâna. II, 428, n. 3.
pavîru. II. 303.
paçusâdhanî. II, 424, n. 7.
pâka. III, 179.
pâra. II, 34, n. 2.
pîpâya. II, 422, n. 6.
pur. II, 477, n. 1.
puramdhi. II, 477-479; III, p. 327-328.
purusha. II, 352.
purohita. II, 155.
pû. Voir *paramâna*.
pûru. II, 353, n. 1.
pûshan. II, 425 n. 2; 428, n.
pûsharâti. II, 383.
pusharyâ. II, 429, n. 1.
(*upa*) *pric*. II, 25.
prithujrayi. II, 388.
prithuparçu. II, 362, n. 1.
priçanî. II. 140, n. 1; 398.
priçni. II, 397-398.
priçniga. II, 399.
priçninipreshita. Ibid.
prishati II, 378, n. 2.
prishadaçva. Ibid.
pedu. II, 451.
peru. I, 188; 191; II 37, n. 1.
peshî. II, 87, n. 2.
pratvid. II, 363.
pratyardhi. II. 426 n. 1
pradiç. II, 388.
prayuj. II, 286.
prasava. III, 217-218.
prâgharmasad. II, 472.
pru. Voir *vipruta*.

bakura. III, 9.
badbadhâna. II, 502, n. 4.
bandhu. I, 36.
babhru. I, 154.
barh. II, 273.
bâdh. Voir *badbadhâna*.
bâhu. II, 281, n. 4.
bâhujûta. II, 386.
brih. Voir *barh*.
brihaddiva. I, 319.
bradhna. II. 263, n 1.

brahman. II, 273-274.
brahmavâhas. II, 286.

bhadra. III, p. 317.
bhârijîka. I, 206.
bhujyu. III, 11, n. 2; III, p. 330.
(*pari*) *bhûsh*. III, p. 310-311.
bheda. II, 363.

makha. II, 380, n. 2; 381, n. 2.
maghavan. II, 168-169; III p. 284.
mati. III, 95, n. 2.
math. II, 346-347; III, 7.
manâvasû. II, 446.
manu. I, 62-70.
manus. Ibid.
manoyuj. II, 280, n. 1.
manth. Voir *math*.
marudvridhâ. II, 372; 381. Voir *Additions*.
marya. II, 380; 388.
mâtaribhvarî. II, 107, n. 1.
mâdhvî. II, 434.
mânusha. II, 214.
mâyâ. III, 80-83.
mâruta. III, p. 308, n. 2.
miksh. II, 261 262.
mitra. III, 110-111.
mitramahas. III, 135, n. 2.
mithuna. II, 596, n. 7.
mithuyâ. III, 196, n. 1.
mithûkritam. II, 281, n. 6. Voir *Additions*.
mimiksha. II, 261, n. 2.
mimikshu. Ibid.
miç. II, 261-262.
mudgala. II, 282.
mriktavâhas. II, 287.
mrityubandhu. I, 35, n. 1.
mogham. III, 196. n. 1.
myaksh. II, 261-262; 389.

yajnavâhas. II, 286, n, 6.
yajyu. III, 11, n. 2.
yat. I, 73; III, 165-166.
yatasruc. II, 296.
yati. I, 132, n. 3; II, 321, n. 5.
yantri. II, 284, n. 6.
(*anu*) *yam*. III, p. 318.
yayi. II, 382.
yojana. III, p. 302-303.

rakshas. II, 218.
rajas. II, 122.
rabhasâna. II, 408.
raçmi. II, 141, n. 2.
râj. II, 312, n. 1.
ri. II, 395, n. 2.
ric. II, 243, n. 4.
rip. III, 179-180.
ripo (*agram*). II, 77.
rih. II, 31, n, 2.
rudravartani. II, 436, n. 1.
rupo (*agram*). II, 78.
raudra. II, 436, n. 1.

vacoyuj. II, 279.
vanc. II, 142, n. 3.
van. III, p. 306-307.
vandana. III, 18, n. 1.
vayuna. II, 64, n. 5.
vara. II, 289 n. 1.
varishtha, III, p. 310.
varuna. III, 111-115. Voir *Additions*
vas. III, 42.
vah. II, 288.
vahatu. Ibid.
vahni. I, 148.
vâ. Voir *vyuta*.
vâja. II, 405-406.
vâjinîvasû. II, 444.
vâtâpi. I, 170-171.
vâvadat. II, 296, n. 3.
vâhas. II, 286-288.
vâhishtha. II, 287.
vidyut. I, 168; 244; 314, n. 1.
vidharman. III, 218, n. 2.
vidhâtri. III, 214.
vidhu. I, 159, n. 2.
vip. I, IV, n. 3; 278.
vipra. I, IV, n. 3.
vipravâhas. II, 287, n. 1.
vipravîra. I, 126, n. 4.
vipruta. III, 20, n. 3.
vibhu. II, 406.
vibhû. Ibid.
vibhvatashta. II, 406, n. 1.
vibhvan. II, 406.
vibhvâsah. II, 407.
vivrata. II, 258-259.
vishûvat. II, 69, n. 3.
vishtir. II, 125, n. 3.
vishnâpû. II, 419; 462.

vishnu. II, 418.
vihâyas. III, p. 287.
(ni) vî. II, 456, n. 2.
vri. II, 38, n. 1.
vrika. III, 9, n. 1.
vrijanî. II, 68, n. 2.
vrit. II, 346-347.
vridh. II, 236, n. 3 ; 237 ; 242 ; 250 ; 273-274.
vrishanvasû. II, 490, n. 5.
vena. II, 40 ; 269.
venâ. Ibid.
veça. II, 323.
vaitasa. II, 95.
vyuta. I, 36, n. 2.
vyoman. Ibid.
vrata. III, 212-213 ; 215-219 ; 221-223 ; 261.

çamsa. I, 305-307.
çakra. II, 170.
çad. III, p. 316.
çamitri. I, 267-268.
çayutrâ. II, 474, n. 1.
çaradvat. II, 443, n. 3.
çaryâta. II, 449, n. 6.
çâka. I, 102, n. 1.
çâradî. II, 211.
çîrshan-çîrshan. II, 143, n. 1.
çushna. II, 333.
çona. I, 154.
çmaçâ. II, 256, n. 2.
çrutarshi. I, 126.
çloka. II, 447, n. 2.

sakman. III, 65, n. 1.
sakmya. Ibid.
satya. II, 263, n. 3 ; III, 182-183.
sanitur. II, 414, n. 1.
samdriç. II, 125, n. 3.
samana. I, 159, n. 3 ; II, 56, n. 1.
samudra. I, 254-255.
sammâtarâ. II, 72, n. 3.
sammiçla. II, 261, n. 2.
saranyu. II, 317.
saranyû. Ibid.
saramâ. Ibid.
saras. Ibid.
sarasvatî. Ibid.
sava. III, 217-219.
savana. III, 46.
savîman. III, 217-219.
sasa. II, 79.
sasasya (carman). II, 79-80.
sahasrâksharâ. I, 284.
sâtus. II, 6, n. 1.
sânu. II, 182, n. 2.
sâpya. II, 346, n. 2.
sâmrâjya. III, 1.
sina. II, 200, n. 3 ; III, 97, n. 1.
sindhu. I, 255-256.
sindhuvâhas. II, 287.
sîm. III, p. 331, n. 1.
su. III, 41-45.
sudâs. III, 361.
sû. III, 41-45.
sûday. I, 268 ; III, 44, n. 1.
sûnara. III, p. 295.
sûnritâ. III, p. 295-297.
sûras. I, 162.
sûri. II, 169 ; 219, n. 3.
srika. II, 173, n. 1 ; III, 61, n. 2.
stomavâhas. II, 286.
(â) sthâ. I, 196, n. 1.
snu. II, 182, n. 2.
srakti. II, 173, n. 1 ; 365, n. 4.
svadhvara. I, 186.
svar. I, 162.
svarbhânu. II, 224.
svarya. I, 317, n. 1.
svarrishti. II, 224.
svashtra. II, 421, n. 1.

hari. I, 154.
hâ. II, 243, n. 4.
hâriyojana. II, 255, n. 1 ; 280.
hâs. I, 161, n. 2 ; 200, n. 2.
hotrâ. I, 322, n. 1.
hvri. III, 180.

INDEX II

NOMS PROPRES ET PRINCIPALES IDÉES OU FIGURES[1]

Açna. II, 222 ; III, 8, n. 2.

Açvinî Râj. I, 318 ; II, 432.

Açvins. Leur action sur les phénomènes naturels, II, 431-434, cf. 226, n. 2. Leur caractère propre, 434-436. Leurs protégés, 437-493 ; III, 5-20. Mythes du cheval, II, 451-460. Aveugles guéris, 460-466 ; III, 5-10. Personnages sauvés des eaux ou tirés d'une fosse, II, 466-473 ; III, 10-20. Mythes de la femelle, II, 474-493. Le couple des Açvins, II, 494-510. Les idées morales et l'idée de loi sont étrangères au mythe des Açvins, III, 208-209 ; 250.

Açvya. V. *Vaça.*

Adhrigu. II, 300 ; 449.

Aditi. III, 88-98. Cf. I, 289 ; II, 106 ; 365 ; III, 38. Mère des *Adityas*, III, 101, d'*Indra*, de *Mârtânda*. V. ces mots, et *Fille*, *Mère*.

Adityas. III, 74 ; 81 ; 87 ; 88-149 ; 155-166 ; 188, n. 1 et 2 ; 198 ; 256-264 ; 267. V. en particulier *Varuna*. Les Adityas en général, 98-110.

Agastya. II, 393-396. Cf. I, 51 ; 57 ; II, 448.

Agnâyî. I, 318.

Agni, le feu du sacrifice, I, 11-148. Soleil, I, 12-14 ; 73-74, 115-116 ; II, 155 ; 382. V. les renvois ci-dessous. Éclair, I, 10 ; 14-15 ; 114-115 ; 142 ; 282 ; 292 ; 294 ; II, 140. V. *ibid.* Feu d'un sacrifice céleste, I, 103-104 ; II, 155 ; 293 ; 381-382. Les nombres de 2, 3, 4, 7, etc., formes, membres, séjours, etc., d'Agni, I, 19-25 ; 28-30 ; 99 ; 113 ; 308 ; II, 80-83 ; 131 ; 142 ; 149-150 ; 152 ; 154 ; 304-305 ; 327 ; 414 ; 416 ; 457 ; 476 ; 505 ; III, 137-139 ; 227-231. Action du feu terrestre sur le feu

1. Les renvois indiqués dans le corps ou à la fin des articles doivent être considérés comme y apportant un complément *essentiel*. L'auteur s'est vu obligé de recourir à ce moyen d'éviter les répétitions et les articles d'une longueur démesurée. Mais il a été ainsi conduit parfois à n'indiquer directement sous le titre général que les passages les moins caractéristiques, les autres devant figurer sous les titres particuliers auxquels il renvoie. Cette observation est de la plus grande importance pour l'usage de l'index, qui d'ailleurs n'est pas, et ne pouvait pas être complet, à moins d'être une reproduction, sur un autre plan, du livre entier, qui n'est lui-même qu'un long index. C'est un secours offert au lecteur pour faciliter un peu ses recherches, rien de plus.

céleste, I, 57 ; 141-142 ; II, 87-90. Descente d'Agni sur la terre, I, 47-49 ; 52-57 ; 112 ; 173 ; II, 88-89 ; 468. Son retour au ciel, I, 70-83. Le feu comme instrument du sacrifice, I, 40 ; 71-72 ; II, 229, du sacrifice adressé à Indra, II, 292-298. Le feu comme sacrificateur, I, 38-44 ; 115 ; 267-268 ; 292, et comme ancêtre, I, 37-38 ; 45-46 ; II, 149 ; 309 ; 382. Il est le prototype des ancêtres et des sacrificateurs mythiques, I, 47-70 ; 86-93 ; II, 298-366 ; 437-493 ; III, 5-20. Le dieu Agni distingué de l'élément du feu, I, 30 ; 72. Sa grandeur, 139-140. On lui identifie tous les dieux, II, 160. V. les noms des différents dieux. Son alliance avec Indra ; le couple Indra et Agni, II, 292-298. Ce couple est quelquefois identifié à celui des Açvins, II, 494-499 ; 504, n. 1 ; 506, n. 3 ; 510, n. 1. Agni caché, II, 75-84 ; 326 ; 365-366 ; III, 2 ; 5 ; 53 ; 138-139, découvert, I, 107-111 ; II, 328. Agni tête du ciel, I, 21, du monde, II, 81 ; 154. Agni conquis par Indra, II, 195 ; 223 ; 306 ; 338 ; 344 ; 358. Agni se dérobant volontairement, II, 84 ; 98 ; 202, et retenant avec lui les éléments femelles, 84-85, confondu avec le démon, 202 ; 203 ; 206-207 ; 323 ; 338 ; 354 ; 358 ; 360 ; 465. Agni comme Asura, III, 84-85. Agni opposé aux dieux souverains, III, 79 ; 172, cf. II, 110, prenant parti pour Indra, III, 67 ; 146. Rôle moral d'Agni, III, 169-172 ; 187, cf. 227-231. V. *Soma, Mâle, Taureau, Cheval, Oiseau, Char, Serpent, Arme, Messager, Vaiçvânara, Tanûnapât, Narâçamsa.* Pour ses relations avec les autres éléments des phénomènes et du culte, V. *Ciel et terre, Aurore, Aurore et nuit, Eaux, Plantes, Offrande, Prière, Femelle, Vache, Mère, Epouse, Sœur, Père, Père et Mère.* V. aussi *Vie future, Jeune, Aveugle, Boiteux, Exilé.*

Ahi, le démon-serpent, ennemi d'Indra, II, 203-207. Cf. 365 ; 452 ; 496. V. *Ahi Budhnya, Ahîçuva, Vritras.*

Ahi Budhnya. II, 205-206 ; III, 24-25 ; 252.

Ahîçuva. II, 222. Cf. III, 61.

Aigle. V. *Oiseau.*

Ainé. I, 181 ; 258 ; II, 108-109 ; 144 ; 403 ; III, 4 ; 103-104 ; 107 ; 133 ; 149. V. *Père.*

Aja Ekapâd. III, 20-25. Cf. 116. V. *Ajas.*

Ajas. II, 364.

Amante. V. *Epouse.*

Ambarîsha. II, 302.

Amça. III, 39 ; 94 ; 99.

Amrita. I, 193-198. Cf. 171.

Anarçani. II, 220.

Anava. V. *Anu.*

Ancêtres. V. *Sacrificateurs.*

Ancien. Les anciens dieux, I, 406 ; 207-208 ; II, 216, n. 1 ; III, 74-77.

Ane. II, 504.

Angiras. I, 47-48 ; II, 307-321. Cf. I, 188 ; 303-304 ; II, 384.

Antaka. II, 473.

Anu. II, 359-360. Cf. 354-355.

Apâm Napât, le fils des eaux, I, 167 ; II, 17-19 ; 36-37. Cf. 40 ; 47-48 ; 96 ; 165 ; 203 ; 206 ; 327 ; 444 ; 464 ; 505 ; III, 15 ; 39 ; 45. Cf. *Miho Napât.*

Apsaras. II, 35 ; 40 ; 96 ; III, 65-66. V. *Urvaçî.*

Aptya. V. *Trita.*
Aramati. I, 320-321 ; III, 243.
Aranis. Bois à allumer le feu sacré, I, 17 ; 21 ; 103-104 ; II, 6-7 ; 12 ; 467 ; III, 7. V. *Père et Mère.*
Arbuda. II, 222.
Arcatka. V. *Çara.*
Archers (célestes). III, 30-38. Cf. I, 206-207 ; 264 ; II, 373, 403.
Arjîka. I, 176 ; 206-207 ; 215.
Arjuna. II, 336.
Arjuneya. V. *Kutsa.*
Arksha. V. *Çrutarvan.*
Arme, particulièrement flèche. Eclair, I, 11 ; 145 ; II, 373 ; 425 ; III, 33. Soleil, I, 7 ; II, 188. Armes liturgiques, III, 49. Agni, I, 15 ; 145 ; 206. Soma II, 282 ; 475 ;III, 25. Prière, I, 291 ; 302 ; 310-311 ; II, 278 ; 283 ; 330 ; 388 ; 446. Armes d'Indra, II, 171 ; 278 ; 283. Armes réelles assimilées aux éléments des phénomènes célestes, II, 181-182, cf. I, 169. V. *Archer, Foudre, Oiseau, Vache.*
Aryaman. III, 92 ; 98 ; 102, n. 2.
Aryas. V. *Dâsas.*
Assimilation des choses célestes et des choses terrestres, particulièrement des éléments des phénomènes et des rites : V. toute la première partie, I, et II, 1-156. Observations particulières, I, 10 ; 122-123 ; 164 ; 183 ; 198, n. 2 ; 226-227 ; 257 ; 265-266 ; 281 ; 311-313 ; 322-328 ; II, 156. V. *Mâle, Femelle,* et les renvois sous ces mots. Assimilation des combats célestes et des combats terrestres, II, 180-183 ; 197-198 ; 208 ; 213 ; 216-218 ; 300 ; 322 ; 354 ; 357 ; 361-366. Evénements réels racontés en termes mythiques, *ibid.* et 437, cf. 451 ; 453, n. 1 ; 462, etc. V. *Historiques (faits), Indétermination* des formules, *Nombres, Sacrificateurs, Sacrifice, etc.* Origine commune des hommes et des dieux, I, 32-70, particulièrement 35-37 ; 183-184 ; II, 385. Les dieux ont « acquis » l'immortalité, I, 96-97 ; 100-101 ; 106 ; 198 ; II, 385.
Astronomiques (mythes), très rares dans le *Rig-Veda.* La lune, I, 111 ; 116 ; 132 ; 155-160 ; 233, n. 1 ; 272 ; 319 ; II, 42, n. 3 ; 486 ; III, 49 ; 168, et les étoiles, I, 156-157 ; 160 ; II, 422, n. 3 ; III, 119 ; 167.
Asunîti. I, 96.
Asuras. III, 67-88.
Atharvan. I, 48-50 ; II, 321. Cf. 457 ; 491, n. 2.
Atithigva. II, 341-345 ; 448-449.
Atka. II, 305-306.
Atmosphère. V. *Mondes.*
Atri. II, 467-472. Cf. 302, n. 4 ; 483.
Auçija. I, 58 ; II, 437, n. 1 ; 479. V. *Uçij.*
Aurnavâbha. II, 223 ; III, 61.
Aurore. I, 241-250 ; 297-298 ; 314 ; 322 ; II, 379-381 ; 389 ; 489 ; III, 71-72 ; 95 ; 106 ; 119, etc. L'aurore et le soleil, II, 2-3 ; 465 ; Agni, 13-16 ; Soma, 42-43. Aurores conquises par Indra, II, 183-184 ; 191 ; 212 ; 310-312 ; 335. Combat d'Indra contre l'aurore, II, 192-193. L'aurore et les Açvins, II, 431-433 ; 444-448, Cf. *passim* 474-493. V. *Nuit, Aurore et nuit, Eaux, Offrande, Prière, Femelle, Femme (jeune), Cavale, Vache, Mère, Epouse, Fille, Sœurs, Jeune.*
Aurore et nuit, Jour et nuit. I, 247-250 ; II, 500, cf. III, 119-121.

L'aurore et la nuit et Agni, II, 13-16, Soma, 42-43. Les trois divisions du jour, II, 130, cf. 117, n. 2; 128, n. 3. V. *Aurore*, *Nuit*, *Femelle*, *Femme (jeune)*, *Vache*, *Mère*, *Sœurs*.

Avares (gardiens) d'Agni, de Soma, des trésors célestes, dieux ou démons, II, 219; 362; 478; 496; III, 6-10; 125; 128. V. *Archers*, *Démons*, *Père*, *Souverains (dieux)*.

Aveugle. I, 7; 230; II, 435-436; 437, n. 4; 443: 460-466; 495-496; 498; III, 5-10; 20 n. 1. Cf. *Œil*.

Ayu. I, 59-62; II, 323; 337; 338, n. 1. Cf. 91; 102; 384.

Babhru. II, 450.

Beurre. V. *Offrande*, *Vache*.

Bhaga. III, 39-40; 50; 99.

Bharadvâja, II, 302; 448.

Bharatas. I, 260; 323; II, 337, n. 1; 384.

Bhâratî. V. *Hotrâ Bhâratî*.

Bhayamâna. II, 302.

Bheda. II, 363-364.

Bhrigu. I, 52-57; II, 321. Cf. 360.

Bhujyu. III, 10-17. Cf. II, 483.

Bois. V. *Aranis*.

Boiteux. II, 435; 495-496; 498. Vache boiteuse, 411; 496; V. *Viçpalâ*.

Bouc. I, 269; 273; II, 427; III, 53.

Brahmanas pati. I, 299-304; II, 185; 291-292; 313; 321; 333; 342; 383; 491; III, 84; 174; 187; 240.

Brihaddiva. II, 241; 321, n. 2.

Brihaddivâ. I, 319; 326.

Brihaspati. V. *Brahmanas pati*.

Caché. V. *Invisible (monde)*, *Invisibles (êtres ou objets)*.

Çambara. II, 344-345. Cf. 352.

Çamtanu. I, 303; II, 241.

Çara Arcatka. II, 449; 475.

Çaryanâvat. I, 176; 206-207; 215; II, 458.

Çaryâta. II, 300, n. 1; 449.

Çâryâta. II, 300.

Cavale. V. *Cheval*, *Mère*.

Câyamâna. II, 304.

Çayu. II, 474-475.

Chantres. V. *Sacrificateurs*.

Char. Soleil, I, 7-8. Aurore, 247. Nuages, II, 378. Eclairs, II, 373. Sacrifice, I, 211; 223; II, 142, n. 1; 150; 152; 259-260; 289, n. 2; 410; 491. Cf. I, 302; II, 141; 144; 360. Agni, I, 144. Soma, I, 224. Tamis, *ibid.*. Prière, I, 151; II, 283-284; 287; 289; 321; 442, n. 3; 445. Dakshinâ, II, 259, n. 4, III, p. 283; 286. V. *Navire*.

Cheval, Cavale. Mondes, II, 128; 502. Ciel, I, 4. Atmosphère, 227, n. 1. Terre, 239-240; II, 121. Nuages, I, 5; 258; II, 372; 377-378. Soleil, I, 7; 8; 228; 270; II, 141; 143, n. 1; 331-332; 380-381; 452; 455-456; 498. Aurore, I, 245; 247. Éclair, I, 10; 143; 270; II, 372; 378-379; 456. Rivières, I, 258. Agni, I, 15; 141; 143-144; II, 387; 456. Soma, I, 222-

223 ; II, 22; 255-262; 387; 442, n. 3; 452; 456. Porteur du Soma, II, 453-454; 456-457; III, 10, n. 2. Pierres du pressoir, I, 224. Doigts, *ibid.* Mâle, I, 172; 228-229; 273; II, 480. Cheval du sacrifice, I, 221; 266-276; II, 146, n. 2; 504. Sacrifice, II, 142, n. 1; 259. Prière, I, 309; II, 254-256; 279; 283; 284-289; 410; 442, n. 3; 445, cf. 279; 280-282. Prêtres, I, 146-148; II, 287; 331-32; 454; 457. Cheval-cocher (paradoxe), I, 147-148; 229; II, 281-282; 442, n. 3. Cf. 279-283; 289. Deux formes du cheval, I, 270-271. Trois liens du cheval du sacrifice, 270. Tête du cheval, I, 270; II, 82; 366; 458-459. Les Harits, cavales du soleil, I, 8; 163; 201; II, 29-30; 141; 331. Les Haris, chevaux d'Indra, II, 160; 171; 255-262; 284-289; 410. Conquête, II, 195, cf. 178, don, 498, cf. 177-178, du cheval par Indra. Mythes du cheval dans la légende des Açvins, II, 451-460. Cf. 490. n. 5; 504. V. *Oiseau, Dadhikrâvan, Dadhyac, Etaça, Syâmaraçmi, Târkshya.*

Chien. II, 220; 270; III, 53-54; 60. V. *Sârameyas.*

Çicnadevas. II, 216, n. 2; III, 244; 268; n. 1.

Ciel. I, 4-5; II, 165-166; III, 34; 85; 90; 92; 226. Ciel mâle, I, 4-5; 227-228. Ciel femelle, I, 236. V. *Terre, Ciel et terre. Cheval, Taureau, Vache, Hermaphrodite, Montagnes, Vases, Père.*

Ciel et terre. I, 4; 236-241, cf. 256; II, 116; 118; 150; 500-501. Ciel et terre et Agni, II, 4-6. Id. et Soma, II, 21-22. Ciel et terre cachés, II, 75, découverts, I, 240. Ciel et terre mobiles, puis fixés, I, 240; II 357, n. 3, conquis par Indra, II, 194, soutenus, séparés, etc. par l'Aurore, I, 242, par Agni, 139-140, par Soma, 212-213, par Indra, II, 193-194, par les Maruts, 371, etc. Couples symbolisant l'opposition du ciel et de la terre, II, 264. V. *Ciel, Terre, Vache, Montagnes, Enveloppe, Vases, Père et Mère, Mère, Epouse, Sœurs.*

Çigrus. III, 24.

Çimyu. II, 364.

Çinjâra. II, 449.

Comparaisons équivalentes à une identification pure et simple. I, 43; 160; 162; 166; 168; 219; II, 35, 377; 452. etc.

Coupe. V. *Vases.*

Couples de dieux. II, 264 et notes. V. séparément chacun des couples cités.

Çrushtigu. II, 300.

Çrutarvan Arksha. II, 304.

Çrutarya. II, 449.

Çucanti. II, 449.

Culte. V. *Sacrifice.*

Cumuri. II, 350-351. Cf. 304.

Cunaççepa. I, 275; III, 163.

Çushna. II, 333-337.

Çutudrî. I, 256; 260; II, 357, n. 1.

Cuve. V. *Vases.*

Çvitra. III, 11, n. 2.

Çyâva. II, 461, n. 5.

Çyâvâçva. II, 303, n. 6; 453, 498.

Çyâvaka. II, 303-304; 461.

Cyavâna. II, 481-482.

Dabhîti. II, 350-351 ; 449.
Daçaçipra. II, 300.
Daçadyu. II, 497 ; III, 11, n. 2 ; 16.
Daçagvas. II, 145-146 ; 148-149 ; 307-308 ; 384. V. *Navagvas*.
Daçavraja. II, 301-302 ; 449.
Daçoni. II, 306.
Dadhanvan. V. *Dadhyac*.
Dadhikrâ. V. *Dadhikrâvan*.
Dadhikrâvan. II, 454-457. Cf. 498, n. 1 ; III, 117, n. 2 ; 120.
Dadhyac (Dadhyanc). II, 457-460. Cf. 31 ; III, 67.
Daksha. III, 93 ; 99.
Dakshinâ (la), salaire du sacrifice. I, 127-131 ; 243 ; 298 ; II, 11 ; 45 ; 68 ; 169 ; III, 178. V. *Mère*.
Dânavas. II, 203, n. 1 ; 220.
Dânu. II, 203 ; 206 ; 399. Elle est mère de Vritra, 220.
Dânus. II, 220-221.
Dâsas. Tantôt peuples barbares, tantôt démons combattus par Indra, II, 208-219. Opposés aux Aryas, II, 198 ; 209-210 ; 213 ; 215. V. *Epouse*, *Forteresse*.
Dasyus. V. Dâsas.
Dédoublement d'un personnage mythique. (Le porteur du feu identique au feu, etc.) I, 54-56 ; 173-175 ; 182 ; 184 ; 198 ; 215 ; 259-260 ; 274 ; II, 108 ; 166 ; 282 ; 313 ; 328-329 ; 341 ; 351 ; 383 ; 454 ; 458-459 ; 468 ; 498 ; 503, n. 2, etc.
Démons, ennemis d'Indra, II, 196-224 ; 276. Ennemis des protégés d'Indra, 298-366. Démons avares, 219, impies, 215-216, trompeurs, 216-218 ; III, 183-184, troublant le sacrifice, II, 217-218. Démons confondus avec les dieux, III, 2-3, avec les Maruts, II, 396 ; 400-402, avec *Agni* ou *Soma*, avec les *Asuras* et plus généralement avec les dieux *souverains*. V. ces mots et *Avares* (*gardiens*), *Père*, *Malveillance des dieux*. V. aussi *Epouse*, *Forteresse*, *Chien*.
Devâpi, fils de *R*ish*t*ishe*n*a. I, 135 ; 303 ; II, 241.
Devavat. II, 361.
Dhishanâ. I, 320. Cf. 148.
Dhrishadvatî. I, 326.
Dhuni. II, 350-351.
Dhvasanti. II, 449.
Dhvasra. II, 449, n. 7.
Dîrghanîtha. II, 300.
Dîrghatamas. II, 465-466 ; 483 ; 498.
Diti. III, 97-98.
Divodâsa. II, 341-345 ; 361 ; 448.
Doigts. Pressant le Soma terrestre ou céleste, I, 201-204 ; II, 29-30. Cf. III, 46. Sangles, I, 223 ; rênes, 224. Filles de Vivasvat. II, 29. V. *Sœurs*, *Mère*.
Dormeur. II, 79 ; 345-346 ; 484. Sommeil des *R*ibhus, III, 52-54, cf. 55-56.
Dribhîka. II, 220.
Druhs. III, 193 ; 195.
Druhyu. II, 359-360. Cf. 354-355.

Eaux, Pluie, Rivières, Mer. I, 251-261. Les eaux sont femelles, 165. Leur origine céleste, 252-253. Eaux, Rivières, Mers célestes, 5; 252; 254-257; 259; 284; 324; II, 193, terrestres, I, 176, célestes et terrestres, 254; 256; 320; 325-327. Les nombres de 2, 3, 4, 7, 21, etc. rivières ou mers, I, 161; 326; II, 132; 134; 135-136; 138; 140; 141; 146-147; 151-152. Les eaux et le soleil, I, 255, l'éclair, 9; 17; II, 59; 424, Agni, I, 33; 103; 165-166; 284; II, 13; 16-21; 92; 155; 358, Soma, I, 149; 164-166; 170; 172; 177; 204; 266; II, 30-42; 396; 434; 461; III, 130-131. Tonnerre, voix des eaux, I, 281-282. Eaux conquises, délivrées par Indra, II, 184-187; 199-200; 204-205; 211; 224; 276; 313-314; 322; 325; 334; 348-349; 365; 417; 429, « fabriquées » par les *Ribhus*, 411, répandues par les Açvins, 433-434, cf. 474-493. Personnages sauvés des eaux par les Açvins, II, 466-473; III, 10-20, par Indra, II, 325; 357-359; 362-365. Les eaux données ou au contraire retenues par certains dieux, III, 76, par Rudra, 33, par Mitra et Varuna, 122; 125-129, cf. II, 184-185. La lumière assimilée aux eaux, I, 155; 313-314. Les eaux comme moyen de purification, III, 174. Les eaux premier principe des choses, I, 254. V. *Nuage, Nuée, Offrande, Prière, Femelle, Femme (jeune), Vache, Cavale, Oiseau, Vases, Fosse, Mère, Epouse, Sœurs, Apsaras.*

Eclair. I, 9-11; 26; 28; 167; 251-252; 280; 301-302; II, 19; 92; 161; 164; 303; 327; 336; 372-373; 375-377; 424; 440; 461. Confusion du soleil et de l'éclair, I, 168; 228; 313; II, 381. L'éclair caché, II, 75. V. *Tonnerre* et *Agni, Soma*, et tous le renvois sous ces mots.

Ekapâd. V. *Aja.*

Enigmes. I, 229; II, 27; 48; 69, n. 5; 73; 85, n. 3; 97, n. 3; 144; 173; 281-282; 288-289; 297; 389; 399. V. *Paradoxes.* Un mémoire spécial sera publié sur le sujet.

Enveloppe ou peau (particulièrement l'enveloppe ou la peau qui retiennent captifs les éléments ou les personnages mythiques qui les représentent). I, 8; 241; 248; II, 79-80; 86; 411; 442; 474; 481; 483; 496. V. *Vritra* et *Varuna.*

Epouse, amante. Ciel et terre, épouses d'Agni, II, 6, de Soma, 22. Les trois coupes (mondes) fécondées par trois taureaux, 45. Aurore, épouse ou amante du soleil, 2, d'Agni, 13-14, de Soma, 43, amante et mère, amante et sœur du soleil, d'Agni, 16. Eaux, rivières, épouses ou amantes d'Agni, 21; 211, de Soma, 38-40; 211, épouses et mères de l'un ou de l'autre, 19; 37; 40. Rivières épouses, 47, nuée épouse et mère du mâle, 93. Eaux, épouses du Dâsa, 211. L'Apsaras épouse de Soma-Gandharva, 40. Prière épouse d'Agni, 9, de Soma, 24-25; 40; 271-272; 281-282; 336, du mâle, 395, épouse et mère de Soma, 25, du mâle, 45. Prière épouse du prêtre, I, 310, mais surtout des dieux, II, 268; 445; 485, et particulièrement d'Indra, 268-272; 283; 288-289; 336. Offrande épouse d'Agni, 8-9. Différentes épouses (vaches, etc.) d'Agni, 49; 52; 53; 131, de Soma, 53; 70; 131; 138, du mâle, 54; 70-71, épouses et mères de Soma, 49-50, du mâle, 51, épouses et sœurs de Soma, 49-50. Epouses données par les Açvins à des personnages représentant Agni ou Soma, 479-485. Mariage de Sûryâ avec Soma, 486-493. Protection accordée par les Açvins à la veuve, 435, à la vieille fille, 485. L'épouse de l'eunuque, 476-478, cf. 203. Parjanya, mâle de toutes les femelles, III, 29. Pûshan amant de sa mère et de

sa sœur, 428; 492. Yamî amante de son frère Yama, 96-98. Union du père et de la fille, 109-113; 318; 484; 488; 490, du frère et de la sœur, 111-112. Epouses des dieux (en général), I, 318-319. Le mariage réel, II, 486-487; 493. Cf. encore 497; 498; III, 10, n. 1. V. *Lopâmudrâ, Saranyû, Urvaçî.*

Estropié. V. *Boiteux.*

Etaça. II, 330-333; 454; 457.

Etangs. V. *Vases.*

Etoiles. V. *Astronomiques (mythes).*

Exilé. II, 435; 495-496.

Femelle. Les éléments femelles, I, 236-328. Leurs rapports avec les éléments mâles, II, 1-98, cf. 98-113, avec le soleil, 1-3, avec l'éclair, 3, avec Agni, 4-21, avec Soma 21-43; avec le mâle (Agni ou Soma), 44-98, cf. 98-113. La femelle cachée; ses rapports avec le mâle caché et le mâle visible, 71-90. Rapports des femelles terrestres et des femelles célestes, 68-70. Le mythes de la femelle dans la légende des Açvins, 474-493. Cf. encore 132; 418; III, 242-243. V. en particulier: *Ciel, Terre, Ciel et terre, Aurore, Aurore et nuit, Nuée, Eaux, Offrande, Prière. — Vache, Cavale, Femme (jeune). — Epouse, Mère, Sœurs, Fille.*

Femme (jeune), jeune fille. Aurore, I, 246-247; 250; II, 389. Rivières, Eaux, I, 260; II, 389. Offrandes, I, 276. Prière, I, 310; II, 387, n. 6. Femmes célestes, I, 318-326, avec Tvashtri, II, 59. La cachette des jeunes filles, II, 496. Les femmes qui sont des hommes, II, 301, n. 7; 387, n. 6; 389. V. *Femelle*, et *Epouse, Mère, Sœurs, Fille.*

Feu. V. *Agni.*

Fiancé. V. *Epouse.*

Fille. La fille et la mère, I, 290; 321; II, 72; 106; III, 94. La prière est tantôt la fille, tantôt la mère, II, 106. La fille et le père, 109-113; 486-488. La parole mère de son père, 113. La prière fille du sacrificateur, 269. Les mères d'Agni, de Soma, etc. sont aussi leurs filles. V *Mère.*

Fille (jeune). V. *Femme (jeune).*

Fils. V. *Mère, Père, Père et mère.*

Flèche. V. *Archer, Arme.*

Fœtus. V. *Mère, Père, Père et mère.*

Foi. II, 166-167.

Forteresse des démons. II, 140; 146. n. 2; 202; 211; 334; 342; 348; 352; 354; 435.

Fosse. Personnages tirés d'une fosse par les Açvins, II, 466-473 III, 17-20, cf. II, 337. La fosse de Rudra et de Mitra et Varuna, III, 31-32; 122-125.

Foudre. I, 11. Arme d'Indra, I, 171-172, forgée par les sacrificateurs, II, 239; 322; 340, cf. 253, par Agni, 294, par Tvashtri, III, 49. Le Soma-foudre, I, 169; II, 253-254; 261-263; 340-341. La prière-foudre, II, 278-279. V. *Eclair, Arme.*

Frère. V. *Sœurs* et *Aîné.*

Gandharva. III, 64-67; 86; 154; 159; 52. Cf. I, 176; 273-274; 293; II, 40; 493. V. *Gandharvî.*

Gandharvî. III, 65; 96. V. *Gandharva.*

Gange (Gangâ). I, 326.
Garutmat. I, 144; III, 51; 253.
Gaurivîti. II, 301.
Ghoshâ. II, 485; 497.
Goçarya. II, 301; 449.
Gotama. II, 302-303; 475.
Grenouilles. I, 205; 292; II, 472; 496, n. 5; III, 9 n. 1; 28.
Gritsamadas. II, 302.
Groupes de personnages divins. II, 369 et 370-371. V. les noms cités dans ce passage.
Gungû I, 319.
Gungus. II, 345.

Haris. V. *Cheval.*
Harits. V. *ibid.*
Hermaphrodite. V. *Père.* Cf. *Vierges mères.*
Hiranyagarbha. II, 46-47; 160.
Hiranyahasta. II, 462; 476.
Historiques (faits). II, 300; 302-303; 323; 324, n. 4; 357; 361-366. V. *Assimilation* des choses célestes et des choses terrestres.
Hôtrâ Bhâratî. La même que Mahî. I, 322-323; II, 388; III, 95.

Ikshvâku. II, 300-301.
Ilâ. I, 323-325; II, 72; 92-94; III, 95; 243. Elle est mère, II, 11, et fille, *ibid.*, d'Agni.
Ilîbiça. II, 220.
Incantation. I, 123; 295-296; 305-306; II, 217; 276; 289, n. 3; 328. Coupable, III, 184-185; 189-192. Opposez la prière conforme à la loi, III, 241-242. V. *Prière.*
Inceste. V. *Epouse.*
Incohérence des figures védiques. I, 206; 311; II, 284; 330; 387; 397; 424, etc. (pour plus de détails, V. mes Observations sur les figures de rhétorique dans le *Rigveda*, *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 96 et suiv). V. aussi *Inceste*, *Paradoxes*, *Enigmes.*
Indétermination des formules par suite de l'assimilation des phénomènes solaires et des phénomènes météorologiques, de la forme céleste et de la forme terrestre d'un même élément, etc. I, 13; 205; 208-209; 216-217; 219, 225-228; 316-317; 326; II, 51; 55; 105; 191-192; III, 227 et *passim*. V. *Mâle*, *Femelle*, et les renvois sous ces mots. V. aussi *Assimilation* des choses célestes et des choses terrestres.
Indra, le dieu guerrier. II, 157-366. Signification naturaliste du personnage d'Indra, 159-167. Sa grandeur, 163. Caractère propre d'Indra : toujours propice et toujours combattant, 167-175. Sa libéralité, 168-169, cf. 175-177. Sa force, 169-170. Ses dons sont le butin de ses victoires, 172; 173-174; 176-177. Ses conquêtes, 175-196. Conquête des vaches, 175-184, et V. *Vache.* Conquête des eaux, 184-187, et V. *Eaux.* Conquête de la lumière, 187-194, et V. *Aurore, Soleil.* Combat contre l'Aurore, 192-193, cf. III, 106. Conquête d'Agni et de Soma, II, 194-196, cf. I, 174; III, 58-63, et V. *Agni, Soma* Conquête de la parole, I, 287. Ennemis d'Indra, II, 196-224. Vritras, Ahi-Vritras, 196-208, et V. ces mots. Dasyus ou Dâsas, 208-219, et V. id. Autres ennemis d'Indra, 219-224;

298-366 (ennemis des alliés d'Indra). Action du sacrifice sur Indra, 225-366. Les offrandes, le Soma, alliance d'Indra et de Soma, 242-267, cf. I, 175; 217-219; 273-274; III, 49; 104. V. *Soma*. La prière, alliance d'Indra et de Brahma*n*aspati, II, 267-292, cf. 313-321, et I, 302-303. V. *Prière*. Le feu du sacrifice, alliance d'Indra et d'Agni, II, 292-298. V. *Agni*. Les sacrificateurs alliés d'Indra et leurs ennemis, 298-366. Alliance d'Indra avec des sacrificateurs divins, avec les Maruts, 390-392, avec les *R*ibhus, 412, avec Vish*n*u, 418-419, avec Pûshan, 429-430, avec les Açvins, 509. Le rôle d'Indra opposé à celui des Açvins, 434-435, confondu avec lui, 495-498. Assimilation du couple Indra et Agni au couple des Açvins. V. *Agni*. Indra opposé aux dieux souverains, particulièrement à Varuna, II, 167-168; 170; III, 119; 139-149; 206-207; 249-250; 253; 271. Sa lutte contre son père, identique à Tvash*t*ri, III, 58-63, cf. 85, contre les Asuras, 68-69, contre Varu*n*a, 142-149, contre les dieux en général, III, 75-79, cf. II, 192; 393, n. 1, contre les Maruts, II, 392-394 : 396; 401-402. Indra usurpant les attributs des dieux souverains, II, 162-163; 167-168; 170; 188; III, 24 : 74-76; 82-84; 88; 148; 246-250. Il n'a pas par lui-même d'attributs moraux, III, 200-209, cf. III, 243-251; 271 (idée de loi). Naissance d'Indra, II, 162-166. Sa mère, *ibid.*, 417, n. 2; III, 59, Nish*t*igrî, II, 164, Aditi, III, 96-97; 99; 104; 106 : bienveillante, 104-105, malveillante, 105-106. V. *Indrânî*.

Indrânî, I, 318-319; II, 269-272; 282-283, n. 1; 289; 388; 429.

Indus. V. *Sindhu*.

Invisible (monde). I, 1; 2; 7; 9; 244; II, 74-84; 86-87; 98; 104; 113-114; 118; 123-128; 154; 201; 328; 400, n. 2; 414-416; 501-502. Couples symbolisant l'opposition du monde visible et du monde invisible, II, 264. V. *Invisibles (êtres ou objets)*, *Vie future*, *Yama*.

Invisibles (êtres ou objets). II, 74-84; 124-126. Mâles et femelles cachés : V. *Mâle*, *Femelle*, et les renvois sous ces mots. V. *Aveugle*, *Noir*, *Dormeur*, *Père*, *Mère*, *Démons*. Les Adityas comme dieux cachés, III, 109-110. V. *Invisible (Monde)*, *Ciel et terre*.

Jahnâvî. II, 485.

Jâhusha. II, 461; 473.

Jamadagni. II, 317, n. 3; 491.

Jeu (le). (Au point de vue moral). III, 177-178. (Au point de vue mythique). Indra considéré comme joueur. II, 175; 238.

Jeune. Divinités jeunes et vieilles, renaissantes, I, 22; 43-44; 187-188; 244; 247; 293; II, 65; 400 n. 1; 418; 468. Rajeunissement ou résurrection, I, 238; 315; II, 63-65; 88; 411; 466; 469; 481-483; III, 15.

Jeux de mots. II, 168-170; 182, n. 2; 200-201; 244; 473; III, 21, et *passim*. (Relevé très incomplet. Le sujet pourra donner lieu à un mémoire spécial).

Jigarti. II, 222.

Jour et nuit. V. *Aurore et nuit*.

Jumeaux. II, 297; 317-318; 496; 506-507. V. *Sârameyas*, *Yama et Yamî*, *Açvins*.

Kaçojû. II, 449.
Kakshîvat. II, 479-481. Cf. 340; 435, n. 1.
Kakuha. II, 441-442.
Kali. II, 482.
Kamadyû. II, 484.
Kânîta. V. *Prithuçravas.*
Kanva. II, 462-465. Cf. 301 ; 302, n. 4; 396; 483.
Kânva. V. *Kanva.*
Kânvâyana. Id.
Karanja. II, 344.
Karkandhu. II, 449.
Kaulitara. II, 342, n. 2.
Kavasha. II, 360.
Kavi. II, 305-306.
Kâvya. V. *Uçanâ.*
Kimîdin. II, 216, n. 2.
Kriça. II, 450.
Kriçânu. III, 30-31. Cf. II, 222-223; 454.
Kripa. II, 461.
Krishna. II, 461.
Krishniya. II, 462.
Kuçika. II, 357, n. 1.
Kutsa Arjuneya. II, 333-338. Cf. 272, n. 3; 306; 339; 448-449.
Kuyava. II, 334.

Lait. V. *Offrande, Vache.*
Loi (l'idée de). III, 210-271. Les termes qui l'expriment, 210-224. L'idée de loi dans l'ordre des phénomènes naturels, 224-226; 245; 253, et *passim* 226-271, dans l'ordre des idées liturgiques, 226-243, dans le culte et dans le mythe du dieu guerrier, 243-251, id. des dieux souverains autres que les *Adityas*, 251-255, dans le mythe des *Adityas*, 256-261, dans le culte des *Adityas*, 261-264. La distinction des actes conformes et des actes contraires à la loi ramenée à celle du vrai et du faux, 265-270. Résumé, 270-271. Les trois sens de l'idée de loi, 267-270. Sur la loi, au sens moral, voir, outre 265-271 : 231; 234-236; 239-241; 252.
Lopâmudrâ. II, 394-396.
Loup, Louve. II, 445, n. 3; 498, III, 6-10; 269, n. 2.
Lune. V. *Astronomiques (mythes).*

Mahî. V. *Hotrâ Bhâratî.*
Mains. V. *Doigts.*
Mâle. Les éléments mâles, I, 4-235; 266-276. Leurs rapports avec les éléments femelles, II, 1-98. Alliés d'Indra, 298-366. Protégés des Açvins, 437-493; III, 5-20. V. *Ciel, Nuage, Soleil, Éclair, Agni, Soma, Cheval, Oiseau, Taureau, Veau,* etc., et pour les rapports avec les éléments femelles: *Terre, Ciel et terre, Aurore, Aurore et nuit, Nuée, Eaux, Offrande, Prière, Femelle, Femme (jeune), Vache, Mère, Epouse, Sœurs.* Le père du mâle, 98-113. V. *Père, Père et mère.* Le mâle, non autrement désigné, I, 226-235, et, à partir de là, *passim* dans les autres pages inquées ci-dessus.

Malveillance des dieux. III. 2-3; 152-157. Dieux malveillants, II, 396; 400-402; 503. V. *Souverains* (*dieux*), *Archers*, *Avares*, *Père*, *Mère*, *Invisibles* (*êtres*). — Confusion du caractère divin et du caractère démoniaque dans des personnages représentant Agni ou Soma: V. ces mots.

Mamatâ. II, 465.

Mâna. II, 394.

Mandhâtri. II, 450.

Manu, Manus. I, 65-70; II, 323-325. Cf. I, 178; II, 214; 448.

Mânyas. II, 394.

Manyu. II, 47-48; III, 132.

Mârtânda. III, 99; 107.

Mârutâçva. II, 378, n. 3; 387, n. 2.

Maruts ou Rudras. II, 369-402. Leurs fonctions météorologiques, 372-379, cf. 185, solaires, 379-381, liturgiques, 381-392, cf. I, 323; 327. Les Maruts alliés d'Indra, II, 390-392, cf. 393, ennemis d'Indra, 392-396; III, 38. Malveillance des Maruts, II, 401-402; III, 154, cf. 37; 81; 86. Naissance des Maruts, leur mère, II, 396-400; III, 94, cf. 96; 100. Leur père, III, 34. V. *Priçni*, *Rudra*, *Rodasî*.

Mâtariçvan. I, 52-57; II, 322. Cf. I, 282; II, 85, n. 3; 100; 408.

Matsyas. II, 365.

Médecins divins. Açvins, II, 435-436, et V. *Aveugle*, *Boiteux*. Maruts, 401; III, 37. Rudra, III, 32. Soma, I, 152; II, 498. Cf. I, 324.

Medhâtithi. II, 463.

Medhyâtithi. II, 301-302; 463.

Mer céleste. V. *Eaux*.

Mère, nourrice. Ciel et terre, couple de mères, I, 238. Aurore, mère du soleil, d'Agni, de Soma, II, 2; 14; 16; 43, d'Hiranyagarbha, 46; vache mère d'Agni, 14, du veau, 46. Inversement, l'aurore a pour père le soleil, Agni, Soma, 2-3; 15-16; 42. Aurore et nuit mères, vaches mères d'Agni, 15, et inversement filles du mâle, I, 249; II, 46. Nuée, Eaux, Rivières mères, I, 260, du soleil, II, 3, d'Agni (soleil, éclair ou feu du sacrifice), 12; 17; 18; 20, de Soma, 36-37, du mâle en général, 46-48, de l'oiseau, 47, d'Hiranyagarbha, 47, de Viçvakarman, 47, des Maruts, 397, du démon, II, 18; 220; cavales mères d'Agni, 19-20, vaches mères d'Apâm Napât, 19, cf. 12, et V. *Apâm Napât*, *Trita Aptya*. Inversement les eaux ont pour père Agni, 20-21, Soma 41, Hiranyagarbha, 47. Plantes mères d'Agni, 6, de Soma, 22; 29, de l'oiseau, 47. Offrande, mère ou nourrice d'Agni, 8; 242. Doigts, mères d'Agni, 7; 12-13. Prière mère d'Agni, 10; 148, de Soma, 25-27, du mâle, 45, cf. 466, des jumeaux, 318; 506-507, d'Indra et Agni, 296-297; 506 n. 3, d'Indra, 278, des Maruts, 397, remplaçant la mauvaise mère, 71-90, cf. 507. Inversement la prière est fille d'Agni, 11, de Soma, 24; 477. La Dakshinâ mère d'Agni, 11, ou plus généralement du mâle, 45. Vache mère d'Agni 48, de Soma, 49, des Maruts, 397, du démon, 221, du veau, 74; 411, cf. 466, et inversement, fille d'Agni, 48. Montagnes mères, I, 258, d'Agni, II, 17. Les différentes mères d'Agni, 52-53, 57; 131, de Soma, 53-54; 131; 138, du mâle, 45; 54; 73; 443, et inversement les filles de Soma, 53-54. La mère cachée, la mauvaise mère d'Agni, de Soma, etc. opposée à la bonne mère, à la mère visible, 71-90; 98; 105-106; 112-113; 297; 306; 317-318; 395; 399-400; 422-

423; III, 97; 104-105; 107. Aditi, mère et fille de Daksha, III, 93. La mère d'Indra, des Maruts, V. *Indra, Maruts*, et *Aditi*, *Dânu*, *Ilâ*, *Priçni*, *Saramâ*, *Saranyû*. V. aussi *Vierges mères*, *Fille*, *Sœurs*, et pour les mères qui épousent leur fils, V. *Epouse*.

Messager. Agni, I, 72-73, cf. 85, n. 1; 87; II, 439. Soma, I, 186; 210; 307. Prière, I, 290; II, 446. Açvins, II, 509. Saramâ, II, 315. Messagers de Yama, I, 93; 192; II, 508. V. *Psychopompes*, *Yama*, *Sârameyas*.

Miho Napât. II, 18.

Mitra. V. *Varuna*.

Mondes. I, 1-3. Les nombres de trois, six, sept, neuf, vingt-un mondes, II, 117-118; 121-123; 150; 385-386; 500-501. Points cardinaux, II, 125; 150. V. *Ciel*, *Terre*, *Terre et ciel*, *Invisible* (*monde*), *Cheval*, *Montagnes*, *Vases*.

Montagnes, Pierres. Terrestres ou célestes, II, 374-375, où croît le Soma, I, 148; 168; 173; 177-178; II, 36; 441. Montagnes errantes, I, 257; II, 357. Montagnes, séjour du démon Çambara, II, 352. Les montagnes et les pierres célestes, I, 21; 104; 257-258; II. 17; 383; 392; 435, représentent le ciel, I, 241; II, 180, les mondes, II, 5; 140-141, ou les nuages, I, 257-258; 287; 324; II, 180; 372-373; 377. La voix des montagnes est le tonnerre, II, 276-278. V. *Pierres du pressoir*.

Morale. La morale dans la religion védique, III, 150-209, cf. 210-271.

Mrigaya. II, 304.

Mudgala. II, 280-283. Cf. *Vrishâkapi*.

Mudgalânî. II, 280-283. Cf. 289.

Mûradeva. II, 216. n. 2.

Nahus. II, 324. n. 4.

Namî. II, 345-347,

Namuci. II, 345-347. Cf. 349; III, 61.

Narâçamsa. I, 305-308. Cf. II, 100, n. 4.

Nârmara. II, 221.

Nârshada. V. *Nrishad*.

Nâsatyas. II, 431; 507-508. V. *Açvinst*.

Navagvas. II, 145-146; 148-149; 307-308. V. *Daçagvas*.

Navavâstva. II, 223; III, 63, n. 2.

Navire. Sacrifice navire, II, 259-260. Prière navire, 284; 289, n. 3. Char-navire des Açvins, 433; 445 n. 5; III, 14. V. *Oiseau*.

Nîpâtithi. II, 301.

Nirriti. III, 215.

Nishtigrî. II, 164.

Nodhas. I, 126; 243; II, 302.

Noir. Le « noir » est le soleil, l'éclair, Agni ou Soma « caché », I, 7; 228; 230; II, 303-304; 440; 461; 465; 476; 496. Cf. *Aveugle*.

Nombres. L'arithmétique mythologique, II, 114-156. Formation des nombres mythologiques par multiplication, 115-123; 135, par addition d'une unité, 123-128; 136-137; 150; rapports des différents nombres mythologiques avec les divisions de l'espace, 129-156. Sur les cinq races, cf. II, 354-356. Pour les nombres deux et trois, V. en outre *Mâle*, *Femelle*, et les renvois sous ces mots, *Couples*, *Triades*, *Trita Aptya*.

Nombril. Figure exprimant l'origine paternelle, I, 35-38; 60; 87; 162; 181; 184; 195; 197; 210-211; 269; 293; II, 101-102, etc.
Non-né. I, 269; II, 101; 103-104; 144; III, 58. V. *Père* et *Aja Ekapâd.*
Nourrice. V. *Mère.*
Nrishad. II, 464-465.
Nuage. Le nuage mâle, I, 5; 227-228; II, 377; 504; III, 27-28. V. *Eaux, Cheval, Taureau, Hermaphrodite, Montagnes, Parjanya.*
Nuée. La nuée femelle, I, 252; II, 398; 444-448; III, 96. V. *Eaux, Femelle, Vache, Mère, Epouse.*
Nuit. I, 249; cf. II, 193. V. *Aurore et nuit, Femelle, Vache.*

Œil. Soleil, œil du monde, I, 161-162, des dieux, 7, d'Agni, 14, de Mitra et Varuna, III, 117; 119; 168-169; 197. L'œil du mort retourne au soleil, I, 82-83. V. *Aveugle.*
Offrande. I, 261-276. Lait et beurre, 261-262. Le « gharma », 263; II, 470-472. Offrandes cuites, I, 261-262; II, 242-243. Sacrifices d'animaux, I, 265-269; II, 242-243. Offrandes célestes, I, 323; 325; II, 243, confondues avec les eaux, I, 259-260; 263-265; 303; II, 12, cf. I, 164; 254, ou les aurores, 263; 265. Sacrifices d'animaux dans le ciel, I, 266; II, 243. La prière assimilée à l'offrande, I, 283-284; 288; 312-313; 325; II, 275. Agni et l'offrande, I, 266; II, 7-9. Soma et le lait, I, 149; 266; II, 23; 56. L'offrande consommée par les dieux, II, 227-229. Elle accroît leurs forces, 242. Action de l'offrande sur Indra en particulier, II, 242 et suiv. V. *Femelle, Femme (jeune), Vache, Mère, Epouse,* et *Hotrâ Bhâratî, Ilâ.* Offrandes mâles : *Soma,* le *Purusha,* le *Cheval* du sacrifice. V. ces mots.
Oiseau. I, 231-232; II, 47; III, 50-51. Soleil, I, 7; 174; 228-229; II, 424, n. 3; III, 91. Eclair, I, 10; 144-145; 169; 228-229. Agni, I, 144-145; 230-231; II, 160; III, 86. Soma, I, 225; 230-231; 264, n. 1; 272; II, 160; III, 86; 91. Oiseau porteur du Soma, I, 173-174; II, 222-223; 247-248; 341; 386; 442-443; 454; 456-457; III, 30; 60, cf. 12-14, identique à Soma lui-même, I, 173; II, 248; III, 325. Cf. *Cheval.* Les deux oiseaux, I, 232; III, 14. L'oiseau caché, II, 77. Tête de l'oiseau, II, 82. Barbes de flèche, I, 169, prêtres, 146, rivières, 259, Maruts, II, 379, oiseaux. Oiseaux traînant le char des Açvins, II, 433. Cheval volant, ailé, I, 269-270; 442-443; 454. III, 10, n. 3. Taureau volant, I, 225, Navire ailé, II, 443; III, 13. V. *Garutmat, Mârtânda.*
Outre. V. *Vases.*

Padgribhi. II, 223-224; 304.
Paijavana. II, 361.
Pajra. II, 479.
Pâkasthâman. III, 187.
Paktha. II, 300; 449.
Panis. II, 317-319; 421-422. V. *Angiras, Saramâ.*
Paradoxes I, 36; 147-148; 187; 238; 276; 315; 318; II, 27; 45; 56; 69; 82; 83; 85, n. 2; 90; 99-101; 103-104; 113; 162; 166; 179; 268, n. 1; 278; 280-283; 284, n. 7; 301, n. 7; 350; 397, n. 2; 427; 442, n. 3; 510; III, 93; 101, n. 1; 199; n. 1; 291; 332, etc. V. *Inceste, Vierges mères, Hermaphrodite, Enigmes, Incohérence* des figures. Ajoutez les monstres

mythiques, I, 229; 269-270; 272; 313, etc. Un mémoire spécial sera publié sur ce sujet.

Parjanya. III, 25-30; 86; 154; 252. Cf. I, 5; 172-173; II, 185.

Parnaya. II, 344.

Parole sacrée. V. *Prière.*

Parushnî. II, 364-365.

Patharvan. II, 450; III, 13, n. 2.

Paura. II, 473.

Paurukutsi. V. *Trasadasyu.*

Paurukutsya. *Id.*

Pâvîravî Kanyâ. I, 252.

Pavîru. II, 303.

Peau. V. *Enveloppe.*

Pedu. II, 451-452; 498.

Père. Le père du mâle, II, 98-113; 150; 162-163; 223; 330; 338, n. 2; 349; 416; 496. Les dieux pères, III, 1-149 (particulièrement, III, 34; 85-86; 133-134 et les pages indiquées ci-après). Le méchant père, II, 102-103; 110; 112; 481; III, 5-20; 81. Agni et Soma détournent sa colère, II, 103; III, 37; 64; 172, ou l'abandonnent pour Indra, II, 102; 417; 458; III, 146-147. Lutte d'Indra contre le père, III, 58-63; 142-149, qui se confond avec le démon, *ibid.* et II, 201-202; 223-224; 469. Pères ennemis de dieux, II, 499. Le père épouse sa fille, V. *Epouse*, ou il est hermaphrodite, II, 99-102; 104-105; 109-110, cf. I, 172, n. 2; 231; II, 397-398; 501; III, 26 44-45; 85; 92, comme le ciel, I, 236, et le nuage, 261, qu'il représente II, 104-105; III, 2, en même temps qu'il se confond souvent avec le fils (Agni ou Soma), *ibid.* et I, 228; II, 106-108; 112; III, 28-29; 47; 67; 85; 133; 146. Le fils reçoit lui-même le nom de père, II, 103-104, mais souvent aussi est opposé au père, II, 102-104; 459; III, 26, n. 1; 91, par exemple sous le nom de père inférieur, II, 104, et passe pour le père de son père, II, 103-104; 112. Le père est identique au *Non-né*, V. ce mot, et le fils au premier-né. V. aussi *Aîné*, *Nombril*, *Père et mère.* Pour Agni père de ses mères, etc., V. *Mère.*

Père et mère. Ciel et terre, I, 36-37; 211; 237-238; 274; 292; III, 53, engendrés par leurs fils, I, 237-238; III, 101, n. 1, cf. II, 288, le soleil, II, 1-2, Agni, 4-5, Soma, 21-22, le mâle, 44-45, Indra, 162. V. *Jeune.* Aranis, engendrant Agni, II, 6-7. V. *Aranis.* Pierres du pressoir, engendrant Soma, II, 22. V. *Pierres du pressoir.*

Pierres. V. *Montagnes et Pierres du pressoir.*

Pierres du pressoir. Les pierres à presser le Soma céleste, I, 199-200; 221; II, 382, représentent les nuages, I, 281, et leur bruit est le tonnerre, *ibid.* V. *Montagnes* et *Prière*, *Cheval*, *Loup*, *Père et Mère.*

Pipru. II, 347-349.

Pithînas. II, 304.

Pitris. V. *Sacrificateurs.*

Plantes. Le feu et le Soma en sortent, I, 17-18; 148; 151-152; 172-173; 177. La plante du Soma céleste, 198-199. V. *Mère.*

Pluie. V. *Eaux.*

Poteaux du sacrifice, I, 267-269, du sacrifice céleste, 244, cf. III, 123-124.

Prajâpati. III, 40; 252.

Praskanvà. II, 497.

Prêtre. V. *Sacrificateurs.*

Priçni. II, 397-400. Cf. I, 321 ; II, 365; III, 35; 96.

Priçnigu II, 399, n.1; 475, n. 4.

Prière. Parole sacrée, chant, etc. I, 277-311. Elément essentiel du sacrifice, II, 267. Son origine céleste, I, 287; 293-295; 306; 308; 325, cf. II, 425; 446. Son retour au ciel, I, 290-291 ; II, 492. Prière du sacrifice céleste, I, 291-294; II, 27-28; 267; 276. La prière céleste et la prière terrestre, I, 290; 307; II, 28; 388-389; 477-478; 490. Trois, quatre, sept formes ou séjours de la prière, I, 287-290; II, 28; 132; 141-142; 144; 145; 147; 149-150; 152; 447-448. Aurore, I, 285-287; II, 447. Eaux, I, 282; 284-285; 287. Tonnerre, I, 169; 279-285; 292; 294; 302; II, 27-28; 312; 314; 383-384; 390, n 3; 447; III, 28. Vent, I, 279; 291, 309; II, 391. Pierres du pressoir, I, 281; II, 446; 447, n. 2; III, 10. Agni et la prière, I, 42; 285; 294; II, 9-10; 68; 477. Soma et la prière, I, 185; II, 27-28; 29; 56; 267; 282; 289, n. 1; 477. Prière des Maruts, II, 383-384; 388-389; 391; 393, de Pûshan, 425, des Açvins, 446-447, d'Indra lui-même, 277 ; 312, d'Indra et Agni, 499. V. *Aditi, Ilâ, Indrânî, Lopâmudrâ, Rodasî, Saramâ, Sarasvatî, Urvaçî, Yamî*, et la prière dans la légende des Açvins, II, 444-448 et 474-493 *passim* (particulièrement *Sûryâ*). Puissance de la prière, I, 295-308. Son action sur les phénomènes célestes, 297-299; II, 3; 68; 290; 315, n. 4; 389; 468, sur les dieux et particulièrement sur Indra, I, 297; II, 267-292; 302; 311-312. La prière cachée, II, 75. V. *Offrande*. V. *Arme, Char, Cheval, Jeune, Messager, Vêtement*. V. *Femelle, Femme (jeune), Vache, Mère, Epouse, Sœurs, Fille*. V. *Brahmanas pati*, le maître de la prière, et *Narâçamsa*. V. *Incantation*.

Prishadhra. II, 300.

Prithî. II, 300; 449.

Prithuçravas. Kânîta. II, 301-302; 449.

Priyamedha. II, 303; 448.

Psychopompes. I, 79-83; II, 427; 508. V. *Messager, Vie future, Yama, Sârameyas*.

Puits. V. *Vases*.

Pûru. II, 351-354.

Purukutsa. II, 305; 418.

Purumitra. II, 484.

Purûravas. V. *Urvaçî*.

Purusha. I, 274-276. Cf. II, 136; 152.

Purushanti. II, 449.

Pûshan. II, 420-430, cf. 493, n. 6 et I, 171, n. 1; 273.

Pushtigu. II, 300.

Rajeunissement. V. *Jeune*.

Raji. II, 304.

Râkâ. I, 319; 326.

Rakshas. II, 216-218; III, 189-192; 195-197, cf II, 291; III, 184.

Rakshasvin. V. *Rakshas*.

Rasâ. I, 256; 260; 320; II, 314.

Rauhina. II, 221.

Rebha. III, 17-20, cf. II, 454, n. 2; 466; 497.

Rênes. V. *Char, Cheval*.

Résurrection. V. *Jeune.*
Ribhukshâ. V. R*ibhus.*
Ribhukshan. *Id.*
Ribhus. II, 403-413; III, 51-55. Cf. I, 170, n. 1; II, 270-271; 503, n. 1; III, 13.
Rijiçvan. II, 347-349.
Rijrâçva. III, 5-10. Cf. II, 302; 453; 498.
Rinamcaya. II, 303; III, 164.
Rishis. V. *Sacrificateurs.*
Rishtishena V. *Devâpi.*
Rivières. V. *Eaux.*
Rodasî, II, 388-390. Cf. I, 318-319; 327; II, 409, n. 2; 479; III, 86.
Ruçama. II, 303-304; 461.
Rudhikrâ. II, 220.
Rudra. III, 31-38; 152-154; 159; 162; 251. Cf. I, 327, n. 2; II, 369; 436.
Rudras ou **Rudriyas.** V. *Maruts.*
Ruma. II, 300.

Sacrificateurs. Importance du prêtre, son action sur les phénomènes célestes, I, 126-138; II, 239-241. Sacrificateurs célestes, I, 102-120; 132--133; 146-147; 204-211; 291-292; II, 33-34; 233-234; 238-239; III, 232-234; 236; 239; 255; 269, et *passim* dans la liste des sacrificateurs protégés d'Indra, II, 298-366, des Açvins, II, 437-493; III, 5-20. Dieux sacrificateurs, *ibid.*, et particulièrement Maruts, II, 381-393; 396, *R*ibhus, 408-412, Vishnu, 418-419, Pûshan, 425-426, les Açvins, 509, Savitri, III 41-47, Tvash*t*ri, 48-49, les *A*dityas, 109, Mitra et Varu*n*a, 129-139; 260. Sacrificateurs mythiques représentant Agni, I, 47-70; 86-89, Soma, 188, Agni ou Soma : voir les sacrificateurs protégés d'Indra et des Açvins et les dieux sacrificateurs. Les ancêtres ou pitris, comme sacrificateurs mythiques, divinisés ou confondus avec les dieux, I, 94-102; 104-105; 107; 110; 131-136; 205; 293; 303; 306; 328; II, 33; 307-321; 384-385; 409; 472; III, 177. Les deux sacrificateurs, I, 233-235; II, 149-150; 426. Cf. les deux assemblées du sacrifice, II, 132, les deux races, I, 117-120; 209-211; 307, les trois, quatre, cinq, sept, neuf, dix, vingt-un sacrificateurs, I, 289; II, 28; 132-134; 136; 138-139; 141; 143-149; 152; 310. Le septième et le huitième prêtre, 143-145. Cf. les trois et les sept assemblées du sacrifice, 132. Représentation des sacrificateurs, I, 146-148. V. *Cheval, Oiseau, Taureau, Grenouilles* et *Sacrifice.*

Sacrifice. Importance des rites, I, 124-131. Action du sacrifice sur les phénomènes célestes, I, 122; 131-142; 243; III, 234; 243, symbolisée dans les rapports des formes terrestres et célestes des éléments mâles et femelles, I, 230-235; II, 13-15; 18-21; 37; 41-42; 46; 52-55; 57; 59-90; 96-97; 148; 395; 423; 443; 504, n. 3; 506, n. 3. Action du sacrifice sur les dieux en général et sur Indra en particulier, III, 225-366. Sacrifice céleste, I, 101-120; 198-211; 250; 266; 275; 307; 317; II, 55; 155; 233-234; 491; III, 253, et *passim* 226-243. V. *Sacrificateurs.* Signification naturaliste du sacrifice céleste, I, 114-117; 294-295; II, 234. Origine céleste du sacrifice terrestre, I, 107-114; II, 386. Les deux sacrifices, I, 118-120; 244-245; II, 155. Les nombres trois, sept, etc.,

faisant allusion aux sacrifices des différents mondes, I, 120; II, 135; 141-142; 149-150; 152, cf. 501. Caractère du culte rendu aux dieux souverains, III, 150-151. L'idée de loi dans l'ordre des idées liturgiques, III, 226-243. V. *Agni, Soma, Prière, Offrande, Dakshinâ.* V. *Char, Cheval.*

Sadasas pati. I, 305, n. 2.

Sahadeva. II, 302.

Sâhadevya. II, 449, n. 5.

Samvaraṇa. II, 301-302.

Sâmvaraṇi. II, 301.

Saptavadhri. II, 467-472. Cf. 453.

Saramâ. II, 313-319. Cf. I, 328; II, 390; 409, n. 2; III, 243. Elle est mère des deux Sârameyas, II, 317-318.

Sârameyas. I, 93-94; II, 507-508. V. *Saramâ.*

Saraṇyû. II, 98; 318; 506-507. Cf. 488. Elle est mère de Yama, des jumeaux, des Açvins, *ibid.*

Sarasvat. I, 144; 327, n. 1; II, 47; 185.

Sarasvatî. I, 325-328. Cf. 256; 260; 322; II, 148; 290; 296; 324, n. 4; 388; 390; 478; 491; 499; III, 95; 243.

Sarayu. I, 260; 326.

Savitṛi (Savitar). III, 38-64; 86, n, 1; 99; 252-253; 258. Cf. II, 333; 349; 487-488. V. *Tvashṭri.*

Savya. II, 304.

Sépulture. V. *Vie future.*

Serpent. Eclair, I, 145; 168. Agni, I, 148. Soma I, 168. V. *Ahi. Ahi Budhnya, Ahîçuva.*

Sindhu. I, 256; 260; 326; II, 363.

Sinîvâlî. I, 319.

Sobhari ou **Sobharî.** II, 485, n. 3.

Sœurs. Aurore et nuit, 248. Doigts, II, 7; 22-23. Prières, 9; 28; 330, sœurs d'Agni, 9. Rivières, sœurs d'Agni, 20. La sœur d'Agni, 111. Aurores, sœurs des prières, 12, cf. 278. Trois sœurs, I, 321; II, 107. Aditi sœur des Âdityas, III, 94. V. *Épouse, Yamî.*

Soleil. I, 6-8; 28; 216; II, 160-161; 164; 290; 331; 334; 379-381; 414; 420; 423-424; 439-440; 468; 476; 480; 486-487; III, 38; 50-51; 99; 167-169; 199; 259. Le soleil conquis par Indra, II, 187-194; 211; 224; 335-337; III, 78. Confusion du soleil et de l'éclair, I, 168. Le soleil caché, II, 75. La fille du soleil, II, 70, et V. *Sûryâ.* V. *Agni, Soma,* et tous les renvois sous ces mots. V. en particulier *Lune, Œil, Vie future, Aveugle, Noir.*

Soma, le breuvage du sacrifice, I, 148-225. Soleil, I, 154-155; 160-163; 174; 180-181; 190-191; 200-204; 209; 214; 222; 225; II, 440; 452. Eclair, I, 163-170; 174; 209; 215; 222; 280; II, 254. Soma, feu liquide, souvent confondu dans le ciel avec Agni, I, 150; 154-155; 163-168; 170; 172; 204; 272; II, 30; 493. Soma d'un sacrifice céleste, I, 177; 198-211; II, 249; 251; 382-383; 393; 460. Préparateurs célestes du Soma, *ibid.* et II, 328-329; 418-419; 425-426; 429-430; 492; III, 96, etc. Les nombres de 2, 3, 4, 7, etc. formes, membres ou séjours de Soma, I, 153-182, particulièrement 175-182; 210-211; II, 80-83; 146, n. 2; 304-305; 327; 395; 414; 416; 457; 492; III, 131; 136. Action du Soma terrestre sur le Soma céleste, I, 220-221; II, 89; 125;

265, sur les phénomènes célestes en général, I, 212-221. Descente du Soma sur la terre, I, 171-174; II, 33; 109-110; cf. 462; 464. Son retour au ciel, I, 189-191; 274, cf. 162-163. Le Soma comme offrande, I, 261-262; 266-276; II, 243, bu par les dieux, I, 189, particulièrement par Indra, II, 243-246, dans le ciel comme sur la terre, 246-249, accroissant les forces d'Indra, 249-251. Vertu enivrante, I, 149-152, et curative, 153; III, 32, de Soma. Soma comme sacrificateur, I, 184-188. Il est le prototype des sacrificateurs mythiques, *ibid.*, et II, 298-366; 437-493, particulièrement 271; 323; 326; 332-333; 340-341; 345; 358-359; 394-396; 457. Le dieu Soma distingué du breuvage, I, 182. Sa grandeur, 213-214. On lui identifie la plupart des dieux (V. les noms des différents dieux) par ex. II, 408; 417-418; 426-429; III, 49; 66-67; 131; 134, etc. Son alliance avec Indra, II, 251-253; 263-265, cf. I, 217-219. Soma caché, II, 75-84; 326; 365-366; 422; 430; 458-459; 481, n. 6; III, 2; 5, retenu, I, 174, découvert, 208-209. Soma tête du ciel, I, 184; II, 81. Soma conquis par Indra, II, 195; 306; 338; 345; 358. Soma se dérobant volontairement et confondu avec le démon, II, 112; 223; 329; 338; 358; 465; III, 63, n. 1. Soma comme Asura, III, 84-85. Soma opposé aux dieux souverains, III, 64; 79, prenant parti pour Indra, III, 67; 91; 147, cf. II, 481, n. 6, Rôle moral de Soma, III, 162; 172-174; 187, cf. 236-239. V. *Amrita, Mâle, Taureau, Cheval, Oiseau, Char, Serpent, Foudre, Messager*. V. *Ciel et terre, Aurore, Aurore et nuit, Eaux, Plantes, Pierres du pressoir, Doigts, Montagnes, Vases, Offrande, Prière, Femelle, Vache, Mère, Epouse, Sœurs, Père, Père et mère*. V. *Vie future, Jeune*. V. *Aveugle, Boiteux, Exilé*.

Souverains (dieux). III, 1-149, et *passim*, 150-271. V. *Archers, Avares, Malveillance des dieux, Père*.

Sribinda. II, 220.

Srinjaya. II, 358.

Subandhu. II, 481, n. 6.

Subharâ. II, 485.

Sudâs. II, 361-366; 449.

Sudhanvan. II, 403.

Surâ (la). I, 161, n. 1.

Surâdhas. II, 302.

Sûryâ, la fille du soleil, II, 486-493, cf. 70; 389-390; 428-429; 455, n. 2; 478, n. 2; 482; 501.

Sushoma. I, 176.

Svarnara. I, 175-176; 206-208; II, 304.

Syûmaraçmi. II, 454.

Tanûnapât. II, 99-100, cf. I, 305, n. 1.

Târkshya. II, 498.

Taureau. Ciel, I, 4. Nuage, 5. Soleil, 228-229. Éclair, *ibid.*, cf. 4; 10. Agni, 15; 142; II, 160; 358. Soma, I, 222; II, 160. Trois taureaux ou taureau à trois pieds, etc., I, 231; 232; II, 151; 443. Prêtres, II, 278, cf. I, 309. Maruts, II, 380; 387. La tête du taureau, II, 80-83. Cf. encore II, 395; 504. V. *Hermaphrodite, Oiseau, Vache, Épouse*.

Terre. I, 236-241; II, 66-67; III, 26; 90. La terre mobile et fixée par Indra, II, 357, n. 3. La terre « étendue » au lever du jour ou après l'orage, II, 374, n. 1. V. *Ciel et terre, Vache, Cavale*.

Tête du monde, du taureau, de la vache, etc., II, 80-83.

Tishya, III, 31.

Tonnerre. I, 15; 43; 251-252; II, 374. V. *Eclair, Eaux, Prière, Pierres du pressoir, Femelle, Vache, Grenouilles, Pâvîravî Kanyâ.*

Tonnes. V. *Vases.*

Trasadasyu. II, 305; 448.

Triades de dieux. I, 24. V. *Ribhus*, et pour la triade des *Adityas*, *Aryaman.*

Triçoka II, 304-305; 449; 475.

Trikshi. II, 355; 449, n. 1. V. *Târkshya.*

Trita Aptya. II, 326-330. Cf. I, 273-274; II, 48; 396; 461; 473; III, 133.

Tritas. II, 327.

Tritsus. II, 362-364.

Tugra, père de Bhujyu, III, 10-17. Cf. II, 306; 333.

Tuji. II, 300.

Turva. V. *Turvaça.*

Turvaça. II, 354-359; 364.

Tûrvayâna. II, 337-338.

Turvîti. II, 358-359; 449.

Tvashtri (Tvashtar). III, 38-64; 81; 92; 252; 269, n. 2. Cf. I, 158; 273; 318-319; 321; II, 270; 318; 329-330. Il épouse sa fille, II, 488. V. *Savitri.*

Uçanâ Kâvya. II, 338-341; 448.

Ucathya. II, 465.

Uçij. I, 57-59; 209; II, 322-323; 341; 347-348.

Upastuta. II, 448.

Urana. II, 223.

Urjânî. II, 444; 488.

Urvaçî, épouse de Purùravas. II, 90-96. V. *Apsaras.*

Vaça Açvya. II, 301-302; 449.

Vache, lait, beurre. Ciel et terre, I, 239; 314-315. Terre, II, 411. Aurore, I, 245-246; 263; 315-317; II, 183-184; 191; 200; 380; 471. Nuit, I, 250. Aurore et nuit, I, 248; 250. Nuée, eaux, rivières, I, 256; 259-260; 315; II, 183-184; 200; 342; 359; 372; 387; 392; 424; 471. Tonnerre, I, 253; 280; 313; 314, cf. 142; 251; II, 373. Offrande, I, 317; II, 8; 232; 278, n. 1 (et par exception, Soma, I, 165). Prière, I, 151; 280; 284; 290; 294; 297; 309-310; 313; 317-318; II, 27; 231, n. 1; 232; 277; 289, n. 1; 411; 491. Vaches réelles et vaches mythiques, différentes formes de celles-ci, I, 246; 298-299; 315-318; 321-322; II, 135; 179-180; 315, n. 4; 421. Les vaches sont le lait même et le beurre, I, 149; 276; II, 23. Cordes d'arc, I, 169. Les vaches crues et le lait cuit, II, 83. cf. I, 155. Agni et les vaches, II, 59-62. Soma et les vaches, I, 149; II, 23; 26-27; 35; 9; 58-60. Le mâle et les vaches, II, 58-59. Don, conquête, délivrance des vaches par Indra ou ses alliés, II, 178-184; 191; 200; 204-205; 276; 310-314; 319-320; 322-323; 325; 329; 334; 418, par Pûshan, les Açvins, etc., II, 422-423; 435; 444-445; 475. La vache boiteuse, II, 411; 489, cachée, II, 74-84; 411; 421-422, refusant son lait, II, 71-72. La vache stérile de Çayu, II, 474-475. La

tête de la vache, II, 80-83. V. *Aditi, Priçni*. V. *Femelle, Mère, Epouse, Fille, Jeune*.

Vadhryaçva. II, 343-344; 453.

Vaiçvânara (Agni). II, 153-156. Cf. 337; 456; 468. Cf. aussi I, 120.

Vainya. II, 303, n. 6.

Vâja. V. *R*ibhus.

Vala II, 319-321.

Vâmadeva. II, 303.

Vandanâ. III, 17-20. Cf. II, 483.

Vangrida. II, 348.

Varaçikha. II, 304.

Varcin. II, 342.

Varuna, Mitra et Varuna. Sont des Asuras, III, 87-88, des *A*dityas ou fils d'Aditi, 98; 101. Cf. *Aditi, Adityas*. Considérations générales sur Mitra et Varu*n*a, leur rôle dans l'ordre des phénomènes solaires, 110-122. *Id.* dans l'ordre des phénomènes météorologiques, 122-129, cf. II, 185. *Id.* dans l'ordre des idées liturgiques, III, 129-139, cf. 260; II, 329. Varu*n*a opposé à Indra, III, 139-149. Colère et rôle moral de Mitra et Varu*n*a, III, 155-169; 172; 176; 178; 197; 208, n. 2; 256-271. Leurs lois, 256-271. Mitra et Varu*n*a substitués aux Açvins, II, 455.

Varunânî. I, 318-319.

Varûtrî. I, 320.

Vases. Cruches et cuves, tonnes, outres, renfermant les eaux célestes, I, 257; II, 372; 475; 480. Les puits des eaux célestes, I, 257; II, 475. Récipients du Soma, I, 148-149, dans le ciel, 204; II, 460, cf. 496. Les trois cuves, les trois étangs de Soma, I, 177-178. Deux, trois cuves ou coupes, représentant les deux, les trois mondes, I, 178; 180-182; 240-241; II, 416; 418-419. La cuve de Pûshan, II, 424. L'outre des Açvins, II, 434; 502. Les quatre coupes des *R*ibhus, III, 54-55. V. *Epouse*.

Vasishtha. Les Vasishthas. I, 50-52; 188; II, 93; 302; 362-363; 394; 439; 448.

Vâstosh pati. I, 187.

Vasus. II, 370-371; III, 99.

Vâta. V. *Vent*.

Vatsa. II, 450-451.

Vâyu. V. *Vent*.

Vayya. II, 358-359; 449.

Veau. Représentation de l'éclair, I, 251, n. 1, d'Agni, 142, de Soma, 222. V. *Mère*. Cf. *Vache, Taureau*.

Vena. II, 38-40. Cf. I, 264; II, 46.

Vent, Vâyu, Vâta. I, 24-28; 34; 72, n. 2; 171; 270; 279, n. 1; 291; II, 166; 179, n. 2; 185; 244, n. 1; 264, n. 7; 350, n. 2; 374-375; 505, n. 3; III, 35; 50, n. 1; 251. V *Prière*.

Venya. II, 303, n. 6.

Vetasu. II, 306; III, 16, n. 1.

Vêtement. Figure très usitée, I, 179; 256; 262; 273; II, 10; 17; 19; 268; 432-433; 446; 456, etc.

Vibhu. V. *R*ibhus.

Vibhvan. V. *Ribhus.*
Viçpalâ. II, 489 ; 491, n. 2 ; 496.
Viçvaka. II, 462.
Viçvakarman. II, 47 ; 101 ; 104.
Viçvâmitra. I, 260 ; II, 302 ; 357, n. 1 ; 362.
Viçvarûpa, fils de Tvash*tri.* II, 329-330 ; III, 63, n. 1.
Viçvâvasu. II, 493 ; III, 67. V. *Gandharva.*
Viçvâyu. II, 337.
Viçve devâs. II, 370-371.
Vidathin. II, 347.
Vie future. I, 74-101 ; 191-193 ; 274 ; II, 385 ; 445 ; 472 ; 508 ; III, 73 ; 208, n. 2. V. *Yama, Sârameyas, Psychopompes,* et Ancêtres divinisés sous le mot *Sacrificateurs.*
Vierges mères. Le fils de la vierge, II, 496-497. Vierges mères d'Agni, II, 49. Cf. *Épouse* de l'eunuque, et *Hermaphrodite.*
Vimada. II, 483-484.
Vipâç. I, 256 ; 260 ; II, 193 ; 357, n. 1.
Virûpas. II, 307, n. 4.
Vishnâpû. II, 462.
Vishnu. II, 414-419. Cf. I, 178 ; III, 60.
Vivasvat. I, 86-88 ; 293 ; II, 29 ; 98 ; 318 ; 325-326 ; 488 ; 500 ; 502 ; 505.
Voix. V. *Prière.*
Vricayâ. II, 481.
Vrishâgir. II, 301.
Vrishâkapâyî. II, 271-272.
Vrishâkapi. II, 270-272. Cf. 429.
Vritras, Ahi-Vritra, ennemis d'Indra. II, 196-208 ; 417 ; 429. Les *Vritras* sont tantôt des ennemis réels, tantôt des démons, 197-199. Vritra est le démon qui « enveloppe », 200-201. Varuna assimilé à Vritra, III, 113-116 ; 128-129 ; 144 ; 147-149. V. *Dânu, Enveloppe.*
Vyaçva. II, 453.
Vyamsa. II, 221 ; 363.

Yadu. II, 354-359.
Yâdva. V. *Yadu.*
Yaksha. II, 364 ; III, 193-194.
Yakshu. II, 364 ; III, 24.
Yama. I, 85-94 ; 111 ; 193 ; 273-274 ; II, 84 ; 318 ; 326, n. 1 ; 473 ; III, 208, n. 2. Yama et Yamî, II, 96-98 ; 395 ; 491, n. 1 ; 493, n. 6 ; 506-507. V. *Vivasvat, Sârameyas, Saranyû.*
Yamî. V. *Yama.*
Yamunâ. I, 326.
Yâtu. II, 216-218 ; III, 80 ; 184 ; 189-192 ; 195-197 ; 241 ; 263.
Yâtudhâna. V. *Yâtu.*
Yâtumat. *Id.*
Yâtumâvat. *Id.*
Yayâti. II, 324, n. 4.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

Tome I[er]. P. v, l. 31. Le génitif, *ajoutez* singulier; l'accusatif, *ajoutez* pluriel.
— P. 18, l. 5. (Correction II, p. 64.)
— P. 23, l. 21. VII, *lisez* VIII.
— P. 31, l. 1. Réservées, *lisez* consacrées.
— P. 37, l. 16. *devajâ*.
— P. 39, l. 7. D'ailleurs, *lisez* ailleurs.
— P. 42, l. 14. *ishkartâram*.
— P. 47, l. 16. *Supprimez* surtout.
— P. 50, l. 2 de la note 2. Après II, 36, 1, *substituez* : a pour origine un simple lapsus; la vraie leçon est *vasishta*.
— P. 52, l. 22. (Il y a en réalité un second exemple du mot *bhrigu* au singulier, VIII, 3, 9.)
— P. 70, l. 4. VII, *lisez* VIII.
— P. 85, l. 13. (Correction II, p. 124.)
— — l. 17. *virâshah*.
— P. 88, note 2. 3, *lisez* 2.
— P. 124, l. 24. Maître, *lisez* mètre.
— P. 135, l. 29 et 34. *Rishtishena*.
— P. 139, l. 10-15 *à supprimer*. (Lapsus, v. toutefois une idée analogue, X, 72, 2.)
— P. 140, l. 23. Celui, *lisez* le vers X, 72, 2.
— — l. 24. *Avant* au sacrifice, *ajoutez* : à Brahmanas pati, c'est-à-dire en somme...
— P. 148, l. 24. *Supprimez* : dont elle forme la chevelure, V, 41, 11, *et la première ligne de la note*.
— P. 149. l. 34 (Correction, III, p. 298, n. 3).
— P. 155, l. 34. *Ajoutez* cf. III, 26, 7.
— P. 167, l. 22. *agnîshomâ*.
— P. 169, l. 31 et suiv. (V. mes Observations sur les figures de de Rhétorique dans le *Rig-Veda*. *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 138.)
— P. 178, l. 25. VII, *lisez* VIII.
— P. 179, l. 17 et suiv. (Sur le sens de *âçir*, v. II, p. 23 et l'article cité, p. 128, n. 3.)

1. Je n'ai pas relevé, excepté pour les mots sanskrits, les fautes d'impression évidentes et faciles à corriger.

Tome Ier. P. 180, l. 26. Après *anayâ, ajoutez* : opposé à *ayâ*, semble désigner...
— P. 185, l. 11. *Supprimez* qu'il est le premier *jusqu'à* IX, 91, 1.
— P. 201, l. 12. Parallèlement, *lisez* pareillement.
— P. 206, l. 30. *Après* « flèche », *ajoutez* cf. I, 172, 2.
— P. 230, l. 7. *Supprimez l'observation entre parenthèses.*
— P. 237, l. 21. *Après* rapportée, *ajoutez* : à Brahmanas pati, c'est-à-dire en somme... *et après* sacrifice *supprimez tout jusqu'à* X, 62, 4 (l. 24).
— P. 239, l. 20. (Correction, III, p. 314, n. 1).
— P. 259, l. 30. Des flammes, *lisez* du combustible.
— P. 263, l. 31. (Le sens du mot *havyasûdah* pourrait être cherché plutôt dans l'ordre d'idées dont il est question au tome II, p. 69.)
— P. 272, l. 2. (Cf. Prajâpati, le trente-quatrième dieu, T. Br., 2, 7, 1, 4.)
— P. 273, l. 16. Chèvres, *lisez* boucs, *et après* ce qui s'explique, *supprimez jusqu'à* dans les deux mythes.
— — l. 20. *Supprimez* : C'est ainsi *jusqu'à* des Açvins.
— P. 275, l. 33. Çunaççepa.
— P. 287, l. 21. (Ajoutez les exemples cités, tome III, p. 298-299.)
— P. 298, l. 3. *Ajoutez* : et fait briller le soleil, X, 138, 2.
— P. 302, l. 29. Se fixent dans, *lisez* ont pour matrice.
— — l. 30. *Après* prières, *ajoutez* entendues, reçues des ancêtres par tradition orale.
— P. 304, l. 4. *ângirasa.*
— — l. 31. *Supprimez* : cf. IV, 2, 17.
— P. 318, l. 10 et suiv. (Correction, II, p. 296 et 499.)

Tome II. P. 34, note 5. *krishnam.*
— P. 62, l. 29. Tvash*tri*.
— P. 93, l. 27-29 (Correction, III, p. 330, n. 2).
— P. 147, note 1. *rajas.*
— P. 156, l. 28. Tout ce premier livre, *lisez* : toute cette première partie.
— P. 166, l. 36. (Le renvoi *est à supprimer*).
— — Note 3 *à supprimer.*
— — Notes 4, 5, 6, *lisez* 3, 4, 5.
— P. 197, l. 13. V*ri*tra.
— P. 200, l. 4 de la note 1. *Après* induire, *lisez* de.
— P. 223, l. 36. Padg*ri*bhi.
— P. 229, l. 38. (Vers 15 et 16.)
— P. 236, l, 1. r*ita*.
— P. 238, l. 12. Au vers 17.
— P. 256, l. 14. Au vers 2.
— — l. 17. Au vers 9.
— P. 257, l. 14. Vers 5.
— — l. 2 de la note 4. Au vers 10.
— P. 259, l. 14. Au vers 1.
— P. 264, l. 4 de la note 6. Pûshan.
— P. 269, l. 24. Au vers 3.

Tome II. P. 269, l. 2 de la note 2. Vers 5.
— — l. 5 — *indra.*
— P. 273, l. 30. (Le renvoi à la note est 4.)
— — l. 31. *R*ishis.
— P. 276, l. 4. Au vers 3.
— P. 280, l. 27. Du vers 5.
— — l. 28. Du vers 10.
— — l. 30. Au vers 6.
— — l. 35. Vers 10.
— P. 281, l. 15. Au vers 6.
— — l. 17. Au vers 8.
— — l. 1 de la note 6. Au vers 1.
— — l. 2 — (Cf. *suvivrita* pour l'accentuation.)
— — l. 5 — Le vers 12.
— — l. 8 — Vers 11.
— P. 282, l. 7. Du vers 8.
— — l. 8. (Vers 7.)
— — l. 27. Vers 9.
— P. 283, l. 3. Au vers 2.
— — l. 4. Vers 11.
— — l. 6. Au vers 11.
— — l. 8. Au vers 6.
— — l. 15. Au vers 10.
— — l. 1 de la note 2. Au vers 2.
— P. 287, l. 9. *vâhishtha.*
— P. 288, l. 20. Le vers 3.
— P. 295, l. 20. Du feu sacré, *lisez* : de feu sacré.
— P. 300. l. 1 de la note 1. Çaryâta... Çâryâta.
— — l. 2 de la note 1. I, 112, 17.
— P. 309, l. 8. *R*ishis.
— P. 337, l. 33. Tùrvayâ*n*a.
— P. 343, note 4. Paraît.
— P. 359, l. 3 de la note 3. Turvîti.
— P. 362, l. 3 de la note 2. *Supprimez* reste.
— P. 372, l. 9. (Je prends le composé *marudvridhâ* comme possessif.)
— P. 381, l. 34. (Littéralement qui s'accroît) *lisez* (compos possessif).
— P. 401, l. 11. *ahibhânava*h.
— P. 405, l. 22. *vâja.*
— — l. 10 de la note 1. Agni.
— P. 414, l. 3. Vish*n*u.
— P. 418, l. 1. Le même verbe, consacré pour...
— P. 449, l. 1. Vayya.
— P. 450, l. 12. Pa*t*harvan.
— P. 452, l. 9. *ahy-arshu.*
— P. 498, l. 24. (Cf. tome Ier, p. 152.)
— P. 502, n. 4. *badbadhâna*h.

Tome III. P. 6, l. 1. Quelle, *lisez* qu'elle.
— P. 12, l. 22. *Après* réjouissante, *corrigez* c'est à elle que Purûravas compare les compagnes d'Urvaçi fuyant, c'est-à-dire les eaux elles-mêmes (voir II, p. 93).
— P. 13, l. 1 (et note). (Correction III, p. 331).
— P. 16, l. 7 de la note 1. *A supprimer.*
— P. 22, l. 29. *dhartâ.*
— P. 24, l. 24. Premier, *lisez* nouvel.
— — l. 25. Avons déjà constaté.
— P. 34, l. 22. *Svarnarah* (voir I, p. 207, n. 1).
— P. 45, l. 6. Rapporter à, *lisez* rapprocher de.
— P. 50, l. 11 et 12. Sûrya.
— P. 58, l. 3 (Voir pourtant II, p. 101.)
— P. 60, l. 39 (Modification, II, p. 223).
— P. 61, l. 3 de la note 2. (Correction, article cité, p. 98.)
— P. 70, l. 5. Devas.
— P. 78, l. 17 et suiv. (Correction, II, p. 331.)
— P. 85, l. 3 et suiv. (Correction, II, p. 89.)
— P. 87, l. 22. *Asurâ.*
— P. 96, l. 2. Dont le nom même, etc., *lisez* qui paraît représenter surtout le nuage (voir II, p. 398).
— P. 102, l. 27. (Remarquez en outre qu'au vers VIII, 28, 2, les trois *A*dityas sont appelés des feux).
— P. 111, l. 3 et suiv. (Sur les rapports des mots *varuna* et *varena*, voir l'ouvrage de M. James Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, qui n'était pas encore publié à l'époque où cette partie a été imprimée. Je n'ai rien à changer d'ailleurs à mon interprétation du personnage de Varu*na* *dans la mythologie védique.*)
— P. 116, l. 36. (Voir T. S. II, 1, 7, 3.)
— — l. 37. *Vârunî.*
— P. 124, l. 30. Poteau, *lisez* arbre (et cf. Ait. Br., II, 1).
— P. 148, l. 9. C'est-à-dire dans ce passage, *lisez* peut-être même.
— P. 148, l. 10 et suiv. (Correction d'après II, p. 88, note 4 : Le personnage bienveillant doit être l'homme pieux.)
— P. 150, l. 18. (Voir, dans le tome II, le chapitre consacré à l'action du sacrifice sur Indra).
— P. 157, l. 1 de la note 1. *kadâ nu.*
— P. 161, l. 17. *âdityâso.*
— P. 203, l. 39. *Après* I, 104, 6, *ajoutez* et 8.
— P. 204, l. 35. Νέμεσις.
— P. 210. (Depuis l'impression du chapitre de l'idée de loi, M. Max Müller a émis des idées fort analogues aux miennes dans son livre intitulé : *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde* (traduction française de M. J. Darmesteter, p. 213 et suiv.).
— P. 211, l. 12-13. *dhâman.*
— P. 246, l. 14. *dhâman.*
— P. 267, l. 3 de la note 3. *ritam.*

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME III

QUATRIÈME PARTIE

LES DIEUX SOUVERAINS DE LA RELIGION VÉDIQUE

CHAPITRE I. — LES DIEUX SOUVERAINS ET LES DIEUX PÈRES. . . . . .

Section I. Considérations générales sur les dieux souverains et les dieux pères 1

Section II. Le mythe du père malveillant dans la légende des Açvins.

A. *Ri*jrâçva 7

B. Bhujyu, fils de Tugra. 11

C. Vandana et Rebha 17

Section III. Aja Ekapâd. 20

Section IV. Parjanya 25

Section V. Les Archers.

A. K*ri*çânu 30

B. Rudra 31

Section VI. Savit*ri*-Tvash*t*ri 38

Section VII. Gandharva 64

Section VIII. Les Asuras 67

Section IX. Les *A*dityas.

A. Aditi. 88

B. Des *A*dityas en général 98

C. Mitra et Varu*n*a. — Considérations générales sur ces divinités. — Leur rôle dans l'ordre des phénomènes solaires 110

D. Rôle de Mitra et Varu*n*a dans l'ordre des phénomènes météorologiques 122

E. Rôle de Mitra et Varu*n*a dans l'ordre des idées liturgiques 129

F. Varu*n*a opposé à Indra. 139

CHAPITRE II. — La morale dans la religion védique.
Section i. Rôle moral des dieux souverains 150
Section ii. La colère divine. 152
Section iii. Les liens du péché 157
Section iv. Le péché considéré comme une dette. 163
Section v. Les dieux observent les actions des hommes 165
Section vi. Rôle moral des dieux du sacrifice 169
Section vii. Nature des fautes que punissent les dieux 175
Section viii. La distinction du bien et du mal ramenée à celle du vrai et du faux. 179
Section ix. Rôle moral du dieu guerrier 200

CHAPITRE III. — L'idée de loi.
Section i. Les termes qui expriment l'idée de loi 210
Section ii. L'idée de loi dans l'ordre des phénomènes naturels . 224
Section iii. L'idée de loi dans l'ordre des idées liturgiques. . . . 226
Section iv. L'idée de loi dans le culte et dans le mythe du dieu guerrier 243
Section v. L'idée de loi dans le culte et dans le mythe des dieux souverains autres que les *Adityas*. 251
Section vi. L'idée de loi dans le mythe des *Adityas* 256
Section vii. L'idée de loi dans le culte des *Adityas*. 261
Section viii. La distinction des actes conformes et des actes contraires à la loi ramenée à celle du vrai et du faux. 265
Section ix. Résumé. 270

Conclusion 273

Index I. Mots, formes et racines dont le sens ou l'application a donné lieu à des observations particulières 337
Index II. Noms propres et principales idées ou figures. 342

Additions et Corrections 364

Paris. — Imprimerie Chaix, succursale de Saint-Ouen, 85, rue des Rosiers — 11-82

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

Extrait du Catalogue des livres de fonds. Ouvrages relatifs à l'Orient.

AMARAKOCHA. Vocabulaire d'Amarasinha publié en sanscrit avec une traduction française, des notes et un index par A. Loiseleur Deslongchamps. Paris, 1839 et 1845, 2 vol. grand in-8. Au lieu de 32 fr. 15 fr.

AMROLKAIS, Divan, précédé de la vie de ce poète par l'auteur du Kitab El-Aghani, accompagné d'une traduction et de notes par le baron Mac Guckin de Slane. Paris, 1837, 1 vol., in-4. Au lieu de 20 fr. 6 fr.

BARBIER DE MEYNARD, C. Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes, extrait du Mo'djem el-Bouldan de Yaqout, et complété à l'aide de documents arabes et persans pour la plupart inédits. Paris, 1861, gr. in-8, br. 10 fr.

BEREND, W.-B. Les principaux monuments du musée égyptien de Florence. 1re partie. Stèles, bas-reliefs et fresques. Paris, 1882, in-f°, orné de 10 planches gravées. 50 fr.

BERGAIGNE, A. De conjunctivi et optativi in indoeuropæis linguis informatione et vi antiquissima. Facultati litterarum Parisiensi thesim proponebat. Paris, 1877, in-8, br. 4 fr.

— La Religion védique, d'après les hymnes du *Rig*-Veda. Paris, 1878 à 1883, 3 vol. in-8, br. 36 fr.

— Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le *Rig*-Veda. Extrait des Mémoires de la Société de linguistique de Paris. Paris, 1880, in-8, br. 2 fr.

BERGER, PH. Notice sur les caractères phéniciens destinés à l'impression du Corpus inscriptionum semiticarum. Extrait du Journal asiatique. Paris, 1880, in-8, br. 2 fr.

BHAMINI-VILASA, recueil de Sentences du Pandit Djagannâtha. Texte sanscrit publié pour la première fois en entier avec une traduction en français et des notes par A. Bergaigne. Paris, 1872, gr. in-8, br. 8 fr.

BRÉAL, M. Les Tables Eugubines. Texte, traduction et commentaire, avec une grammaire, une introduction historique et un index, et accompagné d'un album de 13 planches photogravées. Paris, 1875, in-8, br. 30 fr.

CHEREF-EDDIN-RAMI, Anis el-'Ochchâq, traité des termes fig[illegible] la [illegible] tion de la beauté, traduit du persan et annoté par Cl. Huart. Paris, 1875, in-8, br. 5 fr. 50

CLERMONT-GANNEAU, Ch. Études d'archéologie orientale. Tome I, 1re liv., avec gravures dans le texte. Paris, 1881, in-4, br. 6 fr.

D'ABBADIE, A. Dictionnaire de la langue amariñña. Paris, 1881, in-8, br. 50 fr.

DARMESTETER, A. Gloses et glossaires hébreux-français, notes sur des manuscrits de Parme et de Turin. (Extrait des archives des missions scientifiques et littéraires, 3e Série, t. IV.) 1878, in-8, br. 2 fr. 50

— Traité de la formation des mots composés dans la langue française comparée aux autres langues romanes et au latin. Paris, 1875, in-8, br. 12 fr.

DARMESTETER, J. Haurvatât et Ameretât. Essai sur la mythologie de l'Avesta. Paris, 1875, gr. in-8, br. 4 fr.

— Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire. Paris, 1877, gr. in-8, br. 12 fr.

— Études iraniennes, t. Ier. Grammaire historique de la langue persane. — Tome II (1re partie). Mélanges iraniens. Paris, 1883, gr. in-8, br. Les deux volumes 30 fr.

DERENBOURG, J. Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. Première partie. Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien. Paris, 1867, in-8, br. (Épuisé.) 20 fr.

— Deux versions hébraïques du livre de Kalilâh et Dimnâh. La première accompagnée d'une traduction française. Publié d'après les manuscrits de Paris et d'Oxford. Paris, 1882, in-8, br. 20 fr.

DEVÉRIA, F. La nouvelle table d'Abydos. Paris, s. d., in-8, br. 2 fr.

— Quelques personnages d'une famille pharaonique. Paris, s. d., in-8, br. 3 fr.

DJAROUMIA (la). Nouvelle édition du texte arabe par E. Combarel. Paris, 1844, in-16, br. 60 c.

DOMICILE (le) des esprits. Papyrus du musée de Turin publié en fac-similé par le professeur R.-V. Lanzone, de Turin. 11 pl. et 2 p. de texte. Paris, 1879, in-folio. 30 fr.

DUMAST (de), P.-G. Sur la vraie prononciation du *Ghaïn* arabe. Paris, 1857, in-8, br. 1 fr. 50

DUVAL, R. Traité de grammaire syriaque. Paris, 1882, gr. in-8, br. 20 fr.

EBN-AL-FARAD. Poésies en arabe. Marseille, gr. in-8, br. 10 fr.

EBN-HAUCAL. Description de Palerme au milieu du xe siècle de l'ère vulgaire. Traduit par M. Amari. Paris, 1845, in-8, br. 1 fr. 50

FARHAT, G. Dictionnaire arabe. Revu, corrigé et considérablement augmenté sur le manuscrit de l'auteur par Rochaïd Dahdah. Marseille, 1849, gr. in-8, br. 70 fr.

GRÉBAUT, E. Hymne à Ammon-Ra des papyrus égyptiens du musée de Boulaq traduit et commenté. Paris, 1875, gr. in-8. br. 22 fr.

GUIEYSSE, P. Rituel funéraire égyptien. Chapitre 64e. Textes comparés, traduction et commentaires d'après les papyrus du Louvre et de la Bibliothèque nationale. Paris, 1876, in-4, br. 20 fr.

GUYARD, S. Nouvel essai sur la formation du pluriel brisé en arabe. Paris, 1870, gr. in-8, br. 2 fr.

LEDRAIN, E. Les monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale (cabinet des médailles et antiques). 1re partie. Paris, 1879, in-4, br. 12 fr.

— 2e et 3e parties. Paris, 1881, in-4, br. 25 fr.

LEFÉBURE, E. Le Mythe osirien. 1re partie : les Yeux d'Horus. Paris, 1874, in-4, br. 20 fr.

— 2e partie : Osiris. Paris, 1875, in-4, br. 20 fr.

Voir Rituel funéraire égyptien.

LEPSIUS, C.-R. Les métaux dans les inscriptions égyptiennes. Traduit de l'allemand par W. Berend. Paris, 1877, in-4, br. Orné de 2 planches en couleur. 12 fr.

LETHIERRY-BARROIS, A. Hébreu primitif, formation des lettres ou chiffres, signes du Zodiaque et racines hébraïques avec leurs dérivés dans les langues de l'Orient et de l'Europe. Paris, 1867, in-4, br. 15 fr.

LEVY-BING, L. La linguistique dévoilée. Liv. I à III. Paris, 1880 et 1881, in-8, br. 8 fr.

LIEBLEIN, J. Index alphabétique de tous les mots contenus dans le livre des morts publié par R. Lepsius, d'après le papyrus de Turin. Paris, 1875, petit in-8. 12 fr.

LŒWENSTERN, I. Exposé des éléments constitutifs du système de la troisième écriture cunéiforme de Persépolis. Paris, 1847, gr. in-8, br. Au lieu de 10 fr. 4 fr.

— Essai de déchiffrement de l'écriture assyrienne, pour servir à l'explication du monument de Khorsabad. 1845, in-4, br., planches. Au lieu de 5 fr. 2 fr.

MAIMOUN dit MAIMONIDE M. ben. Le guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, par S. Munk, de l'Institut. Paris, 1856 à 1866, 3 vol. gr. in-8, br. (Epuisé.) 100 fr.

— Le même. Traduction française et notes, sans le texte arabe, 3 vol. (Epuisé.) 100 fr.

MARIETTE-BEY, A. Abydos, description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville. Ouvrage publié sous les auspices de S. A. Ismaïl-Pacha, khédive d'Egypte. T. I : ville antique, temple de Séti, orné de 53 planches. Paris, 1869, in-folio, cart. (Epuisé.)

— Dendérah, description générale du grand temple de cette ville. Ouvrage publié sous les auspices de S. A. Ismaïl-Pacha, khédive d'Egypte. Tomes I à IV et supplément. Planches. Paris, 1869-1875, 5 vol. in-folio, demi-toile contenant 166 planches, acc. d'un volume de texte in-4. 390 fr.

— Le volume de texte se vend séparément. 60 fr.

— Le supplément se vend à part. 10 fr.

— Les Mastaba de l'ancien empire. Fragment de son dernier ouvrage, publié d'après le manuscrit de l'auteur, par G. Maspero. Livraisons 1 à 3. Paris, 1882, petit in-folio. La livraison. 12 fr. 50

— Monuments divers recueillis en Egypte et en Nubie. In-folio. Se publie par livraisons de 4 planches ou feuilles de texte, au prix de chacune. 6 fr.

Les 26 premières sont en vente.

— Les papyrus égyptiens du musée de Boulaq, publiés en fac-similé. Tomes I à III. Papyrus nos 1 à 22. Paris, 1872 et 1877, in-folio. 400 fr.

Le tome III se vend séparément. 100 fr.

— Le Sérapéum de Memphis, publié d'après les manuscrits de l'auteur, par G. Maspero. Tome I. Paris 1882, petit in-folio, orné de gravures dans le texte, de 2 grands plans et accompagné d'un atlas de 5 planches. 50 fr.

— Une visite au musée de Boulaq ou description des principaux monuments conservés dans les salles de cet établissement. En langue arabe. Paris, 1869, in-18 jésus, demi-toile. 4 fr.

MASPERO, G. De Carchemis oppidi situ et historiâ antiquissimâ, accedunt nonnulla de Pedaso homericâ, avec 3 cartes. Paris, 1872, gr. in-8, br. 4 fr.

— Une enquête judiciaire à Thèbes au temps de la vingtième dynastie. Etude sur le papyrus Abbott. Paris, 1872, in-4, br. 7 fr. 50

— Essai sur l'inscription dédicatoire du temple d'Abydos et la jeunesse de Sésostris. Paris, 1867, in-4, br. 15 fr.

— Des formes de la conjugaison en égyptien antique, en démotique et en copte. Paris, 1871, gr. in-8, br. 10 fr.

MASPERO, G. Du genre épistolaire chez les anciens Egyptiens de l'époque pharaonique. Paris, 1873, gr. in-8, br. 10 fr.

— Hymne au Nil, publié et traduit d'après les deux textes du Musée britannique. Paris, 1868, in-4, br. 6 fr.

— Mémoire sur quelques papyrus du Louvre. Paris, 1875, in-4, br., avec 13 planches. 20 fr.

— Sur la formation des thèmes trilitères en égyptien. Paris, 1880, in-8, br. 2 fr.

MÉLANGES d'archéologie égyptienne et assyrienne. Cette publication parait par volumes de 20 feuilles d'impression divisés en fascicules publiés à des époques indéterminées.

Prix d'abonnement au volume complet et payable d'avance : Paris, 10 fr.; départements, 12 fr.

Aucun fascicule n'est vendu séparément. Vol. I-III. Paris, 1872-78, in-4, br.

MÉNANT, J. Les inscriptions de Hammourabi, roi de Babylone (XVIe siècle av. J.-C.), traduites et publiées avec un commentaire à l'appui. Paris, 1863, gr. in-8, br. 10 fr.

— Inscriptions des revers de plaques du palais de Khorsabad. Traduit sur le texte assyrien. Paris, 1865, in-folio. 6 fr.

— Rapports à Son Exc. M. le ministre d'Etat sur les inscriptions assyriennes du British Museum. Paris, 1863, in-8, br. 3 fr.

MOHAMMED-EBN-DJOBAIR (de Valence). Voyage en Sicile, sous le règne de Guillaume le Bon. Texte arabe, suivi d'une traduction et de notes, par M. Amari, 1846, in-8, br. 2 fr. 50

MUNK, S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1859, in-8, br. 15 fr.

Voir Maimoun.

NORDMANN, L. Textes classiques de la littérature religieuse des israélites, précédés d'un précis de grammaire hébraïque et accompagnés de résumés d'histoire religieuse, de notes et d'un vocabulaire hébreu. Paris, 1870, in-8, br. 5 fr.

OPPERT, J. Duppe Lisan Assur, éléments de la grammaire assyrienne, 2e édition. Paris, 1868, 1 vol. in-8, br. 6 fr.

— Mémoire sur les rapports de l'Egypte et de l'Assyrie dans l'antiquité, éclaircis par l'étude des textes cunéiformes. Paris, 1869, 1 vol. in-4, br. 12 fr.

PIERRET, P. Etudes égyptologiques comprenant le texte et la traduction d'une stèle éthiopienne inédite et de divers manuscrits religieux, avec un glossaire égyptien-grec du décret de Canope. Paris, 1873, in-4, br. 26 fr.

— Recueil d'inscriptions inédites du musée égyptien du Louvre, traduites et commentées, avec table et gl... Paris, 1873 et 1878, 2 vol. in-4, br. 30 fr.

— Vocabulaire hiéroglyphique comprenant les mots de la langue, les noms géographiques, divins, royaux et historiques, classés alphabétiquement. Paris, 1875, 1 fort vol. gr. in-8, br. 60 fr.

PIERRET, P. Essai sur la mythologie égyptienne. Paris, 1879, gr. in-8, br. 7 fr. 50

POGNON, H. L'inscription de Bavian, texte, traduction et commentaire philologique, avec trois appendices et un glossaire. Paris, 1879 et 1880, deux parties, gr. in-8, br. 12 fr.

RECUEIL de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, Vol. I, fasc. 1 à 4. Paris, 1870 à 1879, gr. in-4, avec 13 pl., br. 40 fr.

Vol. II publié sous la direction de M. G. Maspero, professeur au Collège de France. Année 1880. 4 fascicules formant [v]olume in-4 de 20 feuilles, accompagn[é] de nombreuses planches.

Vol. III sous presse.

Prix d'abonnement :

Paris . . . . 30 fr.
Départements et pays de l'union postale. . . . . 32 fr.

REGNAUD, P. Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde. Paris, 1876 et 1878, 2 vol. gr. in-8 19 fr.

REINAUD, J.-T. Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et la Chine dans le IXe siècle de l'ère chrétienne. Texte arabe imprimé en 1811 par les soins de feu Langlès, publié avec des corrections et additions, et accompagné d'une traduction française et d'éclaircissements. Paris, 1845, 2 vol. in-18, br. 5 fr.

REVILLOUT, E. Compte rendu d'un mémoire sur les Blemmyes, d'après divers documents coptes et, à cette occasion, sur un prophète jacobite. Paris, 1874, in-8, br. 50 c.

— Actes et contrats des musées égyptiens de Boulaq et du Louvre. 1er fasc. Textes et fac-simile. Paris, 1876, in-4, br. 20 fr.

— Apocryphes coptes du Nouveau Testament. Textes, 1er fasc. Paris, 1876, in-4. 25 fr.

— Chrestomathie démotique. Paris, 1880, 4 vol. in-4, br. 120 fr.

— Etudes sur quelques points de droit et d'histoire ptolémaïque. Paris, 1880, in-4, br. 25 fr.

RITUEL funéraire des anciens Égyptiens, texte complet en écriture hiératique, publié d'après les papyrus du Louvre et précédé d'une introduction, par le vicomte E. de Rougé. Gr. in-folio. Chaque livraison. 25 fr.

Les cinq premières sont en vente.

— Le papyrus de Neb-Qed (exemplaire hiéroglyphique du livre des morts), reproduit, décrit et précédé d'une introduction mythologique, par C. Devéria, avec la traduction du texte par P. Pierret. Gr. in-folio, 9 p. de texte et 12 pl. en chromolithographie. 50 fr.

— Le même avec les planches retouchées au pinceau. 65 fr.

— Traduction comparée des hymnes au Soleil composant le XVe chapitre, par E. Lefébure. Paris, 1868, in-4, br., planches. (Epuisé.) Net. 10 fr.

Voir Lieblein

ROBIOU, F. Croyances de l'Égypte à l'époque des pyramides. Paris, 1870, in-8, br. 50 c.

— Histoire des Gaulois d'Orient (ouvrage couronné par l'Académie des inscriptions et belles-lettres dans la séance publique du 31 juillet 1863). Paris, 1866, in-8, br. 6 fr.

— Mémoire sur l'économie politique, l'administration et la législation de l'Egypte au temps des Lagides, avec une carte. Paris, 1876, gr. in-8, br. 6 fr.

— Recherches sur le calendrier macédonien et sur la chronologie des Lagides. Paris, 1877, in-4, br. 6 fr.

ROEHRIG, F.-L.-O. Éclaircissements sur quelques particularités des langues tatare et finnoise. Paris, 1845, in-8, br. 1 fr. 50

ROUGÉ, le vicomte E. de. Chrestomathie égyptienne, ou choix de textes égyptiens transcrits, traduits et accompagnés d'un commentaire perpétuel et precédés d'un abrégé grammatical. 4 livr. Paris, 1867-1876, gr. in-8, br. Planches. 100 fr.

La 1re livraison ne se vend plus séparément. Les 2e, 3e et 4e, chaque. 20 fr.

— Inscriptions hiéroglyphiques, copiées en Egypte pendant sa mission scientifique. Publié par M. le vicomte Jacques de Rougé. Paris, 1877 à 1877, 4 vol. in-4. 120 fr.

— Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon, précédées d'un rapport adressé à M. le ministre de l'instruction publique sur les résultats généraux de la mission. Paris, 1866, 1 vol. gr. in-8, br., accompagné de 8 pl. dont plusieurs doubles. 20 fr.

Voir : Rituel funéraire.

SAULCY, F. de. Dictionnaire topographique abrégé de la Terre sainte. Paris, 1877, in-12, br. 6 fr.

SENDABAR. Paraboles sur les ruses des femmes. Traduit de l'hébreu, par E. Carmoly. Paris, 1849, petit in-8, br. 5 fr.

VENDIDAD SADÉ, traduit en langue huzvaresch ou pehlewie. Texte autographié d'après les manuscrits zend-pehlevis de la Bibliothèque nationale de Paris et publié pour la première fois par les soins de M. J. Thonnelier. Liv. 1 à 9. Paris, 1855-62, in-folio. 136 fr.

Le tout formera un volume divisé en 10 livraisons, et tiré à 100 exemplaires seulement.

WEILL, M.-A. Le judaïsme, ses dogmes et sa mission. Paris, 1866-69, 4 vol. in-8, br. 21 fr.

— Introduction générale ou les trois cycles du judaïsme. Paris, 1866, in-8, br. 3 fr.

— 1re partie. Théodicée. Paris, 1867, in-8, br. 5 fr.

— 2e partie. La révélation. Paris, 1868, in-8. br. 6 fr.

— 3e et dernière partie. Providence et rémunération. Paris, 1869, in-8, br. 7 fr.

— La morale du judaïsme. Paris, 1877, 2 vol. in-8, br. 10 fr.

YADJNADATTABADHA, ou la mort d'Yadjnadatta, épisode du Ramayana, publié en sanscrit, d'après le texte donné par M. Chézy, avec un épisode du Raghouvansa sur le même sujet, et un choix de sentences de Bhartrihari, par A. Loiseleur-Deslongchamps. Paris, 1829, in-8, br. 3 fr.

PARIS. — IMPRIMERIE CHAIX, SUCCURSALE DE SAINT-OUEN, 86, RUE DES ROSIERS

La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda. T. 4 / par Abel Bergaigne,...

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE
DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES

DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES PHILOLOGIQUES ET HISTORIQUES

CENT DIX-SEPTIÈME FASCICULE

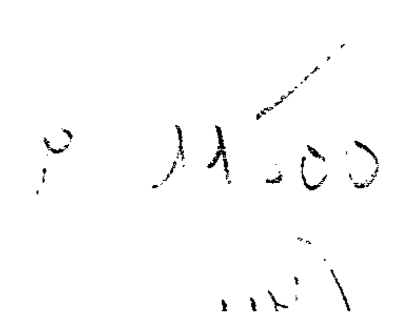
LA RELIGION VÉDIQUE D'APRÈS LES HYMNES DU ṚIG-VEDA

PAR ABEL BERGAIGNE, T. IV

INDEX PAR M. BLOOMFIELD

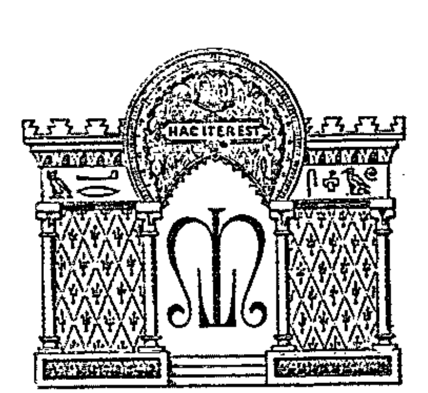


PARIS
LIBRAIRIE ÉMILE BOUILLON, ÉDITEUR
67, RUE DE RICHELIEU, AU PREMIER
1897



LA RELIGION VÉDIQUE

D'APRÈS LES HYMNES DU ṚIG-VEDA



CHALON-SUR-SAONE
IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE L. MARCEAU. — I-IX-97

LA

RELIGION VÉDIQUE

D'APRÈS LES HYMNES DU ṚIG-VEDA

PAR

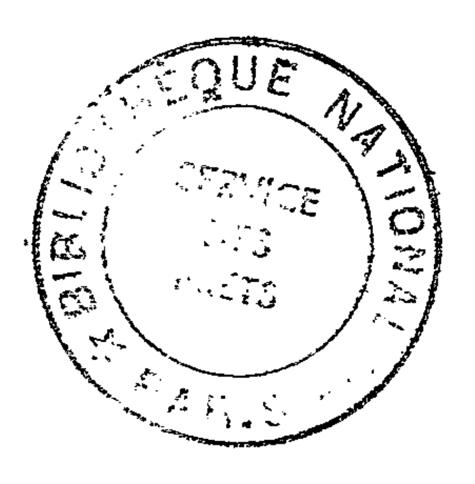
ABEL BERGAIGNE

TOME IV

INDEX

Par M. BLOOMFIELD
Professeur à l'Université Johns Hopkins de Baltimore.





PARIS
LIBRAIRIE ÉMILE BOUILLON, ÉDITEUR
67, RUE DE RICHELIEU, AU PREMIER
1897

DÉDIÉ

AU XIe CONGRÈS DES ORIENTALISTES

TENU A PARIS

5-12 SEPTEMBRE 1897

AVANT-PROPOS

Si nous avons entrepris cet Index, ç'a été tout d'abord, comme on peut l'imaginer, parce que nous en avons personnellement senti le besoin. Le grand ouvrage de Bergaigne a ouvert tant de voies nouvelles à travers les questions si complexes qui se rattachent au développement des conceptions védiques ; il dominait si complètement toutes les matières contenues dans le Rig-Véda ; il était arrivé à grouper d'une manière si parfaite tous les passages connexes entre eux, qu'il éveillait chez ceux qui travaillent à l'interprétation des Védas le vif désir de connaître à fond chacun des aspects sous lesquels il avait examiné chacun des passages de ces textes. A mesure que nous approchions de la fin de ce travail de recensement, nous avons ressenti cette émotion sympathique qui nous unit mysérieusement à nos émules, « the fellow feeling » qui « makes one wondrous kind ». Il nous a semblé que la petite troupe des fervents scrutateurs des Védas, qui, en dépit de légères différences d'opinion, travaillent *sadhurah... samāne yoktre* à la même noble tâche, recevront avec plaisir cet Index comme un complément de leurs propres annotations. Ainsi après avoir consulté MM. Barth et Henry et obtenu leur aide, cet Index a été publié sous la forme et à la place qui convenaient. Puisse-t-il contribuer à perpétuer le souvenir du grand érudit qui nous a été ravi si prématurément, au moment même où son activité était la plus féconde !

Maurice BLOOMFIELD.

Johns Hopkins University, juillet 1895.

ṚIG-VEDA

MAṆḌALA I

I. 1. 2 : 68 n, 71, 107.
1. 4 : 71; **2**. 293.
1. 5 : 40, 71; **3**. 187.
1. 6 : 47.
1. 8 : **2**. 242, 509; **3**. 230.
2. 1 : 27.
2. 3 : **2**. 69, 179.
2. 5 : **2**. 444 n.
2. 8 : **3**. 221, 258, 305 [2], 307.
3. 3 : **3**. 38 n.
3. 5 : **2**. 279, 279 n.
3. 8 : 316 n.
3. 9 : **2**. 205 n; **3**. 199.
3. 10-12 : 327.
4. 1 : **2**. 231.
4. 2 : **2**. 252.
4. 7 : **2**. 263.
4. 8 : **2**. 197, 252.
4. 9 : **2**. 236, 237 [2], 238.
4. 10 : **2**. 232 n.
5. 1 : **2**. 287.
5. 3 : **2**. 477.
5. 4 : **2**. 171, 180 n.
5. 6 : **2**. 164; **3**. 61 n.
5. 7 : **2**. 244.
5. 8 : **2**. 273.
6. : **2**. 380, 382, 390.

I. 6. 1 : 228; **2**. 384.
6. 2 : **2**. 287 n, 392.
6. 4 : **2**. 400, 401 [2]; **3**. 294.
6. 5 : **2**. 74, 390.
6. 8 : 278 n; **2**. 387; **3**. 199.
6. 9 : **2**. 505 n.
6. 10 : **2**. 176.
7. 2 : **2**. 262, 262 n, 279.
7. 3 : **2**. 183, 187, 191.
7. 4 : **2**. 172.
7. 5 : **2**. 172, 197.
7. 6 : 257; **2**. 186.
7. 9 : **2**. 138.
7. 10 : **2**. 228.
8. 1 : **2**. 176.
8. 2 : **2**. 176, 199.
8. 3 : **2**. 172, 183.
8. 6 : **2**. 177 n.
8. 7 : **2**. 239, 245.
8. 8 : **2**. 232.
9. 1 : 31 n, 159 n.
9. 4 : **2**. 268.
9. 5 : **2**. 406.
9. 7 : **2**. 177.
9. 10 : **2**. 219 n.
10. 1 : **2**. 237.
10. 4 : **2**. 237.

I. 10. 5 : **2**. 273.
10. 6 : **2**. 170.
10. 7 : **2**. 176, 180, 186.
10. 8 : **2**. 183, 186.
10. 11 : **2**. 189.
10. 12 : **2**. 275.
10. 19 : **3**. 188 n.
11. 1 : **2**. 171, 275.
11. 2 : **2**. 172.
11. 3 : **2**. 178, 212.
11. 4 : **2**. 164.
11. 5 : **2**. 183, 238, 320, 320 n.
11. 7 : **2**. 334; **3**. 82.
12. 3 : 72, 72 n.
12. 4 : 72.
12. 5 : **2**. 217.
12. 6 : **2**. 293.
12. 7 : **3**. 227.
12. 9 : **3**. 170.
13. : **2**. 100 n.
13. 3 : 305 n.
13. 4 : 65.
13. 5 : 194 n.
13. 6 : **3**. 242.
13. 7 : 248.
13. 9 : 322 [2].
13. 10 : **3**. 40, 58 n.
14. 3 : **2**. 116; **3**. 100.
14. 6 : 143; **2**. 280 n.
14. 7 : **3**. 255.
14. 8 : **2**. 293.
14. 9 : 71; **2**. 159, 160.
14. 10 : **3**. 111, 211 n.
14. 11 : 65.
14. 12 : 71, 143, 144.
15. 1 : **2**. 245.
15. 2 : **2**. 384.
I. 15. 3 : **3**. 47.
15. 6 : **2**. 116 n; **3**. 198, 256.
15. 10 : **2**. 124.
15. 11 : **2**. 286 n, 442 n, 509; **3**. 250.
16. 1 : **2**. 258.
16. 5 : **2**. 246.
16. 8 : **2**. 196.
16. 9 : **2**. 177.
17. 1 : **3**. 204.
18. 1 : 58; **2**. 479.
18. 3 : 306; **3**. 189.
18. 5 : 129, 299.
18. 6 : 305 n; **2**. 296.
18. 7 : 305 n; **2**. 284 n.
18. 8 : 305 n.
18. 9 : 305.
19. : **2**. 381.
19. 3 : **2**. 371; **3**. 199.
19. 4 : **2**. 384.
19. 7 : 257; **2**. 372.
19. 8 : **2**. 377.
20. 2 : **2**. 279, 284, 409, 410.
20. 3 : **2**. 410, 411, 431, 445, 505.
20. 4 : **2**. 411, 418; **3**. 186.
20. 5 : **3**. 100, 108.
20. 6 : **3**. 54 [2].
20. 7 : **2**. 135.
20. 8 : **2**. 409.
21. : **2**. 295.
21. 3 : **3**. 111 n.
21. 5 : **2**. 218, 296.
22. 1 : **2**. 431.
22. 3 : **2**. 226 n, 262 n, 433.
22. 6 : **2**. 18; **3**. 39, 253.

I. 22. 9 : 318; **2.** 59; **3.** 47.
22. 10 : 318, 320², 323.
22. 12 : 318; **2.** 270.
22. 14 : 238; **3.** 65.
22. 16 : **2.** 151; **3.** 213 n, 255.
22. 17 : **2.** 151, 416.
22. 18 : **2.** 151; **3.** 181, 198, 216, 218 n, 251.
22. 19 : **2.** 418; **3.** 251.
22. 20 : **2.** 415.
22. 21 : 104; **2.** 416.
23. 5 : **3.** 258.
23. 7 : **2.** 391.
23. 8 : **2.** 371, 383, 390, 428.
23. 9 : **2.** 198, 391.
23. 10 : **2.** 371, 397.
23. 11 : **2.** 374.
23. 12 : 251; **2.** 234, 376, 397; **3.** 154.
23. 13 : 208 n; **2.** 421, 422, 424, 425.
23. 14 : 208 n, 224; **2.** 75, 422, 424, 425.
23. 15 : 173, 199, 208 n, 224; **2.** 424; **3.** 9 n.
23. 16 : 254, 260²; **2.** 46.
23. 17 : 254, 255 n.
23. 18 : 254, 276.
23. 19 : 198, 253, 254.
23. 20 : 185, 253, 254.
23. 21 : 6, 253, 254.
23. 22 : 254; **3.** 174, 185, 265.
23. 23 : 254.
23. 24 : **2.** 310 n.
24. : **3.** 162.
I. 24. 1 : **3.** 161.
24. 2 : 140.
24. 7 : **3.** 124 n.
24. 8 : **3.** 118.
24. 10 : 156; **3.** 119, 198, 257.
24. 11 : 126.
24. 12 : 275.
24. 13 : 275; **3.** 198.
24. 14 : **3.** 87.
24. 15 : **3.** 160, 263.
25. : **3.** 155.
25. 1 : **3.** 176, 221, 263.
25. 3 : **3.** 152 n, 153 n.
25. 4 : **2.** 231 n.
25. 6 : **3.** 263.
25. 8 : 157 n; **2.** 129; **3.** 256.
25. 9 : **2.** 375.
25. 10 : **3.** 141 n, 256.
25. 11 : **3.** 166.
25. 13 : **3.** 119, 130, 166.
25. 14 : **3.** 198.
25. 16 : **2.** 231 n.
25. 19 : **3.** 156.
25. 21 : **3.** 163.
26. 1 : **2.** 55.
26. 4 : 67.
26. 6 : **2.** 293.
26. 8 : 118, 141.
26. 9 : **2.** 230.
26. 10 : 19.
26. 13 : **2.** 280.
27. 1 : 143.
27. 4 : 293.
27. 5 : **2.** 133.
27. 9 : 126 n.
27. 10 : **3.** 36.

I. 27. 12 : 244.
27. 13 : **2.** 76.
28. : **2.** 22.
28. 4 : 224; **3.** 7 n.
28. 5 : 224.
28. 6 : 26.
28. 9 : **2.** 80.
29. 1 : **2.** 177.
29. 5 : **2.** 504[2].
29. 6 : 26.
30. 1 : **2.** 245, 246.
30. 2 : **2.** 246[2].
30. 3 : **2.** 245, 246.
30. 4 : **2.** 246.
30. 5 : **2.** 286.
30. 14 : **2.** 168; **3.** 215.
30. 15 : **2.** 168; **3.** 215.
30. 16 : **2.** 310.
30. 18 : **2.** 433, 509, 510.
30. 19 : **2.** 82, 502.
30. 20 : 244.
30. 21 : 245.
31. 1 : 47, 48; **2.** 375; **3.** 219, 228.
31. 2 : 47 n, 61; **2.** 52, 406, 474; **3.** 222, 254.
31. 3 : 55, 87, 114, 292; **2.** 6.
31. 4 : 32 n, 68; **2.** 4, 92, 94, 325 n.
31. 5 : 120.
31. 6 : **3.** 65 n, 170.
31. 7 : 83, 118.
31. 9 : **2.** 4; **3.** 199.
31. 10 : **3.** 181, 197, 228.
31. 11 : 38, 59, 61[2], 112, 325; **2.** 11, 94, 324 n.
31. 12 : **3.** 228.

I. 31. 13 : 31, 93.
31. 14 : 41; **2.** 498; **3.** 176.
31. 16 : 42.
31. 17 : 48, 66, 71; **2.** 324 n.
31. 18 : **2.** 10.
32. : **2.** 186, 200.
32. 1 : 258; **2.** 192, 204, 363.
32. 2 : 137, 259; **2.** 192, 204; **3.** 45, 49.
32. 3 : 178; **2.** 204, 207, 249.
32. 4 : **2.** 188, 192, 199, 204, 207, 334; **3.** 80.
32. 5 : **2.** 204, 207, 221, 334.
32. 7 : **2.** 202, 203[2], 204, 221, 476.
32. 8 : **2.** 201, 203, 204.
32. 9 : **2.** 200 n, 203, 204, 206, 220[2], 221, 399.
32. 10 : **2.** 190, 201, 204.
32. 11 : 259; **2.** 186, 201, 204[2], 211[2], 319.
32. 12 : **2.** 134, 140, 173 n, 184[2], 195, 459 n; **3.** 61.
32. 13 : **2.** 203, 204, 207.
32. 14 : 174; **2.** 204, 205 n, 206, 357; **3.** 62.
32. 15 : **2.** 163.
33. 1 : **2.** 177.
33. 2 : **2.** 231 n.
33. 3 : **2.** 178.
33. 4 : **2.** 215[2], 216.
33. 5 : **2.** 215, 216; **3.** 246.
33. 6 : **2.** 310, 476; **3.** 166 n.
33. 7 : **2.** 215.

I. 33. 8 : 156; **2.** 188; **3.** 167, 208 n.
33. 9 : **2.** 215.
33. 10 : **2.** 183, 263; **3.** 80.
33. 11 : **2.** 165, 186.
33. 12 : **2.** 172, 220, 334.
33. 13 : **2.** 203.
33. 14 : **2.** 337, 497; **3.** 11 n,
33. 15 : **3.** 11 n, 330.
34. 2 : **2.** 40, 486 n. 492, 493, 501; **3.** 334.
34. 3 : **2.** 226, 262 n, 433, 500.
34. 4 : 284; **3.** 250.
34. 5 : **2.** 487, 490, 501.
34. 6 : **2.** 436, 500.
34. 7 : **2.** 119 n, 500.
34. 8 : 264; **2.** 121, 132^2, 345 n, 500.
34. 9 : **2.** 471 n, 501, 504, 504 n.
34. 10 : **2.** 432; **3.** 217, 250.
34. 11 : **2.** 146 n.
34. 12 : **2.** 236, 471 n.
35. : **3.** 56.
35. 1 : **3.** 56.
35. 2 : 194 n; **3.** 50, 52 n, 56.
35. 3 : **3.** 50.
35. 4 : **2.** 281 n.
35. 5 : **3.** 57, 169, 289.
35. 6 : 85^2, 195, 196; **2.** 39, 98, 117, 124, 501, 502 n; **3.** 51 n, 208 n.
35. 7 : 6; **3.** 50^2, 51, 52 n, 86, 289.
35. 8 : **2.** 125, 151; **3.** 50, 52 n, 289, 290, 303^2.
I. 35. 9 : **2.** 117; **3.** 50.
35. 10 : **2.** 216 n, 218 n, 476; **3.** 55 n, 86, 154.
35. 11 : **3.** 51.
36. 3 : 72.
36. 4 : 103; **3.** 109, 132.
36. 5 : **3.** 228.
36. 6 : **2.** 293.
36. 7 : 66^2; **2.** 199.
36. 8 : 143; **2.** 199, 463.
36. 10 : 67, 112; **2.** 301, 448, 463^2.
36. 11 : **2.** 242, 301, 463^2; **3.** 223, 234.
36. 12 : **3.** 170.
36. 13 : 13 n.
36. 15 : **2.** 217^2, 218 n; **3.** 189.
36. 16 : **3.** 189.
36. 17 : **2.** 116, 301, 448 n, 463^2.
36. 18 : **2.** 223, 358, 359.
36. 19 : **2.** 463; **3.** 229, 234.
36. 20 : **2.** 216 n, 217; **3.** 189.
37. 2 : **2.** 369, 373, 376, 378.
37. 3 : **2.** 226 n, 383.
37. 4 : 293; **2.** 386.
37. 5 : **2.** 387.
37. 6 : **2.** 369.
37. 7 : **2.** 374.
37. 8 : **2.** 374.
37. 9 : **2.** 400.
37. 10 : **2.** 383, 397 n.
37. 11 : **2.** 18, 46, 256 n.
37. 12 : **2.** 374.
37. 13 : **2.** 383.

I. 38. 1 : **2**. 384.
38. 2 : **2**. 386, 387; **3**. 312.
38. 4 : **2**. 230, 397.
38. 5 : 91; **2**. 230.
38. 7 : **2**. 370, 372.
38. 8 : 251; **2**. 185, 373, 390 n, 397.
38. 9 : **2**. 372; **3**. 27, 30.
38. 10 : **2**. 374.
38. 11 : **2**. 377.
38. 12 : **2**. 373.
38. 13 : 300 n; **3**. 135.
38. 14 : 280; **3**. 27, 28.
38. 15 : **2**. 235, 383.
39. 1 : **2**. 372.
39. 2 : **2**. 373; **3**. 80.
39. 3 : **2**. 375.
39. 4 : **2**. 370.
39. 5 : **2**. 374.
39. 6 : **2**. 374, 378, 380, 387.
39. 7 : **2**. 370, 396, 464[2].
39. 8 : **2**. 401; **3**. 154.
39. 9 : 9; **2**. 377, 396, 464.
40. 1 : **2**. 383.
40. 2 : 300; **2**. 383.
40. 3 : 299[2]; **3**. 295, 296.
40. 4 : 324.
40. 5 : 299; **3**. 104.
40. 6 : **2**. 425.
41. : **3**. 185.
41. 1 : **3**. 188.
41. 4 : **3**. 222, 263.
41. 8 : **3**. 157.
41. 9 : **3**. 158.
42. 1 : **2**. 421, 423.
42. 2-4 : **2**. 429.
42. 4 : **3**. 189.
42. 6 : **2**. 425.
I. 42. 7 : **2**. 421; **3**. 309.
42. 10 : **2**. 423 n.
42. 31 : **3**. 189.
43. : **3**. 32 n.
43. 1 : **3**. 35, 38 n.
43. 2 : **3**. 38 n, 92 n.
43. 4 : **3**. 32, 36.
43. 5 : **3**. 36.
43. 8 : **3**. 189.
43. 9 : 184; **2**. 82; **3**. 213 n, 219, 220, 239.
44. 1 : 86; **2**. 160.
44. 2 : **2**. 14, 432.
44. 3 : 206; **2**. 255.
44. 8 : **2**. 432.
44. 9 : **2**. 160.
44. 10 : 44; **2**. 14.
44. 11 : 66.
44. 12 : 155.
44. 14 : **2**. 293, 432; **3**. 252, 256.
45. 1 : 186 n; **3**. 99.
45. 2 : 144.
45. 3 : 48; **2**. 303 n, 469; **3**. 228.
45. 4 : **2**. 303 n.
45. 5 : **2**. 463.
46. 1 : **2**. 432.
46. 2 : 260; **2**. 506.
46. 3 : **2**. 441, 442.
46. 4 : **2**. 21, 438.
46. 6 : **2**. 433.
46. 7 : **2**. 284 n, 445 n.
46. 8 : **2**. 433, 433 n.
46. 9 : **2**. 440, 464 n; **3**. 291.
46. 10 : 161, 199; **2**. 440; **3**. 238, 290.

I. 46. 11 : **2**. 440; **3**. 238.
46. 13 : 66, 88; **2**. 325 n, 502.
46. 14 : **2**. 432, 489, 505; **3**. 250.
47. 1 : **3**. 250.
47. 2 : **2**. 501 n.
47. 3 : **3**. 250.
47. 4 : **2**. 226, 262 n, 433.
47. 5 : **2**. 464; **3**. 250.
47. 6 : **2**. 449 n, 500.
47. 7 : **2**. 355, 356, 439, 501.
47. 8 : **2**. 255 n.
47. 9 : **2**. 432.
48. 3 : 247, 313.
48. 4 : 243; **2**. 464.
48. 5 : 246, 286.
48. 6 : 155, 244, 313.
48. 7 : 247.
48. 8 : 247.
48. 10 : 242, 247².
48. 11 : 298.
48. 12 : 245.
48. 14 : 247, 293; **2**. 185 n.
48. 15 : 246.
48. 16 : 324; **2**. 262 n.
49. 1 : 247.
49. 2 : 247.
49. 3 : **2**. 336.
50. 1 : 8, 14; **3**. 168.
50. 2 : 156; **3**. 168.
50. 3 : 13.
50. 4 : **2**. 460 n.
50. 5 : 6.
50. 6 : **3**. 119, 168.
50. 7 : 8; **3**. 168.
50. 8 : 8; **2**. 141.
I. 50. 9 : 8²; **2**. 141.
50. 13 : **3**. 99, 107 n.
51. 1 : **2**. 176, 277.
51. 2 : **2**. 409.
51. 3 : **2**. 79 n, 264, 311, 468, 484.
51. 4 : **2**. 186, 191, 199, 201, 204.
51. 5 : **2**. 209, 210, 348², 348 n; **3**. 82.
51. 6 : **2**. 164, 209, 210², 222, 335, 342, 344.
51. 7 : **2**. 171.
51. 8 : **2**. 210, 215; **3**. 246.
51. 9 : **2**. 220; **3**. 246.
51. 10 : **2**. 280 n, 338.
51. 11 : **2**. 257, 334, 338, 340, 382 n.
51. 12 : **2**. 300.
51. 13 : **2**. 480, 497, 497 n.
51. 14 : **2**. 479.
52. 1 : **2**. 279, 405 n.
52. 2 : **2**. 199, 200.
52. 3 : **2**. 165, 250.
52. 4 : **2**. 196, 239.
52. 5 : **2**. 186, 224, 320, 329.
52. 6 : **2**. 173 n, 200, 201, 203, 205², 365 n.
52. 7 : **2**. 238, 274, 275²; **3**. 45, 49.
52. 8 : 68; **2**. 191, 199², 203, 325².
52. 9 : **2**. 391.
52. 10 : **2**. 204, 252, 346.
52. 11 : **2**. 97 n.
52. 14 : **2**. 163, 186, 224.

I. 52. 15 : **2**. 276, 371, 391.
53. 1 : 87; **2**. 229 n, 345; **3**. 185 n.
53. 2 : V n; **2**. 180.
53. 4 : **2**. 209, 495.
53. 5 : **2**. 177, 178.
53. 6 : **2**. 197, 252.
53. 7 : **2**. 345, 346[2]; **3**. 80.
53. 8 : **2**. 146 n, 344, 348.
53. 10 : 60; **2**. 337, 338, 344.
53. 11 : 279 n.
54. 1 : **2**. 172, 184.
54. 3 : **2**. 284 n; **3**. 85 n.
54. 4 : **2**. 342; **3**. 80.
54. 5 : **2**. 333, 334.
54. 6 : **2**. 146 n, 331, 332, 356, 358; **3**. 203.
54. 7 : 131; **2**. 220 n.
54. 8 : **2**. 237.
54. 9 : **2**. 230, 243.
54. 10 : **2**. 74, 201.
55. 2 : **2**. 186.
55. 3 : **3**. 223, 247.
55. 4 : **2**. 179.
55. 5 : **2**. 166, 172.
55. 6 : **2**. 184, 191.
55. 7 : **2**. 228, 230, 279; **3**. 18 n, 182, 203.
55. 8 : **3**. 306.
56. 1 : **2**. 408 n.
56. 2 : **2**. 40 n, 269.
56. 3 : **2**. 334; **3**. 80.
56. 4 : **2**. 2, 187.
56. 5 : **2**. 199.
56. 6 : **2**. 199, 252.
57. 3 : **3**. 210 n, 212 n.
57. 6 : **2**. 187.
57. 9 : 20.
I. 57. 10 : 20.
58. 1 : 55, 87.
58. 2 : 15, 143.
58. 3 : 61, 144; **2**. 381.
58. 4 : 11, 26, 29, 43.
58. 5 : 26, 142, 144.
58. 6 : 54, 145.
58. 7 : **2**. 132.
58. 9 : 40.
59. : **2**. 153.
59. 1 : 19, 20, 38; **2**. 154.
59. 2 : 38, 103, 118; **2**. 81, 154, 155, 215.
59. 3 : 21 n; **2**. 156 n.
59. 4 : **2**. 4, 10, 44.
59. 5 : 140; **2**. 154[2], 294.
59. 6 : **2**. 154, 210 n, 294[2], 342, 352[2].
59. 7 : 43; **2**. 153.
60. 1 : 52, 56, 145; **2**. 52.
60. 2 : 41, 58, 119; **2**. 322; **3**. 309.
60. 3 : 12, 62, 293; **2**. 9.
60. 4 : 57.
60. 5 : 143; **2**. 302.
61. 1 : 312.
61. 2 : 312; **2**. 268.
61. 3 : 298; **2**. 169[2], 273[2].
61. 4 : **2**. 201 n, 268, 283, 286, 287; **3**. 97 n.
61. 5 : 284; **2**. 284.
61. 6 : **2**. 203; **3**. 45, 49, 62.
61. 7 : 266; **2**. 247, 417 n[2], 419; **3**. 60[2], 104.
61. 8 : 320 n; **2**. 163, 203, 272.
61. 9 : **2**. 163.
61. 10 : 259; **2**. 200, 203.

I. 61. 11 : 2. 359.
61. 12 : 2. 180 n, 199, 203.
61. 13 : 293; 2. 171, 174.
61. 14 : 243; 2. 40 n, 164, 269, 301.
61. 15 : 2. 190.
61. 16 : 296; 2. 226, 255 n, 280, 302.
62. : 2. 307.
62. 1 : 2. 277, 313, 316.
62. 2 : 293; 2. 308, 313, 316.
62. 3 : 290, 301, 302; 2. 291, 307.
62. 4 : 2. 145, 149, 307, 310², 316, 317, 320².
62. 5 : 2. 118, 184, 191², 194, 311, 316.
62. 6 : 208 n; 2. 138, 184.
62. 7 : 2. 316.
62. 8 : 250.
62. 9 : 250; 2. 83 n², 195, 221.
62. 10 : 197; 2. 268; 3. 223, 246, 247 n.
62. 11 : 293; 2. 268².
62. 12 : 2. 212.
62. 13 : 243; 2. 255 n, 293, 301, 302.
63. 1 : 2. 164.
63. 2 : 2. 239, 254, 256, 256 n, 257, 258, 260, 279; 3. 247 n.
63. 3 : 2. 335, 336, 412; 3. 203.
63. 4 : 2. 203, 211; 3. 115 n.
63. 5 : 2. 172.
63. 6 : 2. 186.
I. 63. 7 : 2. 140, 305, 351, 353, 361.
63. 9 : 2. 256, 302.
64. 1 : 243, 282; 2. 301 n, 302.
64. 2 : 2. 373, 379, 388, 397; 3. 34², 86.
64. 3 : 2. 370, 374, 377.
64. 4 : 2. 262 n, 369, 373, 376, 397; 3. 34.
64. 5 : 315; 2. 94, 373, 375.
64. 6 : 257, 260; 2. 283 n, 372³, 376 n; 3. 35.
64. 7 : 2. 377; 3. 81.
64. 8 : 2. 205 n, 373, 401.
64. 9 : 251; 2. 205 n, 390 n, 401.
64. 10 : 2. 261 n, 262 n², 373; 3. 37.
64. 11 : 2. 373².
64. 12 : 3. 34.
64. 13 : 3. 309.
65. 1 : 2. 202, 284 n.
65. 3 : 3. 220, 222, 234, 255.
65. 4 : 3. 230.
65. 6 : 143, 155.
65. 7 : 2. 20.
65. 8 : 26.
65. 9 : 144; 2. 17.
65. 10 : 142, 166; 2. 406; 3. 229, 237.
66. 1 : 13.
66. 2 : 145.
66. 4 : 43 n.
66. 5 : 3. 304.
66. 6 : 144.
66. 7 : 15.

I. 66. 8 : 89; **2**. 49, 98.
66. 9 : **2**. 60.
67. 2 : **3**. 318.
67. 3 : 110; **2**. 84.
67. 4 : 110; **2**. 84.
67. 5 : 140; **2**. 5; **3**. 21, 183 n.
67. 6 : **2**. 75, 77.
67. 7 : **2**. 75.
67. 8 : **3**. 222, 235.
68. 1 : 71.
68. 2 : 140; **3**. 334.
68. 3 : **2**. 6.
68. 4 : 97; **3**. 222, 233.
68. 5 : **3**. 241.
68. 7 : 68.
68. 9 : 41; **3**. 305.
68. 10 : V n, 156.
69. 1 : 16; **2**, 2, 14.
69. 2 : 140; **2**. 103 n; **3**. 310.
69. 3 : **2**. 8.
69. 5 : 12.
69. 6 : 101.
69. 7 : **3**. 221, 228.
69. 9 : 316 n; **2**. 2, 14.
70. 1-2 : 118.
70. 2 : **3**. 254.
70. 3 : 21; **2**. 17.
70. 4 : 21.
70. 6 : 118.
70. 7 : **2**. 15; **3**. 229.
70. 8 : 105.
70. 9 : **2**. 57.
70. 10 : 107, 145.
70. 11 : 145.
71. 1 : 248; **2**. 68.
71. 2 : 134; **2**. 308.
I. 71. 3 : **2**. 219 n, 273 n; **3**. 220 n, 241.
71. 4 : 54[2]; **2** 444 n.
71. 5 : **2**. 104, 110[2], 110 n, 112, 398; **3**. 30, 34[2].
71. 6 : **2**. 237.
71. 8 : **2**. 375; **3**. 199.
71. 9 : 14 n, 195 n; **3**. 125.
72. : 195 n; **2**. 315.
72. 1 : 41, 101, 196.
72. 2 : 22, 110, 142; **2**. 76.
72. 3 : 98, 110; **2**. 117 n, 401 n; **3**. 294.
72. 4 : 22, 132 n, 240; **2**. 76, 401 n.
72. 5 : 98, 110.
72. 6 : 195, 240; **2**. 76, 122, 135.
72. 7 : 72.
72. 8 : **2**. 135, 314; **3**. 232.
72. 9 : 98; **3**. 90.
72. 10 : 132, 159, 313; **2**. 60; **3**. 168.
73. 1 : 41, 107, 145.
73. 2 : **3**. 187, 310.
73. 3 : 13 n.
73. 5 : **2**. 218 n.
73. 6 : 298, 310; **2**. 68; **3**. 242.
73. 7 : 75 n.
73. 8 : **2**. 4.
73. 10 : 89 n.
74. 3 : **2**. 294.
74. 5 : 47.
75. 2 : 47.
75. 5 : **3**. 231.
76. 2 : **3**. 181, 197.
76. 3 : 71; **2**. 217[2].

I. 76. 4 : 39, 297.
76. 5 : 44, 66[2]; **3.** 187.
77. 1 : **3.** 230.
77. 2 : **3.** 230.
77. 3 : **2.** 215; **3.** 134, 304.
77. 5 : **2.** 302; **3.** 230.
78. 1 : **2.** 302.
78. 3 : 48.
78. 4 : **2.** 210, 294[2].
79. 1 : 27; **2.** 206, 206 n; **3.** 199 n.
79. 2 : 228, 230; **2.** 51, 461.
79. 3 : 141; **2.** 80, 101 n, 505, 505 n; **3.** 107 n, 109, 122, 259.
79. 6 : **2.** 217; **3.** 190.
79. 9 : **3.** 170.
79. 10 : 283; **2.** 302.
79. 11 : **2.** 236.
79. 12 : 31 n; **2.** 217; **3.** 190.
80. 1 : 277 n; **2.** 204, 206, 249, 277.
80. 2 : 173, 174; **2.** 202, 248[2], 252, 253, 277.
80. 3 : **2.** 186, 277.
80. 4 : **2.** 186, 202, 277, 372, 391.
80. 5 : **2.** 182 n, 201[3], 203, 277; **3.** 203.
80. 6 : **2.** 277.
80. 7 : **2.** 220, 277; **3.** 82.
80. 8 : **2.** 146 n, 170, 187, 277.
80. 9 : **2.** 277.
80. 10 : **2.** 197, 277.
80. 11 : **2.** 277, 390.
80. 12 : **2.** 203[2], 277.
80. 13 : **2.** 203, 204, 277.
I. 80. 14 : **2.** 277; **3.** 58 n.
80. 15 : **2.** 238, 277; **3.** 305.
80. 16 : 49, 67, 68, 293; **2.** 277, 321, 325, 458[2].
81. 1 : **2.** 172, 196, 236.
81. 4 : **2.** 172.
81. 5 : **2.** 118, 163.
81. 6 : **2.** 218 n.
81. 7 : **2.** 178, 227, 230; **3.** 203.
81. 9 : **2.** 218 n, 226.
82. 1 : **2.** 254.
82. 2 : 293; **2.** 254.
82. 3 : **2.** 254.
82. 4 : **2.** 178, 254, 255, 260.
82. 5 : **2.** 254, 269.
82. 6 : **2.** 254, 269, 279, 429.
83. 1 : **2.** 178.
83. 2 : **2.** 231 n.
83. 3 : **3.** 246.
83. 4 : 135; **2.** 319.
83. 5 : 49, 88; **2.** 3 n, 39 n, 321, 338, 339; **3.** 225.
83. 6 : 281.
84. 1 : 160; **2.** 2, 250.
84. 3 : 281; **2.** 171, 196, 279.
84. 4 : **3.** 245.
84. 6 : **2.** 171.
84. 10 : **2.** 58, 69, 254, 397.
84. 11 : **2.** 58, 69, 248, 254, 397.
84. 12 : **3.** 222, 246, 247 n.
84. 13 : **2.** 146 n, 207, 458.
84. 14 : **2.** 82, 458; **3.** 24.

I. 84. 15 : 158; 2. 82, 458; 3. 49.
84. 16 : 310; 2. 278; 3. 223, 240.
84. 19 : 3. 204.
84. 20 : 3. 182.
85. 1 : 2. 371, 376, 379; 3. 34.
85. 2 : 2. 370, 384, 391, 397, 400.
85. 3 : 2. 372, 376, 397.
85. 4 : 2. 373, 374, 378.
85. 5 : 241, 258; 2. 79, 372, 376 n, 382; 3. 35.
85. 6 : 2. 378, 379².
85. 7 : 2. 379, 383, 400, 419.
85. 8 : 2. 392.
85. 9 : 2. 199; 3. 49.
85. 10 : 2. 372², 383, 392.
85. 11 : 257; 2. 66, 302, 372, 396 n, 475; 3. 252.
86. 2 : 2. 286 n.
86. 8 : 139 n; 2. 384.
86. 9 : 2. 218 n.
86. 10 : 2. 379; 3. 301.
87. 1 : 156 n, 250², 316 n; 2. 376.
87. 2 : 208 n; 2. 378, 379, 382, 434 n, 492 n.
87. 3 : 2. 94, 373, 374.
87. 4 : 3. 164, 182 n, 199.
87. 5 : 150, 293; 2. 385, 386, 401; 3. 211 n, 294.
87. 6 : 2. 261 n², 262 n, 385, 386; 3. 211 n, 294.
88. 1 : 11; 2. 373³, 379, 383; 3. 81.
I. 88. 2 : 2. 378.
88. 3 : 258; 2. 373.
88. 4 : 135, 257; 2. 302, 372, 396 n, 475.
88. 5 : 2. 302, 377, 389, 396 n, 401, 475.
88. 6 : 2. 389.
89. 1 : 2. 236; 3. 198, 318.
89. 2 : 3. 199.
89. 3 : 328; 2. 498; 3. 94.
89. 4 : 34 n; 2. 436.
89. 5 : 2. 236, 420, 424 n, 425; 3. 181, 198.
89. 6 : 2. 498.
89. 7 : 69; 2. 293, 385, 397.
89. 10 : 2. 139; 3. 89, 93, 94.
90. 2 : 3. 223, 257.
90. 4 : 2. 421.
90. 6 : 34 n; 2. 434; 3. 254.
90. 7 : 2. 118.
90. 8 : 2. 434.
90. 9 : 3. 104 n.
91. 1 : 150, 185.
91. 2 : 185.
91. 3 : 176, 210, 213; 3. 103, 131, 134, 237, 238, 261.
91. 4 : 176, 177², 182, 224; 3. 173, 212 n.
91. 5 : 218, 224; 2. 266; 3. 304, 318.
91. 7 : 3. 239.
91. 8 : 224.
91. 10 : 182; 2. 236.
91. 11 : 2. 26; 3. 173.
91. 13 : 153.
91. 17 : 148; 2. 236.
91. 18 : 176, 194 n.

I. 91. 19 : 171, 175; **3**. 212 n.
91. 22 : 213; **2**. 41.
91. 23 : **3**. 288, 289.
92. 1 : 244, 245, 246; **2**. 489.
92. 2 : 245, 247.
92. 3 : 278 n, 287.
92. 4 : 245, 246², 316 n.
92. 5 : 244; **3**. 123.
92. 6 : 246.
92. 7 : 286 n; **2**. 302; **3**. 296.
92. 9 : 286².
92. 10 : 242, 247; **2**. 175 n.
92. 11 : 246, 248; **2**. 2.
92. 12 : 155, 245, 313; **2**. 2; **3**. 221, 255.
92. 15 : 247.
92. 17 : 286; **2**. 447.
93. : 167; **2**. 264.
93. 4 : **2**. 319.
93. 6 : 55, 167, 173; **2**. 274 n, 456 n; **3**. 7.
93. 8 : **3**. 239.
93. 12 : 263, 316.
94. 1 : **2**. 283 n.
94. 3 : **2**. 293.
94. 6 : 39, 44.
94. 7 : 12 n, 15.
94. 8 : 306.
94. 10 : 26, 143.
94. 11 : **2**. 38 n.
94. 12 : **3**. 170, 172.
94. 13 : **3**. 135.
94. 14 : 43; **3**. 170.
94. 15 : **3**. 92, 160, 170.
94. 16 : **3**. 90.
95. : **2**. 72 n; **3**. 47.
I. 95. 1 : 159; **2**. 15.
95. 2 : **2**. 12; **3**. 47, 48.
95. 3 : 23, 42.
95. 4 : **2**. 48, 52.
95. 5 : **2**. 6², 66; **3**. 47.
95. 6 : **2**. 6.
95. 7 : 13 n, 256.
95. 8 : 73; **2**. 67.
95. 9 : 103; **2**. 67; **3**. 181, 197, 212 n.
95. 10 : 17; **2**. 64, 67; **3**. 286.
95. 11 : **2**. 242.
96. 1 : 40, 44, 166.
96. 2 : 37, 61, 69, 86; **2**. 5, 20.
96. 3 : **2**. 215; **3**. 36.
96. 4 : 53; **2**. 5.
96. 5 : **2**. 4, 15.
97. 6 : 12 n, 195 n.
97. 7 : 12 n.
98. : **2**. 153.
98. 1 : 73.
98. 2 : 21; **2**. 154, 155.
100. : **2**. 391.
100. 1 : **2**. 172.
100. 2 : **2**. 161, 196.
100. 4 : **2**. 277, 311.
100. 5 : **2**. 412 n; **3**. 37 n.
100. 6 : **2**. 188, 240.
100. 8 : **2**. 188.
100. 9 : **2**. 240.
100. 11 : **2**. 177 n², 185 n.
100. 12 : **2**. 137, 162, 209, 412 n.
100. 13 : **2**. 172.
100. 14 : **3**. 305.
100. 16 : **2**. 324 n.

I. 100. 17 : **2**. 301 ; **3**. 10 n.
100. 18 : **2**. 188, 191, 211, 213, 310, 364.
100. 19 : **3**. 202.
101. : **2**. 391.
101. 1 : **2**. 172, 211, 348, 349.
101. 2 : **2**. 216, 221, 334, 341, 348²; **3**. 246.
101. 3 : **2**. 188 ; **3**. 142, 219, 222, 249.
101. 4 : **2**. 177.
101. 5 : **2**. 208, 298.
101. 6 : **2**. 172, 451.
101. 7 : **2**. 388.
101. 8 : **2**. 233.
101. 9 : **2**. 286, 287, 390.
102. 2 : 157 ; **2**. 151, 163, 166 ; **3**. 168.
102. 4 : **2**. 172, 180 n.
102. 5 : **2**. 174.
102. 6 : **2**. 174.
102. 7 : **2**. 197, 251.
102. 8 : **2**. 121, 163, 170.
102. 9 : **2**. 171, 180 n, 290.
102. 10 : **2**. 172.
103. 1 : **2**. 124, 162, 491 n.
103. 2 : **2**. 194, 204², 221².
103. 3 : **2**. 188, 208, 213, 237.
103. 4 : **2**. 209, 214.
103. 5 : **2**. 166, 184, 185.
103. 6 : **2**. 226.
103. 7 : **2**. 204, 272.
103. 8 : **2**. 199, 334 n, 341, 342, 348.
104. 2 : **2**. 213.
104. 3 : **2**. 334 n.
I. 104. 4 : 29, 60, 137 ; **2**. 102, 107.
104. 5-8 : **3**. 206.
104. 5 : **2**. 212, 317 n.
104. 6 : 306 n ; **2**. 166, 168 n, 187, 189 ; **3**. 203.
104. 7 : **2**. 166.
104. 8 : **2**. 168 n.
104. 9 : **2**. 245, 253.
105. 1 : 9, 158 ; **2**. 75.
105. 2 : 239 ; **2**. 51 ; **3**. 10 n, 11.
105. 4 : 41.
105. 5 : **2**. 120.
105. 6 : **3**. 220 n.
105. 8 : **2**. 362 n.
105. 9 : 35, 36 ; **2**. 141, 326, 328.
105. 10 : **2**. 139, 141.
105. 12 : **3**. 225, 267, 290.
105. 13 : 66.
105. 14 : 66.
105. 15 : **3**. 132, 140, 262.
105. 16 : **3**. 110.
105. 17 : **2**. 329, 473.
106. 3 : 95, 237 ; **3**. 226.
106. 4 : 305 ; **2**. 237.
106. 5 : 67, 305.
106. 6 : **2**. 198, 335, 337.
107. 1 : **3**. 156.
107. 2 : **2**. 312 ; **3**. 101.
108. : **2**. 295.
108. 1 : **2**. 297.
108. 3 : **2**. 295².
108. 4 : **2**. 296.
108. 6 : **2**. 166 ; **3**. 69 n, 201.
108. 7-12 : **2**. 295.

I. 108. 8 : **2**. 354, 355, 356.
109. : **2**. 295.
109. 2 : 293.
109. 3 : **3**. 318.
109. 4 : 170; **2**. 494.
109. 5 : **2**. 295.
109. 6 : **2**. 295[2].
109. 7 : 82.
109. 8 : **2**. 295.
110. 2 : **2**. 403, 409; **3**. 52.
110. 3 : **2**. 409; **3**. 52, 54[2], 86.
110. 4 : **2**. 117 n, 403, 409, 418.
110. 5 : **3**. 54.
110. 6 : 284; **2**. 118, 409.
110. 7 : **2**. 412.
110. 8 : **2**. 74, 80[2], 403, 411[2].
111. 1 : **2**. 410, 411[2].
111. 2 : **2**. 407 n.
111. 4 : **2**. 404, 412.
111. 5 : **2**. 405.
112. 2 : **2**. 284 n.
112. 3 : 195, 315; **2**. 444, 474 n.
112. 4 : **2**. 54, 443, 505.
112. 5 : **2**. 464; **3**. 19.
112. 6 : **2**. 359 n, 449, 449 n, 473; **3**. 16 n.
112. 7 : **2**. 449, 449 n, 470, 475 n.
112. 8 : **2**. 435, 445 n, 460, 496 n.
112. 9 : 52 n; **2**. 337 n, 433, 448 n, 449.
112. 10 : **2**. 301 n, 489, 491 n.
I. 112. 11 : 58; **2**. 479, 480.
112. 12 : 317 n; **2**. 304 n, 433, 453 n, 475.
112. 13 : **2**. 440, 448 n, 450.
112. 14 : **2**. 305 n, 343, 435, 448 n, 449, 449 n.
112. 15 : **2**. 300 n, 437 n, 448, 453, 482, 496.
112. 16 : 68; **2**. 325 n, 448 n, 449 n, 454, 469, 474.
112. 17 : **2**. 435, 450; **3**. 13 n.
112. 18 : 68; **2**. 325 n, 448 n.
112. 19 : **2**. 449 n, 484.
112. 20 : **2**. 300 n, 486; **3**. 16 n, 243.
112. 21 : **2**. 437 n, 454; **3**. 30.
112. 22 : **2**. 435.
112. 23 : **2**. 336, 337 n, 350 n, 359, 448 n, 449, 449 n.
112. 24 : 297; **2**. 236.
112. 25 : **2**. 500.
113. 1 : 248; **2**. 406; **3**. 217.
113. 2 : 245, 248; **2**. 14 n. 46; **3**. 225.
113. 3 : 248.
113. 4 : **3**. 290, 296.
113. 5 : **2**. 438 n.
113. 6 : **3**. 312.
113. 7 : 246.
113. 8 : 243, 286; **2**. 438 n.
113. 9 : 286; **2**. 2[2], 14.
113. 10 : 286.
113. 12 : 245.
113. 13 : 197.
113. 14 : 246, 248.
113. 16 : 242; **3**. 71, 71 n.

I. 113. 17 : 242, 311; **3.** 19.
113. 18 : 279, 279 n.
113. 19 : 244, 247; **2.** 45; **3.** 95.
114. 1 : **3.** 32, 36.
114. 2 : 67, 68; **3.** 152.
114. 3 : **3.** 35, 152.
114. 4 : **3.** 36, 153.
114. 5 : **3.** 32, 36².
114. 6 : **2.** 273; **3.** 34, 152.
114. 7 : **3.** 152.
114. 8 : 61; **3.** 152.
114. 9 : 309; **3.** 34, 152.
114. 10 : **3.** 152.
115. 1 : 6, 14; **2.** 159; **3.** 117, 168.
115. 2 : 82; **2.** 2, 16, 66.
115. 3 : **2.** 331 n.
115. 4 : 7, 248.
115. 5 : 7; **2.** 118 n, 331², 423, 476; **3.** 6, 119, 168.
116. 1 : 279; **2.** 483, 484.
116. 2 : 89 n; **2.** 326 n, 443, 504.
116. 3 : **3.** 12 n, 13, 14, 16.
116. 4 : **2.** 117 n, 501 n; **3.** 11 n, 13², 13 n, 14 n.
116. 5 : **3.** 13, 15².
116. 6 : **2.** 219 n, 451², 452.
116. 7 : **2.** 454, 479, 479 n, 480.
116. 8 : **2.** 469, 470.
116. 9 : 257; **2.** 66, 302 n, 475.
116. 10 : **2.** 481, 482.
116. 11 : **3.** 19.
I. 116. 12 : 49, 280; **2.** 457, 458.
116. 13 : **2.** 428 n, 476², 478.
116. 14 : **2.** 445 n.
116. 15 : **2.** 489².
116. 16 : **3.** 6².
116. 17 : **2.** 487, 489.
116. 18 : **2.** 344 n, 448 n², 504.
116. 19 : **2.** 485, 500.
116. 20 : **2.** 435, 461, 473.
116. 21 : **2.** 301 n, 435, 509.
116. 22 : **2.** 474², 475.
116. 23 : **2.** 462²; **3.** 208.
116. 24 : **2.** 118 n, 128 n; **3.** 11 n, 20.
117. 1 : **2.** 438.
117. 2 : **2.** 442 n.
117. 3 : **2.** 137 n, 468, 469²; **3.** 18, 81.
117. 4 : **2.** 454 n; **3.** 20, 20 n.
117. 5 : **2.** 400 n; **3.** 19, 19 n.
117. 6 : **2.** 435 n, 454, 480.
117. 7 : **2.** 462², 485.
117. 8 : **2.** 464, 465, 483.
117. 9 : **2.** 203 n, 452, 501 n.
117. 10 : **2.** 479.
117. 11 : **2.** 273, 274 n, 394, 448, 489.
117. 12 : **2.** 339, 339 n.
117. 13 : **2.** 482, 487, 493.
117. 14 : **3.** 10, 13², 16 n.
117. 15 : **3.** 10, 13, 17.
117. 16 : **2.** 435, 445 n².
117. 17 : **3.** 6². 18.

I. 117. 18 : 2. 483; 3. 6², 10, 10 n.
117. 19 : 2. 435, 478.
117. 20 : 2. 474², 484.
117. 21 : 199; 2. 213 n; 3. 8, 9 n².
117. 22 : 49; 2. 457, 458; 3. 49, 250.
117. 24 : 231; 2. 428 n, 462, 476².
117. 25 : 61.
118. 1 : 2. 442, 442 n; 3. 208.
118. 2 : 2. 236, 501.
118. 3 : 281; 2. 446, 447 n; 3. 10.
118. 4 : 2. 442.
118. 5 : 2. 442, 487².
118. 6 : 2. 481; 3. 10, 14 n, 19.
118. 7 : 2. 464, 469, 470; 3. 180.
118. 8 : 2. 445 n.
118. 9 : 2. 203 n, 219 n, 452.
118. 11 : 2. 431, 443.
119. 1 : 2. 442; 3. 82.
119. 2 : 285, 299; 2. 444, 471, 488, 490 n.
119. 3 : 2. 435.
119. 4 : 2. 344 n, 448 n; 3. 12, 13, 13 n, 16 n.
119. 5 : 2. 444 n, 486, 490.
119. 6 : 2. 470, 474, 483; 3. 18, 19.
119. 7 : 3. 18, 18 n.
119. 8 : 3. 17.
I. 119. 9 : 58, 146; 2. 437 n, 458, 479 n, 480, 496 n.
119. 10 : 207; 2. 449 n, 452.
120. 1 : 322 n; 2. 501.
120. 4 : 3. 176.
120. 5 : 2. 480.
120. 7 : 3. 6.
120. 8 : 2. 444.
120. 10 : 2. 444 n.
120. 12 : 2. 229 n, 345.
121. 2 : 184; 2. 51, 408.
121. 3 : 2. 312.
121. 4 : 2. 227, 252; 3. 202, 248.
121. 6 : 2. 2, 43; 3. 212 n.
121. 8 : 171 n; 2. 407 n.
121. 9 : 2. 335, 412 n.
121. 10 : 2. 335.
121. 11 : 240; 2. 203², 220.
121. 12 : 169; 2. 239, 241, 253, 257, 258, 266, 338, 340²; 3. 49.
121. 13 : 2. 146 n, 331, 332².
121. 15 : 2. 178, 212.
122. 1 : 310; 3. 34, 35.
122. 2 : 250.
122. 4 : 58, 60; 2. 4, 18.
122. 5 : 2. 485.
122. 7 : 2. 479.
122. 8 : 2. 324 n, 479.
122. 9 : 3. 190, 264.
122. 10 : 2. 324 n.
122. 11 : 195; 2. 324 n.
122. 13 : 2. 45.
122. 14 : 117, 298, 316 n; 2. 219 n.
123. : 3. 282.

I. 123. 1 : 128; 2. 46, 259.
123. 2 : 244, 246², 247; 2. 489.
123. 3 : 3. 45, 169.
123. 4 : 243.
123. 5 : 128; 3. 119, 297.
123. 6 : 242, 298.
123. 7 : 249².
123. 8 : 3. 118, 213 n, 222, 256.
123. 9 : 246; 2. 14, 46; 3. 225.
123. 10 : 246; 2. 14.
123. 11 : 246.
123. 12 : 243; 2. 2.
123. 13 : 245, 286; 3. 225.
124. 1 : 2. 13, 15; 3. 43, 50 n, 312.
124. 2 : 243; 3. 221, 255.
124. 3 : 246, 287; 3. 223, 225.
124. 4 : 243, 246, 286; 2. 301.
124. 5 : 237, 245, 247, 313.
124. 6 : 117, 247.
124. 7 : 247; 2. 14, 175 n.
124. 8 : 246, 248; 2. 2.
124. 9 : 247.
124. 11 : 247; 2. 13.
124. 12 : 243.
124. 13 : 298; 2. 273, 274 n.
125. : 127.
125. 3 : 3. 295.
125. 5 : 75; 3. 208 n, 284.
125. 6 : 75², 82, 194 n; 3. 208 n.
125. 7 : 3. 236.
126. : 127.
I. 126. 2 : 2. 342 n, 480 n; 3. 71 n.
126. 3 : 2. 480 n.
126. 4 : 2. 479.
126. 5 : 2. 479.
127. 1 : 40, 71; 2. 8.
127. 2 : 2. 313, 505².
127. 3 : 145; 3. 47, 188.
127. 4 : 2. 6; 3. 47.
127. 5 : 143, 160; 2. 54.
127. 6 : 2. 374.
127. 7 : 52.
127. 8 : 2. 286 n.
127. 10 : 43; 2. 10 n; 3. 19.
127. 11 : 3. 7 n.
128. 1 : 65, 323; 3. 197, 219, 222, 228, 232, 234.
128. 2 : 44, 55, 67; 3. 235.
128. 3 : 29; 2. 55 n; 3. 169.
128. 4 : 3. 305².
128. 5 : 306; 2. 382.
128. 7 : 324 n; 2. 444 n; 3. 172.
128. 8 : 105.
129. 2 : 2. 172, 188, 240.
129. 3 : 2. 79; 3. 34, 156.
129. 4 : 2. 172.
129. 5 : 2. 353; 3. 203.
129. 6 : 150; 2. 217.
129. 7 : 3. 183 n.
129. 8 : 3. 202.
129. 9 : 2. 218.
129. 10 : 3. 203.
129. 11 : 2. 164, 218; 3. 61 n.
130. 2 : 2. 161², 246, 255.

I. 130. 3 : **2**. 311.
130. 4 : **2**. 203, 204.
130. 5 : 68, 259 ; **2**. 184, 325.
130. 6 : 61 ; **2**. 283, 444 n.
130. 7 : **2**. 146 n, 342[2], 343, 351, 353.
130. 8 : 68 ; **2**. 79, 190, 214, 215, 216, 325 ; **3**. 247.
130. 9 : 68 n, 287 ; **2**. 187, 325, 338[3], 339.
130. 10 : **2**. 273, 343.
131. 1 : **2**. 235 ; **3**. 77, 85.
131. 2 : **2**. 279.
131. 3 : 117 ; **2**. 133, 188.
131. 4 : **2**. 185, 211, 352[2].
131. 5 : **2**. 322.
131. 6 : 293.
131. 7 : **2**. 172.
132. 1 : **2**. 172.
132. 2 : **2**. 143 n.
132. 3 : **2**. 178 ; **3**. 248.
132. 4 : **2**. 174, 183, 311, 313 ; **3**. 246.
133. 1 : 137 ; **2**. 218, 240 ; **3**. 202, 244.
133. 2 : **2**. 218.
133. 3 : **2**. 218.
133. 5 : **2**. 218.
133. 6 : **2**. 142 n.
134. : **2**. 244 n.
134. 1 : **2**. 380 n ; **3**. 295, 296, 296 n.
134. 2 : 189 ; **2**. 55.
134. 3 : 26 ; **2**. 477.
134. 4 : **2**. 375 ; **3**. 35.
134. 5 : **3**. 69, 251.
I. 134. 6 : 171.
135. : **2**. 244 n.
135. 2 : 62, 210.
135. 3 : 161.
135. 5 : 222 ; **2**. 25.
135. 6 : 148 ; **2**. 31.
135. 7 : 281 ; **2**. 229, 345 ; **3**. 296, 297.
135. 8 : 149 n ; **2**. 212.
135. 9 : 161, 171, 197.
136. 1 : **3**. 156.
136. 2 : 129 n ; **3**. 168, 259.
136. 3 : **3**. 95, 121 n. 122, 166.
136. 5 : **3**. 186, 222[2], 262.
136. 6 : **3**. 104 n, 156.
137. 2 : 149 ; **2**. 2 ; **3**. 217, 238, 262.
137. 3 : **2**. 83 n.
138. 2 : **2**. 429.
138. 4 : **2**. 423 n.
139. 1 : 87, 293.
139. 2 : 150 n ; **3**. 264.
139. 3 : 61 ; **2**. 433.
139. 4 : **2**. 432.
139. 5 : **2**. 212, 444 n, 500.
139. 6 : **2**. 286, 287 ; **3**. 204.
139. 7 : 135, 310 ; **2**. 313.
139. 9 : 37, 48[2], 68 ; **2**. 303, 458, 463, 468.
139. 10 : **2**. 447 n.
139. 11 : **2**. 146 n.
140-164 : **2**. 465.
140. 1 : **2**. 7, 10.
140. 2 : 29, 32 ; **2**. 52, 444 n.
140. 3 : **2**. 4, 112.
140. 4 : 26, 68, 143.

I. 140. 5 : 15, 143, 315.
140. 6 : 142 ; **2.** 49.
140. 7 : **2.** 62, 63, 65, 75.
140. 8 : **2.** 49, 63 ; **3.** 71 n, 72.
140. 9 : **2.** 48.
140. 10 : 145 n ; **2.** 60.
140. 11 : 124, 307 ; **2.** 389 n.
141. 1 : 298 ; **2.** 68 ; **3.** 242.
141. 2 : 22 ; **2.** 99, 134.
141. 3 : 54 ; **2.** 75, 107.
141. 4 : 18, 118 ; **2.** 98, 107.
141. 5 : **2.** 64, 64 n, 400 n.
141. 6 : 118, 306 ; **3.** 311.
141. 7 : 26, 71, 144, 145 ; **3.** 206 n.
141. 8 : 71, 144.
141. 9 : 140 ; **2.** 406, 406 n ; **3.** 102, 256, 310, 316.
141. 11 : 117 ; **2.** 133 ; **3.** 219, 238.
141. 13 : **2.** 3.
142. : 322, 333.
142. 2 : **2.** 100 n.
142. 3 : 305 n ; **2.** 226, 262 n.
142. 4 : 309.
142. 6 : **3.** 242.
142. 7 : 250 ; **3.** 225.
142. 9 : 322, 323, 325 ; **2.** 388.
142. 10 : **3.** 57.
142. 11 : 267.
142. 12 : **2.** 375, 429 n.
143. 1 : 29, 293 ; **2.** 18, 37.
143. 2 : 16, 55, 103 ; **2.** 5[2].
143. 3 : 155.
I. 143. 4 : 54 ; **2.** 10[2] ; **3.** 131 n.
143. 5 : 15 ; **2.** 374.
143. 6 : **2.** 10.
143. 7 : 143, 285 ; **3.** 223, 230.
143. 8 : **3.** 181, 197.
144. 1 : 285 ; **2.** 9 ; **3.** 82, 222, 228, 242.
144. 2 : **2.** 61 ; **3.** 242.
144. 4 : 159[2] ; **2.** 15, 418.
144. 5 : **2.** 10, 64.
144. 7 : 12 n ; **3.** 229.
145. 1 : 41.
145. 2 : 41 n ; **3.** 309.
145. 3 : **2.** 8, 54.
145. 4 : **2.** 54.
145. 5 : 41, 145 n ; **2.** 17, 64, 80 ; **3.** 182 n, 235.
146. 1 : 16, 23 ; **2.** 4, 81, 147, 150, 152.
146. 2 : 142.
146. 3 : **2.** 4.
146. 4 : 132, 136 n.
146. 5 : 143 ; **2.** 52, 444 n.
147. : **2.** 287 n.
147. 1 : 59 ; **3.** 254[2].
147. 3 : **2.** 466, 498 ; **3.** 181, 189, 191.
147. 4 : **3.** 191.
147. 5 : **3.** 191.
148. 1 : 54, 112.
184. 2 : 42 ; **3.** 182, 197.
148. 3 : 144, 147.
148. 4 : 26, 145.
148. 5 : **3.** 181, 197.
149. 3 : 13, 15, 143 ; **2.** 58 n, 221, 294.

I. 149. 4 : 105, 234; **2.** 52, 118, 150, 152.
149. 5 : **2.** 52.
150. 1 : 28; **2.** 219.
150. 2 : **2.** 219.
151. : **3.** 135 n.
151. 1 : 114, 292; **2.** 17.
151. 2 : **3.** 309.
151. 3 : **3.** 217, 259.
151. 4 : 259; **3.** 87, 122.
151. 5 : 122 n.
151. 6 : 297; **3.** 132, 217, 260.
151. 8 : 317.
151. 9 : **3.** 81.
152. : **3.** 97 n.
152. 1 : **3.** 130, 264.
152. 2 : 296, 311; **3.** 183 n.
152. 3 : 318; **2.** 389; **3.** 264.
152. 4 : **2.** 51; **3.** 117 n, 212 n.
152. 5 : 228, 270; **3.** 212 n. 213 n.
152. 6 : **2.** 466; **3.** 97, 122 n.
152. 7 : 298; **2.** 185; **3.** 122.
153. 1 : **3.** 130.
153. 2 : **3.** 213 n, 262, 315.
153. 3 : **2.** 60; **3.** 95, 217, 259.
153. 4 : 263, 316.
154. 1 : **2.** 118, 417 [2].
154. 2 : **2.** 416, 417, 417 n; **3.** 60.
154. 3 : **2.** 417 [2].
154. 4 : 178; **2.** 119, 416, 419.
I. 154. 5 : 82; **2.** 415; **3.** 208 n.
154. 6 : **2.** 415, 415 n, 417.
155. 1 : **3.** 203.
155. 2 : **2.** 417 n; **3.** 60.
155. 3 : 238; **2.** 108, 124, 125 n, 416, 418.
155. 4 : **2.** 415.
155. 5 : **2.** 124, 501.
155. 6 : **2.** 418.
156. 2 : **2.** 418.
156. 3 : **2.** 418; **3.** 251.
156. 4 : **2.** 383, 418, 419; **3.** 308.
156. 5 : **2.** 215, 416, 418.
157. 1 : **2.** 13, 432.
157. 2 : **2.** 226, 433, 435.
157. 3 : **2.** 501.
157. 4 : **2.** 226 n, 262 n [2], 433, 435.
157. 5 : **2.** 433, 440, 476.
157. 6 : **2.** 436.
158. : **2.** 466.
158. 1 : **2.** 436 n, 465; **3.** 38 n.
158. 2 : **2.** 77, 478 n, 502.
158. 3 : **2.** 479; **3.** 10, 14.
158. 4 : **2.** 465, 506, 508.
158. 5 : 260; **2.** 211, 327 n.
158. 6 : **2.** 465, 483.
158. 7 : **2.** 9.
159. 1 : 237; **3.** 226.
159. 2 : 239; **3.** 199.
159. 3 : 132; **3.** 183 n, 187, 218.
159. 4 : 132; **3.** 82.
159. 5 : **3.** 217.
159. 7 : **3.** 297.
160. 1 : 241; **3.** 225, 226.

I. 160. 2 : 237 ; **2.** 44.
160. 3 : **2.** 44, 99, 398 ; **3.** 82.
160. 4 : 237, 278 n ; **2.** 44, 118.
161. 1 : **2.** 395.
161. 2 : **2.** 403, 409 ; **3.** 54.
161. 3 : **2.** 410^{2}, 411^{3}, 445.
161. 4 : **2.** 59 ; **3.** 47, 54, 55.
161. 5 : **2.** 270, 409 n.
161. 6 : **2.** 403, 409^{2}, 410^{2}, 411, 445.
161. 7 : **2.** 80, 86, 403, 409, 410 n, 411^{2}.
161. 8 : 177 ; **2.** 130 n, 403, 409.
161. 9 : 170 n, 251 ; **2.** 403, 412 ; **3.** 54, 265.
161. 10 : **2.** 403, 411^{2}, 411 n, 412.
161. 11 : **3.** 53.
161. 12 : **3.** 53.
161. 13 : **2.** 270 ; **3.** 53.
161. 14 : 27 ; **3.** 129.
162. 1 : 60, 269^{2} ; **2.** 412 ; **3.** 104 n.
162. 2 : 273^{3} ; **2.** 427 ; **3.** 114 n.
162. 3 : 273^{3} ; **2.** 427 ; **3.** 48.
162. 4 : 273^{3}.
162. 5 : 272.
162. 7 : **2.** 482 n.
162. 9 : **2.** 496 ; **3.** 179.
162. 16 : 273.
162. 18 : 271.
I. 162. 19 : 271, 273 ; **2.** 284 n ; **3.** 48.
162. 20 : 274 ; **2.** 281 n.
162. 21 : 272, 273, 274 ; **2.** 387, 504, 504 n.
162. 22 : 274 ; **3.** 92, 160.
163. 1 : 269^{2}, 270.
163. 2 : 89 n, 270, 273 ; **2.** 329 ; **3.** 65.
163. 3 : 89 n, 231, 270, 273, 274 ; **2.** 327, 329 ; **3.** 237.
163. 4 : 231, 271 ; **3.** 131.
163. 5 : 270, 273 ; **2.** 111 n ; **3.** 239.
163. 6 : 270 ; **2.** 82.
163. 7 : 270, 271, 272 ; **2.** 76 n, 77, 82.
163. 8 : 269.
163. 9 : 270, 271, 272, 273.
163. 10 : 270.
163. 11 : 27, 269, 272.
163. 12 : 269, 272, 273, 274^{2}; **2.** 101, 427 ; **3.** 19.
163. 13 : 272, 274^{2}.
164. 1 : 22, 115 ; **2.** 149, 152 ; **3.** 8 n.
164. 2 : **2.** 130, 152, 260.
164. 3 : 148, 229 ; **2.** 74, 152, 260, 281.
164. 4 : 99 ; **2.** 99, 104, 108, 459.
164. 5 : **2.** 76, 141, 152 ; **3.** 176.
164. 6 : 229 ; **2.** 104, 122, 127, 128, 143, 144 ; **3.** 22.

I. 164. 7 : 229; **2.** 69, 77, 82, 86, 122.
164. 8 : **2.** 113; **3.** 63, 104, 148 n, 243.
164. 9 : 128; **2.** 54, 58, 68, 113, 128; **3.** 63, 285.
164. 10 : 291; **2.** 121.
164. 11 : **2.** 260; **3.** 225.
164. 12 : **2.** 103, 104, 108, 126, 129, 150, 260.
164. 13 : **2.** 260.
164. 14 : 6, 8; **2.** 67; **3.** 168.
164. 15 : 37; **2.** 143, 144 n, 150, 152, 412; **3.** 211 n, 213 n, 216 n, 232.
164. 16 : 230; **2.** 104, 108, 109 n, 128, 301 n, 388 n.
164. 17 : 318, 321, 322; **2.** 85, 104, 108.
164. 18 : **2.** 104, 108; **3.** 334.
164. 19 : **2.** 76 n, 87 n, 265.
164. 20 : 199, 232; **2.** 108; **3.** 14.
164. 21 : 146, 197 n; **2.** 76 n, 87 n, 104.
164. 22 : 146, 199; **2.** 76 n, 87 n, 104.
164. 23 : 74; **2.** 410 n; **3.** 208 n.
164. 24 : 285; **2.** 132.
164. 25 : 289, 298.
164. 26 : 315; **2.** 471, 507; **3.** 46.
164. 27 : **2.** 507.
I. 164. 28 : 280; **2.** 83 n, 89, 471, 507.
164. 29 : 251, 280; **2.** 449; **3.** 24.
164. 30 : 35 n, 233; **2.** 84.
164. 31 : 230; **2.** 65, 66 n, 87.
164. 32 : 233; **2.** 84, 85, 108.
164. 33 : 36, 237, 240; **2.** 67 n, 109, 110.
164. 34 : 138, 172, 228, 285, 288; **2.** 109.
164. 35 : 172, 228, 285, 297; **2.** 109, 233.
164. 36 : 99; **2.** 152, 415 n; **3.** 218 n.
164. 37 : 38, 150; **3.** 229.
164. 38 : 233; **2.** 87 n, 88 n, 102, 103, 108.
164. 39 : 125, 285, 297.
164. 40 : 315; **2.** 69 n.
164. 41 : 253, 280, 284[2], 298, 309.
164. 42 : 253, 284, 298; **2.** 125.
164. 43 : 266; **2.** 69 n, 87 n, 398, 411; **3.** 232.
164. 44 : 24, 27.
164. 45 : 290; **2.** 54, 75, 136, 489 n.
164. 46 : 53, 89, 144, 232; **2.** 160[2]; **3.** 137 n.
164. 47 : 97, 108, 146; **2.** 76 n, 87 n; **3.** 233, 268 n[2].
164. 48 : **2.** 260; **3.** 215.
164. 49 : 106, 328.

I. 164. 50 : 97, 106; **2.** 42 n, 76, 308; **3.** 75, 232.
164. 51 : **2.** 69, 70, 229; **3.** 26 n, 27.
164. 52 : 144; **2.** 47, 185.
165. : **2.** 390, 391, 392 n.
165. 1 : **2.** 261 n, 262 n, 369, 379, 383.
165. 2 : 125; **2.** 379.
165. 3-12 : **2.** 393.
165. 4 : 258; **2.** 382 n. 391, 392.
165. 5 : **2.** 401.
165. 6 : **2.** 203; **3.** 38, 76.
165. 7 : **3.** 305, 307.
165. 8 : 68; **2.** 199 [2], 325 [2], 357.
165. 11 : **2.** 391, 394.
165. 12 : **2.** 376.
165. 13 : **2.** 386; **3.** 252.
165. 14 : **2.** 386, 393, 394.
165. 15 : **2.** 393, 394.
166. 1 : **2.** 377, 390.
166. 2 : **2.** 370, 382.
166. 3 : **2.** 372.
166. 5 : **2.** 375.
166. 6 : **2.** 373, 392.
166. 7 : **2.** 384, 391.
166. 8 : 306.
166. 9 : **2.** 376.
166. 10 : **2.** 376.
166. 11 : 250; **2.** 262 n, 376, 384, 391.
166. 12 : **3.** 93, 258.
166. 13 : 68, 306; **2.** 325 n, 369, 385.
166. 22 : **3.** 156.
I. 167. 2 : **2.** 377; **3.** 81.
167. 3 : 67, 310; **2.** 261 n [2], 388, 389, 490, 509
167. 4 : **2.** 261 n, 389.
167. 5 : **2.** 261, 388, 389, 490; **3.** 86.
167. 6 : **2.** 57, 261, 479.
167. 7 : **2.** 387.
167. 9 : **2.** 371.
167. 10 : **2.** 412.
168. 2 : **2.** 371, 377, 387 n, 400.
168. 3 : 150; **2.** 373, 376, 383; **3.** 306.
168. 4 : **2.** 379, 384.
168. 5 : **2.** 373, 382.
168. 6 : **2.** 377, 382.
168. 7 : 127; **2.** 388; **3.** 86.
168. 8 : 251, 280; **2.** 234, 374, 383.
168. 9 : **2.** 397.
169. : **2.** 390.
169. 2 : **2.** 190, 379, 384, 392.
169. 3 : 155; **2.** 261 n, 372.
169. 4 : 127, 279 n, 291, 309; **2.** 391.
169. 5 : **3.** 154, 244.
169. 6 : **2.** 378.
169. 7 : **2.** 373, 379; **3.** 164.
169. 8 : **2.** 391, 394.
170. : **2.** 392 n.
170. 2 : **2.** 390, 393, 396 [2], 402; **3.** 37, 38, 76, 205.
170. 3 : **2.** 393, 396.
170. 4 : 194 n; **2.** 394.
170. 5 : **2.** 393.

I. 171. : **2**. 390.
171. 1 : **2**. 378, 401; **3**. 205.
171. 2 : **2**. 236.
171. 3 : **3**. 205.
171. 4 : **2**. 365, 393; **3**. 205[2].
171. 5 : 46. 316 n; **2**. 394.
171. 6 : **3**. 205.
172. 1 : **2**. 207, 376, 401.
172. 2 : **2**. 401.
173. 1 : 278 n, 290, 310; **2**. 273; **3**. 198.
173. 2 : 278 n; **2**. 43, 277, 507; **3**. 8 n.
173. 3 : 143, 291, 299; **2**. 278 n, 507; **3**. 286.
173. 4 : **2**. 431.
173. 5 : **2**. 187, 201 n.
173. 6 : **2**. 163.
173. 7 : **2**. 169, 172.
173. 8 : 317; **2**. 248, 278 n.
173. 9 : 306 n, 308; **3**. 18 n.
173. 10 : 306 n, 308.
173. 12 : **2**. 172.
174. 1 : **3**. 74.
174. 2 : **2**. 140, 199, 211, 305[2], 352.
174. 3 : **2**. 211 n.
174. 4 : **2**. 184, 185.
174. 5 : **2**. 335, 337.
174. 6 : 60 n.
174. 7 : 279 n; **2**. 212.
174. 8 : **2**. 216, 363 n.
174. 9 : **2**. 184, 357.
175. 1 : **2**. 260.
175. 2 : **2**. 253, 260.
I. 175. 3 : 70; **2**. 214, 215, 325; **3**. 246.
175. 4 : **2**. 188, 215, 336, 337.
175. 5 : **2**. 253, 266; **3**. 305.
175. 6 : 293; **2**. 231.
176. 1 : **2**. 170; **3**. 9 n.
176. 2 : 199; **3**. 9 n.
176. 3 : **2**. 138, 156 n, 176.
176. 4 : **2**. 226.
176. 6 : **3**. 9 n.
177. : **2**. 394 n.
177. 2 : **2**. 280.
177. 5 : **2**. 394.
178. 1 : 60.
178. 3 : **2**. 173[2].
178. 5 : **2**. 172, 236.
179. 1-6 : **2**. 394.
179. 2 : **3**. 232, 265.
179. 5 : 153; **3**. 170, 173, 176.
179. 6 : 117.
180. 1 : **2**. 432, 433[2].
180. 2 : **2**. 454, 490.
180. 3 : 145; **2**. 61, 83 n[3], 206 n, 439, 444; **3**. 250.
180. 4 : **2**. 470.
180. 5 : **2**. 433, 483; **3**. 10, 15, 17.
180. 6 : **2**. 445 n, 479; **3**. 250.
180. 7 : **2**. 451 n; **3**. 208.
180. 8 : **2**. 436 n, 448; **3**. 33.
180. 9 : 65; **2**. 509.
181. 1 : **2**. 433, 509.

I. 181. 2 : **2**. 442.
181. 3 : **2**. 431, 442 n.
181. 4 : **2**. 73 n, 447 n, 494, 506[2].
181. 5 : **2**. 441, 494, 506 ; **3**. 7 n.
181. 6 : **2**. 433, 443 n, 494, 506[2].
181. 7 : 289.
181. 8 : 67 ; **2**. 433, 447.
181. 9 : **2**. 429, 432, 478 n.
182. 1 : **2**. 489, 494 n, 506 ; **3**. 250.
182. 2 : **2**. 434, 502.
182. 3 : **2**. 433.
182. 4 : **2**. 435.
182. 5 : **2**. 443 ; **3**. 10, 13.
182. 6 : **3**. 10, 13, 15.
182. 7 : **2**. 443 ; **3**. 10, 14, 17.
182. 8 : **2**. 394.
183. 1 : **2**. 442 n, 443, 501.
183. 2 : 298 ; **2**. 432.
183. 3 : **2**. 281 n ; **3**. 250.
183. 4 : **2**. 439 ; **3**. 6.
183. 5 : **2**. 302, 469, 475.
183. 6 : 248.
184. : **2**. 394 n.
184. 1 : **2**. 218 n, 361, 431, 449 n.
184. 2 : **2**. 435.
184. 3 : **2**. 429, 441, 486.
184. 4 : **2**. 394.
184. 5 : **2**. 394, 448.
185. 1 : 249[2] ; **3**. 314[2].
185. 2 : 237[2] ; **2**. 44.
185. 3 : **3**. 91 n, 293.
185. 4 : 237, 249.
I. 185. 5 : 238, 239 ; **2**. 471 n.
185. 6 : 237 ; **3**. 254.
185. 8 : **3**. 177.
185. 9 : 307 ; **2**. 218 n, 361.
185. 10 : 237 ; **3**. 265.
185. 11 : 237.
186. 1 : 324.
186. 2 : **2**. 236.
186. 3 : **2**. 219 n[2].
186. 4 : 248, 250.
186. 5 : 132 ; **2**. 18, 20, 205 ; **3**. 24.
186. 6 : **2**. 196.
186. 7 : **2**. 268, 278, 279.
186. 10 : 25 ; **2**. 405, 429 n.
187. 1 : **2**. 221, 329, 330 n.
187. 3 : **3**. 187.
187. 4 : 170, 171.
187. 5 : 222 n.
187. 6 : **2**. 252, 263.
187. 7 : 168, 183, 198.
187. 8 : 170.
187. 9 : 149, 170.
187. 10 : 152, 170, 191.
188. : 322[2].
188. 2 : **2**. 100 n ; 226 ; **3**. 222, 235.
188. 6 : 248.
188. 7 : 234.
188. 8 : 322.
188. 9 : **3**. 57.
188. 10 : 268.
189. 1 : **3**. 171.
189. 3 : **2**. 474 n.
189. 5 : **3**. 188.
189. 6 : **3**. 188, 229.
189. 7 : 58, 67, 118.

I. 189. 8 : 126 n ; **2**. 394, 394 n.
190. 1 : 299; **2**. 273.
190. 2 : 53; **2**. 406 n, 408; **3**. 234.
190. 3 : 299.
190. 4 : 299, 302.
190. 5 : **2**. 479 n.
190. 6 : **2**. 292.
I. 190. 7 : 117, 282, 301.
191. 1-7 : 123.
191. 4 : 8.
191. 5 : 8.
191. 6 : 237; **3**. 94.
191. 8 : 8; **2**. 218 n.
191. 9 : 7, 8; **3**. 99, 107 n.
191. 10-16 : 123.
191. 10 : 161 n.

MAṆḌALA II

II. 1. : 167, 304; **2.** 160; **3.** 137, 143.
1. 1 : 21; **2.** 17.
1. 2 : 39; **3.** 235.
1. 3 : 300; **2.** 417, 477.
1. 4 : **3.** 102, 137, 256.
1. 6 : 26; **2.** 375; **3.** 34^2, 36.
1. 10 : **2.** 405.
1. 11 : 323, 324; **3.** 95.
1. 12 : **2.** 405.
1. 13 : **2.** 90 n, 293^2; **3.** 101.
1. 14 : 17; **2.** 6, 293; **3.** 199.
1. 15 : 143.
2. 1 : 143, 207; **2.** 242.
2. 2 : **2.** 15.
2. 3 : 112 n, 118, 144.
2. 4 : 112 n, 118, 144, 145^2; **2.** 206 n, 399; **3.** 169.
2. 5 : 16, 66, 66 n.
2. 6 : 66 n.
2. 7 : **2.** 15.
2. 8 : 61, 66 n.
2. 9 : 310, 319.
2. 10 : 296; **2.** 137.
2. 12 : 117 n.
3. : 267, 322^2.
3. 1 : 12.
3. 2 : 305 n, 308; **2.** 82 n, 117, 119; **3.** 213 n, 227.
3. 3 : 109.
II. 3. 4 : **3.** 101.
3. 6 : 250^2.
3. 7 : 234; **2.** 150; **3.** 187.
3. 8 : 327.
3. 9 : **3.** 57.
3. 10 : 267, 273.
3. 11 : **2.** 8, 262 n; **3.** 212 n.
4. 2 : 55, 60, 143; **2.** 17.
4. 3 : 112.
4. 4 : 143.
4. 5 : 44, 58.
4. 6 : **2.** 234.
5. : 38.
5. 1 : 89 n, 143; **2.** 445 n.
5. 2 : 66; **2.** 141, 144.
5. 3 : 40.
5. 4 : vii n.
5. 4 : **3.** 229, 310.
5. 5 : 59, 321; **2.** 48, 107.
5. 6 : 321; **2.** 107.
6. 5 : 139; **2.** 185.
6. 7 : 118.
6. 8 : 66.
7. 1 : 45 n, 323.
7. 2 : **3.** 171.
7. 5 : 45 n, 313, 318, 323; **2.** 129 n.
8. 2 : **2.** 218 n.
8. 3 : **2.** 15; **3.** 221, 228.
8. 5 : **2.** 10, 468.
9. 1 : 50; **3.** 197.
9. 3 : 29; **2.** 52.

II. 9. 4 : 42 ; **2.** 10.
9. 5 : 30 n.
9. 6 : **3.** 181, 197.
10. 1 : 38, 65, 323 ; **2.** 452 n.
10. 2 : 143.
10. 3 : **2.** 52, 66.
10. 4 : 19.
10. 6 : 66, 284.
11. 1 : **2.** 242 ; **3.** 204.
11. 2 : **2.** 204, 210, 273, 276.
11. 3 : **2.** 391.
11. 4 : **2.** 161, 188, 190, 211, 237, 240, 279.
11. 5 : **2.** 206 ; **3.** 80.
11. 6 : **2.** 171, 172, 174, 258, 263 n.
11. 7 : **2.** 171, 357.
11. 8 : **2.** 165, 278.
11. 9 : **2.** 203[2], **3.** 80.
11. 10 : **2.** 172, 214 n, 220, 252 ; **3.** 80.
11. 11 : **2.** 245, 249, 263, 473.
11. 12 : **3.** 244.
11. 13 : **2.** 176, 237.
11. 14 : **2.** 375.
11. 15 : 279 n ; **2.** 245, 277.
11. 17 : 178 ; **2.** 248, 256 n.
11. 18 : **2.** 190, 199, 220, 223.
11. 19 : **2.** 213, 329 ; **3.** 48, 63 n.
11. 20 : **2.** 161[2], 222, 251, 311, 320, 327.
11. 21 : 127 ; **2.** 169.
12. 1 : **2.** 163, 234 ; **3.** 310.
12. 2 : **2.** 193, 357, 357 n.
II. 12. 3 : **2.** 5, 21, 134, 140, 195, 204, 320.
12. 4 : **2.** 175[2], 213[2] ; **3.** 301.
12. 5 : **2.** 167[2], 175.
12. 6 : **2.** 495.
12. 7 : **2.** 177, 184, 188, 191.
12. 8 : **2.** 174, 281 n.
12. 9 : **2.** 173.
12. 10 : **2.** 208.
12. 11 : **2.** 206, 220.
12. 12 : **2.** 134, 140, 221.
12. 14 : **2.** 243, 249, 267, 274, 275.
12. 15 : **2.** 243.
13. 1 : 155 ; **2.** 51, 165.
13. 4 : **2.** 112 n ; **3.** 59 n.
13. 5 : 282 ; **2.** 162, 194, 203.
13. 6 : 87 ; **2.** 325.
13. 7 : **2.** 184, 496 n ; **3.** 247.
13. 8 : **2.** 221.
13. 9 : **2.** 209, 350 ; **3.** 115 n.
13. 10 : **2.** 121, 122 n, 125.
13. 12 : **2.** 306 n, 358, 495[2], 496, 496 n.
13. 17 : **3.** 216.
14. 1 : **2.** 244.
14. 2-6 : **2.** 220.
14. 2 : **2.** 200, 208, 244.
14. 3 : 27 ; **2.** 166, 183, 220, 231 n, 246, 320.
14. 4 : **2.** 146 n, 222, 223.
14. 5 : **2.** 220, 221, 222, 334, 348, 349 ; **3.** 8 n.

II. 14. 6 : **2**. 242, 342.
14. 7 : 60 ; **2**. 337, 344.
14. 10 : **2**. 246.
14. 11 : **2**. 133, 176.
14. 12 : **2**. 246.
15. 1-9 : **2**. 251.
15. 1 : 178 ; **2**. 248, 252 [2] ; **3**. 183 n. 203.
15. 2 : **2**. 120, 193, 357 n.
15. 3 : **2**. 187, 363.
15. 4 : **2**. 178, 179, 351.
15. 5 : **2**. 121, 357, 357 n.
15. 6 : 318 n ; **2**. 186, 192, 193.
15. 7 : **2**. 183, 495 [2], 496 [2].
15. 8 : **2**. 311, 320.
15. 9 : **2**. 210, 350.
15. 10 : **2**. 179.
15. 12 : 496 n.
16. 1 : **2**. 164, 165.
16. 2 : **2**. 246 ; **3**. 306.
16. 3 : **2**. 170 ; **3**. 303.
16. 4 : **2**. 169 ; **3**. 304.
16. 5 : 233 n ; **2**. 169.
16. 6 : **2**. 169, 171.
16. 7 : **2**. 232, 284 n.
16. 8 : **2**. 25 n, 231 [2].
17. 1 : **2**. 174, 180, 252, 313.
17. 2 : **2**. 171.
17. 3 : **2**. 276.
17. 4 : **2**. 187.
17. 5 : **2**. 184, 193 ; **3**. 83.
17. 6 : **2**. 165, 172 ; **3**. 58, 61 n.
17. 7 : **2**. 231 n, 485, 497.
18. : **2**. 285, 410 n.
18. 1 : **2**. 150, 259, 260.
II. 18. 2 : 22, 65 ; **2**. 73, 444 n.
18. 3 : 126 ; **2**. 228, 279, 285.
18. 7 : **2**. 216, 228, 256, 258, 285, 410 n.
18. 8 : 127 ; **2**. 169, 172, 179 n.
19. 1 : 149 ; **2**. 246, 250.
19. 2 : **2**. 204, 252.
19. 3 : 277 n ; **2**. 184, 186, 188, 191 [2], 203.
19. 4 : 68 ; **2**. 190, 199, 325.
19. 5 : **2**. 190, 332.
19. 6 : **2**. 146 n, 334, 335, 341, 342, 343.
19. 7 : **2**. 133.
20. 1 : 136 n ; **2**. 283 ; **3**. 315.
20. 3 : **2**. 243, 452 n.
20. 4 : 61 [2] ; **2**. 236.
20. 5 : **2**. 191, 222, 312, **3**. 8 n.
20. 6 : 70, 70 n ; **2**. 212, 325.
20. 7 : 68 ; **2**. 199, 211 [2], 214, 325.
20. 8 : **2**. 239, 254.
20. 9 : **2**. 186.
21. 1 : **2**. 184, 186, 188.
21. 2 : **2**. 169.
21. 4 : **2**. 191.
21. 5 : **2**. 322.
22. 1 : 178 ; **2**. 245, 249, 253, 263 [2], 264, 418.
22. 2 : **2**. 263.
22. 3 : **2**. 164, 263 ; **3**. 310.
22. 4 : **2**. 184, 263 ; **3**. 71.

II. 23. 1 : 299, 303.
23. 2 : 299, 301 ; **2**. 3 ; **3**. 84.
23. 3 : 302 ; **2**. 260, 281 n, 291 ; **3**. 240.
23. 4 : 300 ; **2**. 226, 291.
23. 5 : **3**. 192.
23. 6 : **3**. 193, 217, 240.
23. 7 : **3**. 192.
23. 8 : **2**. 291.
23. 9 : 15 n.
23. 10 : 295, 302 ; **3**. 192.
23. 11 : 301 ; **2**. 291 ; **3**. 174, 182 n, 187, 192.
23. 14 : **2**. 218.
23. 15 : **3**. 240.
23. 16 : 297 ; **2**. 78 ; **3**. 192, 193.
23. 17 : 300 ; **3**. 48, 174, 192, 214, 220 n, 240.
23. 18 : 301, 302, 304, 314 ; **2**. 291, 313.
23. 19 : 309 ; **2**. 284 n.
24. 1 : 299 ; **2**. 291.
24. 2 : 302[2] ; **2**. 292, 342.
24. 3 : 302, 304 ; **2**. 292, 321.
24. 4 : 165, 257, 301, 302 ; **2**. 292.
24. 5 : 157, 301.
24. 6 : 97, 108, 146, 303 ; **2**. 292, 319 ; **3**. 167, 268 n.
24. 7 : 97, 104[2], 303 ; **3**. 79, 167, 233, 234, 268 n.
24. 8 : 302, 310 ; **3**. 240.
II. 24. 9 : 301, 302 ; **2**. 291.
24. 10 : 117 ; **2**. 303 n, 406.
24. 11 : 301, 304 ; **2**. 406 n.
24. 12 : 301, 302, 303 ; **2**. 291 ; **3**. 221, 247.
24. 13 : 300, 302 ; **3**. 174.
24. 14 : 301 ; **2**. 292 ; **3**. 183 n.
25. 1 : 300, 302.
25. 4 : 259 ; **2**. 291.
25. 5 : 259.
26. 1 : 305 ; **3**. 186.
26. 2 : **2**. 291.
26. 3 : 304 ; **2**. 166 n, 226.
27. 1 : 284 ; **3**. 94, 99, 108, 261.
27. 2 : **3**. 199.
27. 3 : **3**. 165, 176, 181, 185, 198, 199.
27. 4 : 195 n ; **3**. 87, 108, 164.
27. 7 : **3**. 101.
27. 8 : **2**. 121 ; **3**. 102 n, 108, 257, 261.
27. 9 : **2**. 118 ; **3**. 108, 165, 186, 198.
27. 10 : 117 ; **3**. 87
27. 11 : **3**. 100, 176.
27. 12 : **3**. 259.
27. 13 : 253 ; **3**. 198.
27. 14 : **3**. 118, 207.
27. 15 : 117 n, 238 ; **2**. 185.
27. 16 : **2**. 460[2] ; **3**. 81, 110, 159, 180 n, 185.
27. 17 : 127.
28. 2 : 46, 245 ; **2**. 13 ; **3**. 263.

II. 28. 3 : **3.** 101, 156, 162, 198.
28. 4 : 259, 311 ; **3.** 127, 259.
28. 5-7 : **3.** 162.
28. 5 : **3.** 8, 162 n, 264.
28. 6 : **2.** 261 n ; **3.** 175.
28. 7 : **3.** 87.
28. 8 : **3.** 198, 258.
28. 9 : **3.** 43, 164, 175.
28. 10 : **3.** 181, 188.
29. 1 : **2.** 85 ; **3.** 156, 159, 256.
29. 3 : **2.** 390.
29. 4 : **3.** 219, 263.
29. 5 : **3.** 159, 175, 177.
29. 6 : **3.** 175.
30. 1 : 314 ; **2.** 186, 203, 204 ; **3.** 253.
30. 2 : **2.** 94 n, 200, 201 n, 278 ; **3.** 97 n, 105, 115 n, 312.
30. 3 : **2.** 165, 200 n, 203, 223.
30. 4 : 303 ; **2.** 291 ; **3.** 68.
30. 5 : **2.** 172, 177 n, 183.
30. 6 : **2.** 265.
30. 7 : **2.** 178.
30. 8 : 327 ; **2.** 388.
30. 9 : 301 ; **2.** 291 ; **3.** 193.
30. 10 : 301 ; **2.** 174, 291.
30. 11 : **2.** 397.
31. 1 : **3.** 99.
31. 4 : 318, 319, 324 ; **2.** 429 n, 478², 478 n ; **3.** 47.
31. 5 : 248.
31. 6 : 57 n, 306 ; **2.** 18, 205², 326, 405 ; **3.** 23.
II. 31. 7 : 61.
32. 1 : **3.** 254.
32. 2 : 60 ; **2.** 338 n ; **3.** 181, 202, 203.
32. 3 : 319 ; **2.** 179, 279.
32. 4 : 319.
32. 7 : 319².
32. 8 : 319² ; **2.** 270, 345.
33. : **3.** 152.
33. 1 : 6, 260 ; **3.** 34.
33. 2 : **3.** 32.
33. 3 : **3.** 33.
33. 4 : 124 ; **3.** 32, 175, 185.
33. 5 : **3.** 36.
33. 6 : 6 ; **3.** 154.
33. 7 : **3.** 153, 207.
33. 8 : **3.** 36².
33. 9 : **3.** 35, 36.
33. 10 : **3.** 31.
33. 11 : **3.** 31, 33, 36, 125.
33. 12 : **3.** 32, 37.
33. 13 : 67, 68 ; **2.** 401 **3.** 37.
33. 14 : **3.** 35.
33. 15 : **3.** 36.
34. 1 : **2.** 381, 392, 401.
34. 2 : 9 ; **2.** 94², 185, 376, 377, 397, 398 ; **3.** 35.
34. 3 : **2.** 378.
34. 5 : 259 ; **2.** 373, 379, 387.
34. 6 : 305², 308, 309 ; **2.** 384.
34. 7 : 293 ; **2.** 386.
34. 8 : **2.** 376, 387.
34. 9 : **2.** 370 ; **3.** 188.

II. 34. 10 : 2. 327, 370, 396, 397 [2], 419 ; 3. 198.
34. 11 : 2. 383, 419, 441.
34. 12 : 2. 145 [2], 380, 384, 386.
34. 13 : 2. 235, 370, 372, 376, 401 ; 3. 252.
34. 14 : 2. 138, 329, 384, 396.
34. 15 : 2. 387.
35. : 2. 18 [2], 37.
35. 1 : 296 ; 2. 18 [2].
35. 2 : 2. 18, 284 n ; 3. 86 n.
35. 3 : 259 ; 2. 19, 66.
35. 4 : 2. 12, 19 [3], 37.
35. 5 : 2. 19, 52.
35. 6 : 28, 270 n ; 2. 18, 37, 83 n ; 3. 189, 240.
35. 7 : 2. 19, 62.
35. 8 : 2. 18 ; 3. 240.
35. 9 : 2. 19 [2], 20, 66, 409.
35. 11 : 28 ; 2. 8, 12, 18, 37, 53.
35. 12 : 29.
35. 13 : 29 ; 2. 18, 19, 37, 72 n.
35. 14 : 29 ; 2. 12, 19 [2].
36. 1 : 39, 50 n.
36. 2 : 2. 262 n, 384 [2].
36. 3 : 3. 47.
36. 4 : 23.
36. 5 : 2. 245, 250.
36. 6 : 39, 107.
37. 1 : 39.
37. 2 : 39.
37. 3 : 39.
37. 4 : 39.
38. 1 : 3. 47, 56, 57, 217.
38. 2 : 3. 46, 56, 57, 222 n.
38. 3 : 2. 203 n, 452 ; 3. 55, 56, 222.
II. 38. 4 : 7, 321 ; 3. 55, 56.
38. 5 : 2. 112 ; 3. 56, 63.
38. 6 : 3. 56, 222.
38. 7 : 3. 57.
38. 8 : 3. 57, 129.
38. 9 : 3. 56, 104, 221, 247, 253, 258.
38. 10 : 2. 477, 478 [2], 478 n ; 3. 39.
39. : 2. 494.
39. 1 : 2. 443, 447 n, 509 ; 3. 14 n, 298.
39. 2 : 2. 506.
39. 3 : 316 n ; 2. 431, 443.
39. 5 : 2. 494.
39. 6 : 2. 494 [2], 508.
39. 7 : 2. 278 n, 446, 494.
39. 8 : 2. 273, 274 n.
40. 1 : 195 ; 2. 424, 426 n.
40. 2 : 2. 83 n [3], 430.
40. 3 : 2. 430.
40. 4 : 2. 425 n, 430.
41. 4 : 3. 258.
41. 6 : 3. 122.
41. 7 : 2. 436 n ; 3. 38 n.
41. 11 : 3. 204.
41. 12 : 2. 171.
41. 15 : 2. 371, 383.
41. 16 : 326.
41. 18 : 312 ; 3. 243.
41. 20 : 120.
41. 21 : 237 ; 3. 199.
42. : 146.
42. 1 : 229.
42. 2 : 146, 229.
42. 3 : 229.
43. : 146.
43. 1 : 146, 290.
43. 2 : 146.

MAṆḌALA III

III. 1. 1 : 42, 224.
1. 2 : 109.
1. 3 : **2**. 4, 12, 426, 482 n.
1. 4 : 143, 160 n; **2**. 20, 53, 131, 135, 160 n.
1. 5 : **2**. 17.
1. 6 : **2**. 10, 63 n, 135, 148; **3**. 197 n.
1. 7 : 19; **2**. 4.
1. 8 : **2**. 8.
1. 9 : **2**. 99.
1. 10 : **2**. 6, 52, 100 n.
1. 11 : **3**. 230.
1. 12 : 206; **2**. 15, 17.
1. 13 : 20, 172; **2**. 6, 17.
1. 14 : 14, 197, 206; **2**. 75.
1. 15 : 20.
1. 17 : 40, 43, 72, 118.
1. 18 : 42; **2**. 8.
1. 19 : 42; **2**. 317.
1. 20 : 19 n, 44.
1. 21 : 19 n.
1. 23 : 325; **2**. 424 n.
2. : **2**. 153.
2. 1 : 65, 144; **2**. 9; **3**. 215, 229.
2. 2 : **2**. 5, 153; **3**. 198.
2. 3 : 103; **2**. 155[2], 405 n; **3**. 218 n.
2. 4 : 54, 57; **2**. 154.
2. 5 : 42; **3**. 36.

III. 2. 7 : 143; **2**. 4, 154, 155; **3**. 214.
2. 8 : 105, 144; **2**. 155; **3**. 231.
2. 9 : 22, 58. 104, 113, 140, 141[2]; **2**. 12 155[2], 322, 505.
2. 10 : 72 n, 145; **2**. 52, 154.
2. 11 : **2**. 52.
2. 12 : 71; **2**. 154.
2. 13 : 55; **2**. 154; **3**. 229.
2. 14 : 14; **2**. 81, 154.
2. 15 : 65; **3**. 187.
3. : **2**. 153.
3. 1 : **3**. 221, 227.
3. 2 : 65, 72, 118; **2**. 100 n.
3. 3 : 126, 244.
3. 4 : **2**. 5; **3**. 84, 213 n, 227.
3. 5 : 112; **3**. 228.
3. 6 : 68, 69, 118; **2**. 155.
3. 7 : V n, 57.
3. 8 : 57, 309; **2**. 10, 284 n.
3. 9 : 140; **2**. 154; **3**. 222, 235.
3. 10 : 140; **2**. 4, 154[2]; **3**. 213 n[1], 227.
3. 11 : **2**. 5, 153.
4. : 267, 322[2]; **2**. 100 n.
4. 2 : 116; **2**. 100 n; **3**. 132.

III. 4. 3 : 323.
4. 4 : 234.
4. 5 : **2.** 132 ; **3.** 222, 233.
4. 6 : 249, 250.
4. 7 : 147, 234[2] ; **2.** 149 ; **3.** 222, 234.
4. 8 : 323.
4. 9 : 224 ; **3.** 57.
4. 10 : 40, 267, 267 n, 268, 268 n ; **3.** 187.
4. 11 : **3.** 101.
5. : **3.** 137.
5. 1 : **2.** 14.
5. 2 : **2.** 10, 13 ; **3.** 231.
5. 3 : 12 ; **2.** 17 ; **3.** 231.
5. 4 : 38.
5. 5 : 29, 229 ; **2.** 77[2], 78, 79, 81, 82, 143 n, 145.
5. 6 : 229 ; **2.** 77, 79, 408.
5. 7 : **2.** 5, 8.
5. 8 : 155 ; **2.** 4, 8, 242.
5. 9 : 53, 72 ; **2.** 4 ; **3.** 137 n.
5. 10 : 56, 73 ; **2.** 75.
6. 1 : 147 ; **2.** 9.
6. 2 : 120, 140, 147 ; **2.** 4, 141.
6. 3 : 120.
6. 4 : **2.** 4, 6, 116, 417 n.
6. 5 : 72 ; **2.** 5 ; **3.** 228, 310.
6. 6 : 71 ; **3.** 223, 230.
6. 7 : 115 ; **2.** 14.
6. 8 : 147.
6. 9 : 71, 148 ; **2.** 146 n.
6. 10 : **3.** 199, 226, 229, 266.
III. 7. 1 : 29, 240 n, 292 ; **2.** 150 ; **3.** 300, 301.
7. 2 : **2.** 19, 62 ; **3.** 230.
7. 3 : 29 ; **2.** 19.
7. 4 : **2.** 5, 19.
7. 5 : 292, 325 ; **2.** 11.
7. 6 : 292 ; **2.** 242 ; **3.** 210 n, 212 n.
7. 7 : 102, 229, 230 ; **2.** 77, 77 n, 138, 139 n, 149 ; **3.** 222, 255, 268 n.
7. 8 : 147, 234[2].
7. 9 : 144 n, 240 ; **2.** 19.
7. 10 : 286 ; **3.** 170.
8. 1 : **2.** 75.
8. 3 : **2.** 287 n.
8. 5 : **2.** 9, 242.
8. 6 : **2.** 296 n.
8. 7 : **2.** 296 n.
8. 8 : 244 ; **2.** 119, 120 ; **3.** 99.
8. 9 : **3.** 123.
9. 1 : **2.** 18.
9. 2 : **2.** 20.
9. 4 : **3.** 199.
9. 5 : 54, 55 ; **2.** 75.
9. 6 : **3.** 305, 310.
9. 7 : **2.** 8 ; **3.** 176.
9. 9 : 105 ; **2.** 147 n.
10. 1 : 12.
10. 2 : **3.** 230.
10. 4 : 244 ; **2.** 132.
10. 5 : Vi n, 42 ; **2.** 10.
10. 6 : **2.** 10.
11. 2 : 57 ; **2.** 9 ; **3.** 215.
11. 4 : 103.
11. 5 : 144 ; **3.** 181, 197.

III. 11. 6 : **3.** 304.
12. : **2.** 295.
12. 1 : **2.** 30 n, 279 n.
12. 4 : **2.** 295[2].
12. 6 : **2.** 146 n, 211[2], 295.
12. 7 : 290 ; **3.** 223, 245.
13. 2 : **3.** 229.
13. 3 : 144.
13. 4 : 28 n.
13. 5 : **2.** 381.
13. 6 : **2.** 381.
14. 1 : 18 n ; **3.** 187.
14. 2 : 30, 71 ; **3.** 229.
14. 3 : 27, 248.
14. 4 : 13, 115, 136 n ; **2.** 382, 384 ; **3.** 132.
14. 6 : **3.** 180, 180 n, 187.
14. 7 : **2.** 284 n ; **3.** 93.
15. 1 : **2.** 217.
15. 2 : **2.** 11, 13.
15. 3 : 57 n, 58 n ; **2.** 15.
15. 4 : 44.
15. 5 : 144.
15. 6 : 30 n.
16. 1 : **2.** 294.
16. 2 : **2.** 381 ; **3.** 182.
16. 4 : 118, 307.
17. 1 : 109 ; **3.** 222, 235.
17. 2 : 66, 109, 118.
17. 3 : 23 ; **2.** 14, 16.
17. 4 : 195.
17. 5 : 109 ; **3.** 222, 227.
18. 1 : **3.** 188.
18. 2 : 306.
18. 3 : 278.
19. 2 : **2.** 9.
19. 5 : 105.
20. 1 : **2.** 432, 455.
III. 20. 2 : 23 ; **3.** 229.
20. 3 : 19 ; **3.** 82.
20. 4 : **2.** 294[2] ; **3.** 230.
20. 5 : **2.** 432, 455 ; **3.** 99.
21. 2 : **3.** 227.
21. 5 : **2.** 79.
22. 1 : **2.** 293.
22. 2 : 21, 155.
22. 3 : 255[2] ; **2.** 20.
22. 4 : **3.** 187.
23. 1 : 196 n ; **2.** 6, 64.
23. 2 : 323.
23. 3 : 45 n, 103, 202 ; **2.** 12.
23. 4 : 323, 326 ; **2.** 11.
24. 1 : **2.** 287 n.
24. 2 : 324 n.
24. 4 : 20, 118 ; **2.** 160.
25. 1 : **2.** 4.
25. 2 : 194 n.
25. 3 : **2.** 5.
25. 5 : 103 ; **2.** 18.
26. : **2.** 153.
26. 2 : 53, 66, 300 n ; **2.** 154.
26. 3 : 143.
26. 4 : **2.** 153 n, 160 n, 261 n, 262 n, 377, 378, 405 n ; **3.** 198.
26. 5 : 20 ; **2.** 153 n, 160 n, 185, 370, 373, 376, 377.
26. 6 : **2.** 153 n, 160 n, 377.
26. 7 : 166, 197, 279 n, 288 ; **2.** 83 n, 89 n, 471 n ; **3.** 212 n, 279 n, 334.

III. 26. 8 : 279 n; **2.** 10.
26. 9 : **2.** 5, 11; **3.** 187.
27. 3 : 89 n, 143.
27. 7 : **3.** 82.
27. 9 : 21 n; **2.** 10, 52; **3.** 94.
27. 10 : 57, 324 n.
27. 11 : **3.** 223, 235.
27. 12 : 16 n.
27. 14 : 143.
28. 1 : 40.
28. 4 : 177.
28. 5 : 177.
28. 6 : **2.** 242.
29. 1 : 34.
29. 2 : 34; **2.** 7.
29. 3 : 324; **2.** 11, 67, 92.
29. 4 : 323; **2.** 11.
29. 5 · **3.** 187.
29. 6 : **2.** 452 n.
29. 7 : 112; **3.** 214.
29. 9 : **2.** 210 n.
29. 11 : 27 n, 53, 305 n; **2.** 99, 100[2]; **3.** 85 n.
29. 13 : **2.** 7.
29. 14 : 28; **2.** 99[2], 100, 101, 132; **3.** 85.
29. 15 : 107; **2.** 384.
30. 2 : **2.** 118.
30. 4 : **2.** 197; **3.** 222, 247.
30. 5 : **2.** 163, 196.
30. 6 : **2.** 172.
30. 8 : **2.** 199, 202, 220, 221.
30. 9 : **2.** 184; **3.** 43.
30. 10 : **2.** 76 n, 290, 320[3].
30. 11 : **2.** 405 n.
III. 30. 12 : **2.** 188.
30. 13 : 86, 245; **2.** 191.
30. 14 : 245; **2.** 83 n, 195.
30. 15 : **3.** 80, 202.
30. 16 : **2.** 218; **3.** 202.
30. 17 : **2.** 217, 218.
30. 19 : **2.** 180.
30. 20 : **2.** 177.
30. 21 : **2.** 180.
30. 22 : **2.** 174, 197.
31. : **2.** 316.
31. 1 : 42; **2.** 106, 110, 111, 112; **3.** 241.
31. 2 : 203 n, 234; **2.** 48, 100 n, 110, 111, 112.
31. 3 : **2.** 48, 236; **3.** 35.
31. 4 : **2.** 191, 310.
31. 5 : **2.** 134, 310, 363; **3.** 233.
31. 6 : 285; **2.** 314, 316.
31. 7 : 278 n, 279 n; **2.** 311[2], 312.
31. 8 : 278 n, 279 n; **2.** 334.
31. 9 : **3.** 233.
31. 11 : 279 n; **2.** 278 n, 445 n.
31. 12 : 240.
31. 13 : **2.** 251.
31. 14 : **2.** 169[2], 196.
31. 15 : **2.** 188, 191, 195, 310.
31. 16 : 283; **2.** 184; **3.** 45 n.
31. 17 : 250.
31. 18 : **2.** 317; **3.** 296, 297.
31. 19 : **2.** 188, 313, 316; **3.** 202.

III. 31. 20 : 2. 178.
31. 21 : 2. 160, 183, 201, 213; 3. 211 n, 248.
32. 1 : 2. 248.
32. 2 : 2. 245, 370, 391.
32. 3 : 2. 276, 370, 390, 391.
32. 4 : 2. 199, 343, 391.
32. 5 : 66; 2. 184, 317, 391.
32. 6 : 2. 186, 199, 200, 205 n, 216.
32. 8 : 2. 188, 191, 194; 3. 221, 249.
32. 9 : 2. 164, 247; 3. 61 n, 180 n, 203.
32. 10 : 2. 164, 247; 3. 61 n.
32. 11 : 2. 163, 204.
32. 12 : 2. 203, 204, 236, 238.
32. 13 : 2. 273.
32. 14 : 150.
32. 16 : 2. 180.
33. 1 : 258; 2. 357 n.
33. 2 : 2. 357 n.
33. 3 : 260.
33. 5 : 2. 357 n; 3. 225.
33. 6 : 256; 2. 200, 201, 357 n; 3. 217.
33. 7 : 256; 2. 204, 357 n.
33. 10 : 260.
33. 13 : 3. 199 n.
34. : 2. 279.
34. 1 : 279 n; 2. 211, 274^{2}, 275, 277.
34. 2 : 194 n^{2}; 2. 235, 275; 3. 77.
III. 34. 3 : 2. 191, 200^{2}, 221; 3. 80, 82, 97 n.
34. 4 : 68; 2. 187, 323, 325.
34. 5 : 285; 2. 226.
34. 6 : 2. 215; 3. 82, 202.
34. 7 : 87; 2. 234.
34. 8 : 2. 188, 191, 194.
34. 9 : 2. 183, 188, 191^{2}, 213^{2}.
34. 10 : 2. 320.
35. 1 : 2. 286.
35. 2 : 2. 232, 254, 279.
35. 3 : 2. 242.
35. 4 : 2. 280.
35. 5 : 2. 228.
35. 6 : 2. 245.
35. 8 : 2. 32, 58^{2}, 248.
35. 9 : 2. 238, 293, 391, 392.
35. 10 : 2. 293.
36. 1 : 2. 250, 265.
36. 2 : 2. 250, 412; 3. 287.
36. 3 : 2. 246, 250^{2}.
36. 4 : 2. 250^{2}.
36. 5 : 127; 2. 169.
36. 6 : 2. 184, 250, 252.
36. 7 : 2. 248.
36. 8 : 2. 164, 195, 202 n, 245^{2}, 347; 3. 61.
36. 10 : 2. 189.
37. 1 : 2. 196.
37. 3 : 2. 161.
37. 4 : 2. 161; 3. 213 n^{2}, 244.
37. 5 : 2. 197.
37. 7 : 2. 171.
37. 9 : 2. 162.

III. 37. 10 : **2**. 237.
38. 1 : 293; **2**. 284 n.
38. 2 : 293; **3**. 218, 232.
38. 4 : 195, 196; **3**. 65, 86 n, 212 n.
38. 5 : **2**. 99, 109, 397; **3**. 41.
38. 6 : 293; **2**. 397; **3**. 66, 219, 252.
38. 7 : **2**. 99, 109, 160^2, 397; **3**. 41, 65, 83, 86.
38. 8 : **2**. 85.
39. 1 : 309; **2**. 268^2, 272, 284.
39. 2 : 285, 287; **2**. 268, 272, 318.
39. 3 : **2**. 296 n, 297, 318, 507.
39. 4 : **2**. 310.
39. 5 : **2**. 76 n, 145^2, 188, 310.
39. 6 : 317 n; **2**. 75, 83 n, 169, 195; **3**. 285^2.
39. 7 : **2**. 187, 250.
40. 2 : **2**. 245.
40. 5 : 170; **2**. 248.
40. 7 : **2**. 250.
40. 9 : **2**. 228.
41. 3 : **2**. 286.
41. 5 : **2**. 278.
41. 8 : **2**. 228.
42. 5 : **2**. 245, 444 n.
42. 6 : **2**. 172.
42. 7 : 149.
43. 3-6 : **2**. 171 n.
43. 3 : **2**. 171.
43. 4 : **3**. 18 n.
III. 43. 5 : 150.
43. 6 : **2**. 171.
43. 7 : **2**. 247, 252.
44. : **2**. 160.
44. 2 : 277 n; **2**. 191.
44. 3 : **2**. 44; **3**. 286.
44. 4 : **2**. 164, 187.
44. 5 : **2**. 195, 254, 336.
45. 1 : **2**. 171^2, 228.
45. 2 : **2**. 162, 205, 285, 320; **3**. 21.
45. 3 : **3**. 309.
45. 4 : **2**. 183.
46. 1 : **2**. 169.
46. 2 : **2**. 169.
46. 3 : **2**. 163.
46. 4 : **2**. 164, 245, 246.
46. 5 : **2**. 21, 248.
47. 1 : **2**. 245, 246.
47. 2 : **2**. 171, 196, 390.
47. 3 : **2**. 199, 238 n, 391, 392.
47. 4 : **2**. 203, 238, 342, 390, 391.
48. : **3**. 59, 61.
48. 1 : **2**. 247; **3**. 61 n.
48. 2 : **2**. 247, 417; **3**. 104.
48. 3 : **2**. 247; **3**. 104.
48. 4 : **2**. 161, 195, 247; **3**. 58.
49. 1 : 241; **2**. 162^3, 207, 238, 410.
49. 2 : **2**. 171, 208.
49. 3 : **2**. 171, 460 n.
49. 4 : **2**. 188, 191.
50. 2 : **2**. 171 n, 254, 256, 258, 260, 279.
50. 3 : **2**. 177, 261, 262 n.

III. 51. : **3**. 298.
51. 1 : **2**. 273.
51. 2 : **3**. 213 n, 222. 247.
51. 3 : 87 ; **2**. 230 n.
51. 4 : **2**. 170 ; **3**. 82.
51. 5 : **2**. 133, 176.
51. 6 : **2**. 291.
51. 7 : **2**. 300.
51. 8 : **2**. 391.
51. 9 : **2**. 205, 391 [2].
51. 11 : **2**. 244 n.
51. 12 : **2**. 245, 262, 267.
52. : 261 ; **2**. 242.
52. 3 : **2**. 268.
52. 4 : **3**. 305.
52. 6 : 177 ; **2**. 248, 412.
52. 7 : 124 ; **2**. 196, 390, 429.
52. 13 : **2**. 293.
53. 1 : 324 ; **2**. 273.
53. 2 : **2**. 231.
53. 3 : 126.
53. 4 : **2**. 269 n, 293, 504 n.
53. 5 : **2**. 269 n, 504 n [2].
53. 6 : 128 ; **2**. 169, 269 n, 504 n.
53. 7 : **2**. 308 ; **3**. 85, 86 n.
53. 8 : **2**. 161 ; **3**. 82, 203, 248.
53. 9 : 37 ; **2**. 357 n, 362.
53. 10 : 146 ; **2**. 447 n.
53. 11 : **2**. 198, 362 [2].
53. 12 : 323 ; **2**. 290, 357 n.
53. 14 : **2**. 471.
53. 15 : **2**. 317 n, 491.
53. 16 : **2**. 317 n, 491.
53. 18 : **2**. 176.
53. 23 : **2**. 504 n [2].
III. 54. 1 : 29.
54. 2 : 60 n.
54. 3 : **2**. 230 ; **3**. 226.
54. 4 : 132, 240 ; **3**. 186, 226.
54. 5 : **2**. 76 ; **3**. 219, 255.
54. 6 : 231 ; **2**. 44, 62 n ; **3**. 226.
54. 7 : 239.
54. 8 : 237 ; **3**. 258.
54. 9 : 36 n, 37 n, 291.
54. 10 : **2**. 293.
54. 11 : **3**. 45.
54. 12 : **2**. 408, 413 n, 426 ; **3**. 46 n, 55 n [2], 252.
54. 13 : 11, 327 ; **2**. 373, 383, 388 ; **3**. 34, 252.
54. 14 : **2**. 383, 418, 441.
54. 15 : **2**. 179, 196.
54. 16 : 35 ; **3**. 181.
54. 17 : **2**. 412.
54. 18 : **3**. 198.
54. 19 : 19, 156 ; **2**. 52 ; **3**. 169.
54. 20 : 257, 324 ; **3**. 100, 101.
55. 1 : 284, 310 ; **2**. 77 ; **3**. 71, 71 n, 222, 254.
55. 2 : 95 ; **2**. 4 ; **3**. 177.
55. 3 : **3**. 265.
55. 4 : 19 ; **2**. 73, 75 [2], 86 n, 107.
55. 5 : **2**. 48, 64, 497.
55. 6 : **2**. 52, 86, 474 ; **3**. 257.

III. 55. 7 : **2.** 52, 68, 87, 107.
55. 8 : 299 ; **2.** 68 ; **3.** 286.
55. 9 : 115 ; **2.** 65, 456 n ; **3.** 286.
55. 10 : 196; **2.** 415 ; **3.** 211 n, 212 n, 216 n.
55. 11 : 248.
55. 12 : 321 ; **2.** 72, 74, 106 ; **3.** 243.
55. 13 : 321, 325 ; **2.** 11, 73, 73 n, 106 ; **3.** 243.
55. 14 : 179 n ; **3.** 243.
55. 15 : 30, 140 ; **2.** 65, 76.
55. 16 : 315 ; **2.** 63.
55. 17 : **2.** 70 ; **3.** 39.
55. 18 : **2.** 129.
55. 19 : **3.** 39, 40[2].
55. 20 : 240.
55. 22 : **2.** 229.
56. 1 : 257 ; **3.** 80, 199, 221, 255.
56. 2 : 239 ; **2.** 44, 121 ; **3.** 240.
56. 3 : 231 ; **2.** 54, 109.
56. 5-8 : 120.
56. 5 : 231 ; **2.** 54 ; **3.** 243.
56. 6 : **3.** 39[2], 46, 47.
56. 7 : **3.** 47, 86 n, 217.
56. 8 : **2.** 121 ; **3.** 85, 86 n, 198, 260.
57. 1 : 309 ; **2.** 88 n.
57. 3 : **2.** 45.
57. 4 : 68.
57. 5 : **2.** 293.
III. 58. 1 : 129, 299, 310 ; **2.** 11, 45, 432 ; **3.** 285. 286.
58. 2 : **2.** 445 n, 447 n ; **3.** 250, 298.
58. 3 : 281 ; **2.** 446, 447 n.
58. 4 : **2.** 431.
58. 5 : **2.** 283 n, 439.
58. 6 : **2.** 437 n, 485.
58. 8 : **2.** 442 n, 500 ; **3.** 250.
59. 1 : **3.** 165.
59. 2 : **2.** 226 ; **3.** 263.
59. 3 : 324[2] ; **3.** 222 n, 263.
59. 5 : **2.** 293 ; **3.** 166.
59. 8 : **2.** 139.
59. 9 : 62, 117 ; **3.** 257.
60. 1 : **2.** 403, 409 ; **3.** 82.
60. 2 : **2.** 74, 80, 86, 284, 409.
60. 3 : 69 n ; **2.** 403, 409[2], 412[2], 418.
60. 4 : **2.** 403, 412.
60. 5 : **2.** 279, 403, 406, 412.
60. 6 : 69 ; **2.** 233, 412 ; **3.** 249.
60. 7 : 61 ; **2.** 406, 412.
61. 1 : 247 ; **2.** 478 ; **3.** 222, 225.
61. 2 : 247.
61. 3 : 195, 244, 247, 323.
61. 4 : 246, 247 ; **2.** 2.
61. 6 : 279 n, 297, 298 ; **2.** 14 ; **3.** 225.
61. 7 : **3.** 81, 230.
62. 1 : **2.** 201 n ; **3.** 97 n, 140.

III. 62. 3 : 129, 320[2]; **3**. 286.
62. 6 : 301; **3**. 198.
62. 8 : **2**. 268 n.
62. 9 : **2**. 424; **3**. 172 n.
62. 11 : **2**. 477; **3**. 39.
62. 13 : 189; **3**. 238, 314.
III. 62. 14 : 152.
62. 15 : 152; **2**. 251.
62. 16 : **3**. 122.
62. 17 : **3**. 256.
62. 18 : **2**. 491 n; **3**. 258, 262.

MAṆḌALA IV

IV. 1. 1 : 12, 112.
1. 2 : **3.** 133, 138.
1. 3 : 143; **2.** 232, 279 n; **3.** 172.
1. 5 : 12.
1. 6 : 155, 166; **2.** 83 n.
1. 7 : 23; **2.** 135; **3.** 183 n.
1. 8 : 72, 144 [2].
1. 9 : 65 n, 143; **2.** 60.
1. 10 : **2.** 5; **3.** 91.
1. 11 : **2.** 81, 99, 107, 202; **3.** 230.
1. 12 : **2.** 53, 99, 131; **3.** 230.
1. 13-20 : **2.** 15.
1. 13 : 133, 316 n; **2.** 309; **3.** 232.
1. 14 : 133, 240.
1. 15 : 133; **2.** 322, 322 n.
1. 16 : 133; **2.** 74, 135, 312 n.
1. 17 : 134; **3.** 168, 176, 185.
1. 18 : **3.** 289.
1. 19 : 155.
1. 20 : 118.
2. 1 : 66, 118; **3.** 230.
2. 2 : 72, 118, 143; **2.** 45 n.
IV. 2. 3 : 72 [2], 118, 143; **3.** 223, 230.
2. 4 : 71; **2.** 418; **3.** 104 n.
2. 5 : 324; **2.** 460; **3.** 84.
2. 6 : 139 n.
2. 8 : 32, 143; **2.** 15.
2. 11 : **3.** 97, 98, 169, 176.
2. 12 : 60; **3.** 198.
2. 14 : **2.** 260; **3.** 232.
2. 15-19 : 136.
2. 15 : 58 n; **2.** 134; 404 n.
2. 16 : **2.** 311 n; **3.** 232.
2. 17 : 139, 304; **2.** 238, 293, 298, 311 n; **3.** 245.
2. 18 : 29, 59, 60; **2.** 10, 93.
2. 19 : **2.** 15; **3.** 225, 290.
3. : **3.** 206, 245.
3. 1 : 118; **3.** 36, 170, 187.
3. 2 : **2.** 54, 55.
3. 3 : **3.** 170.
3. 4 : **3.** 170, 235.
3. 5-8 : **3.** 170.
3. 6 : **2.** 495 n, 505 [2], 506; **3.** 33.
3. 7 : 11; **2.** 417.
3. 8 : **3.** 92, 170, 217, 236, 252.

IV. 3. 9-12 : 138; **3**. 170, 236.
3. 9 : **2**. 83 n[1]; **3**. 236.
3. 10 : **2**. 397.
3. 11 : 134; **2**. 15, 316.
3. 12 : 197; **2**. 20.
3. 13 : **3**. 170, 194.
3. 14 : **2**. 217.
3. 15 : 47; **2**. 405 n.
3. 16 : 41.
4. 1 : 145; **2**. 217.
4. 2 : 145; **3**. 167, 169.
4. 3 : **3**. 167, 169, 181, 197.
4. 6 : 131; **2**. 218 n.
4. 11 : 293; **2**. 303.
4. 13 : **2**. 498; **3**. 181, 189.
4. 14 : 118, 307; **3**. 187.
4. 15 : **2**. 217[2]; **3**. 189.
5. : **2**. 153.
5. 1 : 245; **2**. 154.
5. 2 : **3**. 176.
5. 3 : 42, 142, 294; **2**. 10, 63, 77, 155.
5. 4 : **3**. 221, 263.
5. 5 : **3**. 266.
5. 6 : **2**. 123, 131.
5. 7-12 : **2**. 77, 80.
5. 7 : **2**. 10, 79[2], 80, 155, 398.
5. 8 : 229; **2**. 78, 80, 82, 155.
5. 9 : **3**. 230.
5. 10 : **2**. 4, 76, 77, 80, 155, 398.
5. 11 : 30 n; **2**. 133, 156 n; **3**. 265.
5. 13 : 7, 136 n, 195; **2**. 46.
IV. 5. 14 : **3**. 192.
6. 2 : 12, 13 n, 70, 71, 74 n, 140.
6. 3 : **2**. 9.
6. 4 : 32, 120.
6. 5 : 32, 43, 294; **3**. 229.
6. 7 : **2**. 5.
6. 8 : 49 n, 145; **2**. 7, 14.
6. 10 : 145; **2**. 374.
6. 11 : 58, 61, 65, 306.
7. 1 : 19 n, 54; **2**. 406[2].
7. 3 : **2**. 234; **3**. 229.
7. 4 : 54, 55, 62, 72, 87.
7. 5 : **2**. 134; **3**. 231.
7. 6 : **2**. 75[2], 79.
7. 7 : **2**. 79; **3**. 230, 254.
7. 8 : 72[2].
7. 9 : 11, 72 n; **2**. 49, 497.
7. 10 : 26; **2**. 7.
7. 11 : 11, 26; **2**. 7, 242.
8. 2 : 72.
8. 3 : **3**. 254.
8. 4 : 72.
9. 1 : **3**. 170.
9. 2 : **3**. 197.
9. 3 : 32, 39.
9. 4 : 39.
9. 6 : 72.
9. 7 : 47.
9. 8 : 144; **3**. 197.
10. 1 : **3**. 304, 318.
10. 2 : 144; **2**. 259 n; **3**. 230, 318.
10. 3 : 19.
10. 4 : 15.
10. 5 : **2**. 15.
10. 6 : **2**. 83 n.

IV. 10. 7 : **3.** 170, 173, 230.
10. 8 : 35 n.
11. 1 : **2.** 15.
11. 2 : 42, 294.
11. 3 : 42; **2.** 11.
11. 4 : **3.** 287.
11. 5 : 140.
12. 1 : 32; **2.** 9.
12. 2 : 32; **2.** 15, 395.
12. 4 : **3.** 160 n, 171, 176.
12. 6 : **2.** 86; **3.** 162 n.
13. 1 : **2.** 14, 432.
13. 2 : 155; **3.** 257.
13. 3 : **2.** 141; **3.** 167.
13. 4 : 248[3]; **2.** 79.
13. 5 : **3.** 215.
14. 1 : **2.** 14, 431, 432.
14. 2 : **3.** 50 n.
15. 1 : 32.
15. 2 : 32, 120.
15. 3 : 32.
15. 5 : 12.
15. 6 : 18, 143.
15. 7-9 : **2.** 449 n.
16. 1 : 184; **2,** 171; **3.** 203.
16. 2 : 184; **2.** 338, 339; **3.** 74.
16. 3 : 184; **2.** 134, 277, 310, 316.
16. 4 : 279 n; **2.** 310, 316.
16. 6 : **2.** 316, 322.
16. 7 : **2.** 200, 203[2], 238, 315 n.
16. 8 : **2.** 311, 314, 315 n, 316.
16. 9 : **2.** 215; **3.** 80.
IV. 16. 10 : **2.** 209, 215, 272, 336, 504 n; **3.** 243, 288.
16. 11 : **2.** 215, 258, 336, 504 n.
16. 12 : **2.** 210, 215, 334, 335[2], 336, 337.
16. 13 : **2.** 213, 304, 347, 348[2].
16. 18 : **2.** 303.
16. 20 : 52; **2.** 283, 321, 360.
16. 21 : **2.** 184.
17. 1 : **2.** 163, 204, 205, 334.
17. 2 : **2.** 160 n, 164, 184.
17. 3 : 5; **2.** 186, 200 n, 203[2], 252.
17. 4 : **2.** 166.
17. 5 : **3.** 203.
17. 7 : **2.** 164, 204, 206.
17. 8 : **2.** 169, 172, 197.
17. 9 : **2.** 171, 180 n.
17. 10 : **2.** 171, 178; **3.** 183 n.
17. 11 : 102 n; **2.** 178, 179.
17. 12 : 26, 27; **2.** 162, 166.
17. 13 : **2.** 165 n, 172.
17. 14 : **2.** 80, 331, 496.
17. 16 : **2.** 177, 177 n, 178, 232, 497 n.
17. 17 : **2.** 231; **3.** 204.
17. 19 : **2.** 197.
17. 20 : **3.** 183 n.
18. : **2.** 164, 417; **3.** 61, 62.

IV. 18. 1-4 : **2**. 165.
18. 1 : **2**. 86 ; **3**. 106.
18. 2 : **3**. 106.
18. 3 : 240 ; **2**. 86, 87 ; **3**. 59, 106.
18. 4 : **2**. 85, 87.
18. 5 : **2**. 164, 165 ; **3**. 105, 106, 106 n.
18. 6 : **3**. 105, 225.
18. 7 : **2**. 199 ; **3**. 61, 105.
18. 8 : **2**. 165 [2] ; **3**. 105, 107, 329.
18. 9 : **2**. 173 n, 212, 221 ; **3**. 61.
18. 10 : **3**. 105.
18. 11 : **3**. 60, 61, 76, 105.
18. 12 : **2**. 165, 247, 474 ; **3**. 60, 61.
18. 13 : 174 ; **2**. 165, 247, 270 ; **3**. 60.
19. 1 : **2**. 199, 235, 393 n ; **3**. 77 [2].
19. 2 : **2**. 183 ; **3**. 77, 203.
19. 3 : **2**. 123, 140, 204, 206.
19. 4 : 26 ; **2**. 186.
19. 5 : 258 ; **2**. 186 [2], 201.
19. 6 : 315 ; **2**. 358.
19. 7 : **2**. 184, 497 ; **3**. 248.
19. 8 : **2**. 199, 201, 363.
19. 9 : 158 ; **2**. 59, 207, 496 [2], 502 n.
20. 1 : **2**. 171.
20. 3 : **2**. 175, 228 ; **3**. 309.
20. 5 : **2**. 231 n, 232, 257, 271.
IV. 20. 8 : **2**. 180.
21. 1 : **2**. 273.
21. 2 : 136 n.
21. 3 : 207 n ; **2**. 233 ; **3**. 245.
21. 6 : 58 ; **2**. 317, 348, 479.
21. 7 : 58 ; **2**. 348, 479.
21. 8 : 228 ; **2**. 186, 479.
21. 10 : **2**. 198, 204, 351.
22. 1 : **2**. 172.
22. 2 : **2**. 165, 172, 223, 365.
22. 3 : **2**. 164.
22. 4 : 27 ; **2**. 160 n, 391.
22. 5 : **2**. 204.
22. 6 : **2**. 99, 183.
22. 7 : 260 ; **2**. 276.
22. 9 : **2**. 197.
22. 10 : **2**. 177, 478.
23. : **3**. 245.
23. 1-5 : **2**. 229.
23. 1 : **2**. 229, 236, 237, 250.
23. 2 : **2**. 236.
23. 4 : **3**. 244.
23. 5 : **2**. 284.
23. 6 : **2**. 160.
23. 7 : **2**. 218 ; **3**. 181, 202.
23. 8 : 60 ; **3**. 224.
23. 9 : **3**. 220 n.
23. 10 : 239 ; **3**. 217.
24. 1 : **2**. 229.
24. 2 : **2**. 196, 205 n.
24. 3 : **2**. 177 n [2].
24. 4 : **2**. 176, 186.
24. 5 : **2**. 176, 226, 243.

IV. 24. 6 : **2.** 173, 205 n.
24. 7 : **2.** 176, 226, 242, 243.
24. 8 : **2.** 269, 272.
24. 9 : 310; **2.** 243 n.
24. 10 : **2.** 197, 233.
25. 1 : **2.** 228.
25. 2 : **2.** 228, 457 n.
25. 3 : **2.** 228; **3.** 95, 109.
25. 4 : 6, 45 n, 323; **2.** 170, 189.
25. 5 : **3.** 161 n.
25. 6 : **2.** 243.
25. 7 : **2.** 227, 243, 319.
25. 8 : **2.** 172.
26. : 46 n, 174; **2.** 240, 241.
26. 1 : 47[2], 70; **2.** 336, 338[3], 340, 341, 480.
26. 2 : **2.** 185 n, 215.
26. 3 : **2.** 146 n, 342, 343.
26. 4 : 67 n, 174; **2.** 247, 386.
26. 6 : 174, 199.
26. 7 : **2.** 478; **3.** 328.
27. : 46 n, 174; **3.** 323.
27. 1 : 174; **2.** 341; **3.** 334.
27. 2 : 174; **2.** 478, 502 n.
27. 3 : 174[2]; **2.** 478; **3.** 30.
27. 4 : 174[2]; **2.** 182 n, 247; **3.** 12, 12 n, 16 n.
27. 5 : 174; **2.** 247.
28. 1 : 68; **2.** 134, 140, 204, 263.
IV. 28. 2 : **2.** 263, 337; **3.** 202.
28. 3 : **2.** 208, 294.
28. 4 : **2.** 208, 210, 265.
28. 5 : **2.** 76 n, 265, 363.
29. 1 : **2.** 228, 405 n.
29. 4 : 149; **2.** 261.
30. 1 : **2.** 163.
30. 2 : **2.** 163, 333.
30. 3 : **2.** 192, 333.
30. 4 : **2.** 192, 333, 337; **3.** 77.
30. 5 : **2.** 192, 333; **3.** 77.
30. 6 : **2.** 192, 332; **3.** 77.
30. 7 : **2.** 220 n.
30. 8 : **2.** 192; **3.** 293.
30. 9 : **2.** 192; **3.** 106.
30. 10 : **2.** 192.
30. 11 : 256; **2.** 192.
30. 12 : **2.** 357 n; **3.** 83.
30. 13 : **2.** 334.
30. 14 : **2.** 210, 342[2].
30. 15 : **2.** 210, 342.
30. 16 : **2.** 59, 306 n, 496.
30. 17 : **2.** 356, 357, 358.
30. 18 : **2.** 209.
30. 19 : **2.** 495.
30. 20 : **2.** 342, 343[2].
30. 21 : **2.** 209, 350; **3.** 82.
31. : **2.** 161 n.
31. 2 : **3.** 183 n.
31. 4 : **2.** 232, 279, 286.
31. 5 : **2.** 187; **3.** 308.
31. 7 : **2.** 168.
31. 9 : **2.** 168.
31. 13 : **2.** 180.
31. 14 : **2.** 178.

IV. 31. 15 : **2**. 189.
32. 1 : **2**. 174.
32. 3 : **2**. 173, 174.
32. 6 : **2**. 177.
32. 7 : **2**. 177.
32. 8 : **2**. 168.
32. 9 : **2**. 302.
32. 10 : **2**. 252.
32. 12 : **2**. 177, 236, 287, 302.
32. 16 : **2**. 268.
32. 18 : **2**. 177.
32. 20 : **2**. 168.
32. 21 : **2**. 168.
33. 1 : 26, 290, 315 ; **2**. 411.
33. 2 : **2**. 411, 418.
33. 3 : **2**. 403, 411, 412.
33. 4 : **2**. 71 n, 409, 411.
33. 5 : **2**. 403 ; **3**. 54, 55.
33. 6 : **3**. 55, 186.
33. 7 : **3**. 52.
33. 8 : 315 ; **2**. 410, 411[2].
33. 9 : **2**. 404, 410, 412 ; **3**. 140 n.
33. 10 : **2**. 285, 410.
33. 11 : 177 ; **2**. 409 ; **3**. 219, 254.
34. 1 : 170; **2**. 403, 412.
34. 2 : **2**. 477.
34. 3 : 66 ; **2**. 404.
34. 4 : 177 ; **2**. 404, 409.
34. 5 : 165 ; **2**. 404.
34. 6 : **2**. 412.
34. 8 : 257 ; **3**. 100.
34. 9 : **2**. 404, 410[2], 410 n, 411[2].
IV. 34. 11 : **2**. 412.
35. 1 : **2**. 403.
35. 2 : **3**. 54.
35. 3 : **2**. 409 ; **3**. 54.
35. 4 : **3**. 54.
35. 5 : **2**. 406, 410, 411 ; **3**. 54.
35. 7 : **2**. 412.
35. 8 : **2**. 403, 409.
35. 9 : 177.
36. 1 : **2**. 411.
36. 2 : **2**. 284 n, 404, 410.
36. 3 : **2**. 404, 411.
36. 4 : **2**. 86, 404, 409, 411 ; **3**. 54.
36. 5 : **2**. 406, 407 n.
36. 6 : **2**. 404.
36. 7 : **2**. 268 n.
36. 8 : 241 ; **3**. 54.
37. 1 : 68; **2**. 404.
37. 2 : 262.
37. 3 : 66, 177, 210, 319 ; **2**. 404.
37. 4 : **2**. 406, 412 n.
37. 5 : **2**. 407[2], 460.
37. 6 : 296 ; **2**. 412.
37. 8 : **2**. 404, 412, 431.
38. : **2**. 455.
38. 1 : **2**. 305, 353, 455 n ; **3**. 117 n.
38. 2 : **2**. 219 n, 452 n, 454 n, 455 n, 456, 457.
38. 3 : 27; **2**. 353, 456.
38. 4-8 : **2**. 456.
38. 4 : 60, 207, 228; **2**. 455.
38. 5 : **2**. 456; **3**. 8 n.
38. 6 : **2**. 455 n.

IV. 38. 7 : **2**. 454 n; **3**. 251.
38. 9 : **2**. 454 n.
38. 10 : **2**. 3, 137, 454[2] n, 456[2], 498 n.
39. : **2**. 455.
39. 1 : **2**. 454 n, 455, 455 n.
39. 2 : **2**. 353, 454 n, 455[2], 456; **3**. 117 n.
39. 3 : **2**. 13, 454 n, 455 n[2], **3**. 156, 160.
39. 4 : **2**. 455 n, 456.
39. 5 : **2**. 454 n, 455, 456 n.
39. 6 : **2**. 454 n[2], 455 n, 457 n.
40. : **2**. 455.
40. 1 : 301; **2**. 291, 313, 455.
40. 2 : **2**. 456, 457; **3**. 182 n.
40. 3 : **2**. 455, 457.
40. 4 : **2**. 455.
40. 5 : 230; **2**. 457, 464; **3**. 240.
41. 1 : 234, 308 n.
41. 2 : **2**. 198 n.
41. 4 : **2**. 350; **3**. 140, 202.
41. 5 : 297; **2**. 268 n.
41. 6 : **2**. 116.
41. 8 : **2**. 49, 274, 278.
42. : **3**. 142, 144.
42. 1 : **2**. 86, 127, 139, 481; **3**. 144, 308.
42. 2 : **3**. 71, 88.
42. 3 : **2**. 118; **3**. 58, 144.
42. 4 : **2**. 119 n; **3**. 101, 248, 260.
IV. 42. 5 : **2**. 172.
42. 6 : **2**. 118, 275; **3**. 147.
42. 7 : **2**. 207; **3**. 144.
42. 8 : **2**. 134, 305.
42. 9 : **2**. 305.
42. 10 : **2**. 71, 179 n, 230.
43. 1 : 278; **2**. 446.
43. 2 : **2**. 487, 487 n; **3**. 208.
43. 3 : **2**. 443, 494 n, 506.
43. 4 : **2**. 434.
43. 5 : **2**. 433.
43. 6 : 258, 320; **2**. 433, 486, 487 n.
43. 7 : **2**. 490 n.
44. 1 : **2**. 287 n, 487, 490 n.
44. 2 : **2**. 441, 494 n, 506.
44. 3 : **3**. 250.
44. 5 : **2**. 228 n, 501.
45. 1 : **2**. 128 n, 434 n, 459 n, 460, 460 n, 502, 505, 506 n.
45. 2 : **2**. 431.
45. 3 : **2**. 434, 502.
45. 4 : 146; **2**. 433, 442.
45. 5 : 316 n; **2**. 13, 459 n; **3**. 298.
45. 6 : 8; **2**. 439.
46. 1 : 171; **3**. 295.
47. 2 : 154.
47. 4 : **2**. 286 n.
48. 1 : vi n, 27; **2**. 218 n.
48. 3 : 250; **3**. 318.
48. 4 : **2**. 280 n.
48. 8 : **3**. 318.
49. : 303; **2**. 291.

IV. 49. 14 : **3.** 24.
50. 1 : 301[2], 303.
50. 2 : **3.** 197 n.
50. 3 : 301, 303 ; **2.** 396 ; **3.** 233.
50. 4 : 301[2] ; **2.** 147, 148.
50. 5 : 263, 302, 316 ; **2.** 292, 320, 321.
50. 6 : 304.
50. 8 : 304 n, 324.
50. 9 : 304 n.
50. 10 : 303 ; **2.** 291.
50. 11 : 303 ; **2.** 218 n, 236, 291, 477.
51. 1 : 242.
51. 2 : 244, 245 ; **3.** 123.
51. 4 : 48, 135, 247 ; **2.** 145, 147, 148[2], 149, 307, 309, 331 n.
51. 5 : **3.** 225.
51. 6 : 247 ; **2.** 412 ; **3.** 214, 315.
51. 7 : 243 ; **3.** 199 n, 225, 266.
51. 8 : 245 ; **3.** 225, 299.
51. 9 : 242 ; **2.** 213.
51. 11 : 245.
52. 1 : 246, 248.
52. 2 : 245[2] ; **2.** 432 ; **3.** 225.
52. 3 : **2.** 432.
52. 4 : 297.
52. 5 : 245.
52. 6 : 242.
53. 1 : **3.** 86.
53. 2 : **3.** 40, 51.
53. 3 : **2.** 118 ; **3.** 51, 56, 217[2], 253.
IV. 53. 4 : **3.** 46, 50, 52 n, 57, 181, 198, 223, 253.
53. 5 : **2.** 120[2] ; **3.** 57, 253.
53. 6 : 117 n ; **3.** 55.
53. 7 : **2.** 237.
54. 2 : 117 ; **3.** 56, 57[2].
54. 3 : **3.** 176, 177.
54. 4 : **3.** 46, 57.
54. 5 : **3.** 56, 57, 217.
54. 6 : **3.** 47, 101.
55. 1 : **3.** 90.
55. 2 : **3.** 214, 233, 255.
55. 3 : 249[2] ; **3.** 90, 181, 197.
55. 4 : **2.** 418.
55. 5 : **3.** 110.
55. 6 : **2.** 205, 472 ; **3.** 24.
55. 10 : **3.** 39.
56. 1 : 238, 279 n, 285, 298 ; **2.** 44.
56. 2 : 119, 237, 279 n, 285 ; **3.** 199, 226.
56. 3 : **2.** 44, 118.
56. 6 : 119 ; **3.** 226.
56. 7 : 119 ; **3.** 260.
57. 2 : **2.** 231 n ; **3.** 255.
57. 4 : **2.** 421.
57. 5-8 : 123.
57. 7 : **2.** 420.
57. 8 : 259 ; **3.** 27.
58. 1 : 195, 262, 264 ; **2.** 95.
58. 2 : 228, 264 ; **2.** 95, 99, 151.
58. 3 : 231[3], 264 ; **2.** 81, 151 ; **3.** 23.

IV. 58. 4 : 24 n, 264, 315 ; **2.** 38, 99, 319.
58. 5 : 264 n, 265 n, 283 ; **2.** 38, 95.
IV. 58. 6 : 264 n, 283; **2.** 38.
58. 7 : **2.** 38.
58. 8 : 159 n; **2.** 8, 9, 38.
58. 9 : **2.** 9.
58. 10 : 262.
58. 11 : 264, 283 ; **2.** 95 ; **3.** 212 n.
58. 13 : **2.** 95.

MAṆḌALA V

V. 1. 1 : 71; **2.** 14.
1. 3 : 129; **2.** 8, 66; **3.** 285.
1. 4 : 13, 249; **2.** 15.
1. 5 : 19 n; **2.** 6, 133, 444 n.
1. 6 : **2.** 55; **3.** 229.
1. 7 : 16 n, 143; **2.** 5; **3.** 231.
1. 8 : 43, 142, 143.
1. 11 : 71.
2. 1 : 30; **2.** 85, 87, 89, 99, 165, 399, 423; **3.** 106.
2. 2 : **2.** 99, 423; **3.** 18 n.
2. 3 : 197 n; **3.** 18 n.
2. 4 : 16 n; **2.** 63, 110, 400 n, 423.
2. 5 : **2.** 66.
2. 6 : **2.** 88, 468; **3.** 79.
2. 7 : 275.
2. 8 : **2.** 84; **3.** 171, 235.
2. 9 : 142; **2.** 217[2]; **3.** 80.
2. 10 : **2.** 217[2].
2. 11 : **2.** 283 n.
2. 12 : 69, 142.
2. 17 : **2.** 90.
3. 1 : **2.** 160; **3.** 102.
3. 2 : **2.** 8, 61, 74; **3.** 102, 131 n.
3. 3 : 22; **2.** 74, 85, 381, 416; **3.** 36, 102.
V. 3. 4 : 58, 61, 65, 105, 196 n, 306.
3. 5 : 44.
3. 7 : **3.** 189.
3. 8 : 107, 118; **2.** 13.
3. 9 : **2.** 103[2]; **3.** 64, 172, 235.
3. 11 : **3.** 189.
3. 12 : **3.** 189.
4. 2 : **2.** 406, 406 n.
4. 3 : 43; **2.** 117.
4. 4 : 71, 73, 325; **2.** 11.
4. 6 : **2.** 210 n, 294.
4. 8 : 23.
4. 9 : **2.** 469.
4. 11 : **2.** 460.
5. : 305 n, 322.
5. 2 : **3.** 198.
5. 6 : 250; **3.** 225.
5. 7 : 27, 66.
5. 8 : 322.
5. 10 : 268.
6. 1 : 12.
6. 2 : 127.
6. 4 : 104, 141.
6. 7 : 144, 145[2]; **2.** 59.
6. 8 : 19 n.
6. 9 : 42; **2.** 9.
7. 3 : **3.** 230.
7. 4 : 12; **2.** 15.
7. 5 : 139 n.
7. 6 : 61.

V. 7. 7 : 11; **2**. 408.
7. 8 : **2**. 86, 469.
7. 9 : 42.
7. 10 : **2**. 219, 469.
8. 1 : 43, 107[2]; **3**. 232.
8. 3 : **2**. 75.
8. 4 : 47.
8. 6 : 112.
8. 7 : 107; **2**. 242[2].
9. 3 : **2**. 7.
9. 4 : 145; **2**. 88 n, 206 n.
9. 5 : **2**. 328.
9. 7 : **2**. 236.
10. 2 : 101 n; **3**. 84.
10. 3 : **2**. 237.
10. 5 : 14; **2**. 505.
10. 7 : 47; **2**. 406 n, 407.
11. 1 : **3**. 288 n.
11. 2 : 71, 244.
11. 3 : 71, 87; **2**. 4, 8, 242.
11. 4 : 19 n.
11. 5 : **2**. 10.
11. 6 : 48; **2**. 7, 75.
12. : **3**. 191, 231.
12. 1 : 284; **2**. 9 n; **3**. 84, 224.
12. 2 : 139; **2**. 60, 217[2]; **3**. 222.
12. 3 : 41 n.
12. 4 : **3**. 266.
12. 5 : **3**. 17, 79.
12. 6 : **2**. 324 n.
12. 17 : **3**. 224.
13. 6 : 140.
14. 4 : **2**. 20, 211 n, 294.
14. 6 : **2**. 8, 242.
15. 1 : **3**. 84.
V. 15. 2 : 102, 136 n; **3**. 218, 220 n, 233, 267 n.
15. 4 : 19 n.
15. 5 : **2**. 85, 469.
16. 1 : **3**. 135.
16. 2 : **3**. 135.
16. 4 : **2**. 4.
17. 1 : **2**. 353.
17. 2 : **3**. 218 n.
18. 2 : 207 n; **2**. 287 n, 327.
19. 1 : **2**. 86[2], 87.
19. 3 : 98 n.
19. 4 : **2**. 83 n, 471; **3**. 199.
19. 5 : 26.
20. 2 : **3**. 189, 235.
20. 4 : **3**. 217, 235.
21. 1 : 47, 66.
21. 2 : **2**. 9.
21. 3 : 105, 115, 119.
21. 4 : 119; **2**. 79, 89; **3**. 230.
22. 1 : **2**. 469.
22. 4 : **2**. 10[2], 469.
25. 1 : **2**. 10 n; **3**. 230.
25. 2 : 12; **3**. 187, 187 n.
25. 4 : 118.
25. 7 : 277 n; **2**. 287.
25. 8 : 15.
26. 1 : **2**. 293.
26. 5 : 71.
26. 6 : **3**. 222, 227.
27. 1 : **2**. 153; **3**. 84.
27. 2 : **2**. 153.
27. : **2**. 305.
27. 4 : **3**. 235.
27. 5 : 179, 272.

V. 28. 1 : **2**. 9, 14.
28. 2 : 195.
29. 1 : 66; **2**. 119, 277, 391 [3].
29. 2 : **2**. 204 [2], 391 [2].
29. 3 : 68; **2**. 183, 204, 252 [2], 325 [3], 384, 391 [2].
29. 4 : **2**. 194, 220 [2], 222.
29. 5 : **2**. 331 ; **3**. 78.
29. 6 : **2**. 146 n, 391 [2].
29. 7 : 68, 177; **2**. 243 [2], 248, 249, 252, 253, 293, 295, 325 [2], 336.
29. 8 : 177; **2**. 243, 252, 253, 267, 276, 325, 336.
29. 9 : **2**. 238, 335, 336, 337, 338, 338 n, 339.
29. 10 : **2**. 208, 337 [2].
29. 11 : **2**. 243, 273, 301, 347, 348 [2].
29. 12 : **2**. 145, 174, 310 [2].
29. 13 : **2**. 174 [2].
29. 14 : **2**. 164, 170.
29. 15 : **2**. 268, 283.
30. : **2**. 303.
30. 1 : **2**. 167, 246.
30. 2 : **2**. 167, 229, 345.
30. 4 : 317 n ; **2**. 164, 180.
30. 5 : 317 n; **2**. 164 [2], 186, 211 ; **3**. 76.
30. 6 : **2**. 206, 391 ; **3**. 82.
30. 7 : 70; **2**. 210, 277, 325, 346.
V. 30. 8 : **2**. 210, 240, 346, 391.
30. 9 : 239; **2**. 208, 210, 212 [2].
30. 10 : 102 n; **2**. 252.
30. 11 : **2**. 252, 450.
30. 12 : **3**. 164.
30. 13 : 249.
30. 14 : 249; **2**. 450 n; **3**. 164.
30. 15 : **2**. 471.
31. 2 : **2**. 177 n, 497 n.
31. 3 : **2**. 183, 187.
31. 4 : **2**. 204, 273, 276, 283; **3**. 45, 49.
31. 5 : 281; **2**. 208; **3**. 95.
31. 6 : 68; **2**. 174, 185, 194, 325.
31. 7 : **2**. 204, 210, 335 [2]; **3**. 80.
31. 8 : **2**. 335, 338, 339, 357.
31. 9 : **2**. 284, 335.
31. 10 : **2**. 274, 276, 391.
31. 11 : **2**. 331, 332; **3**. 309.
31. 12 : 281 ; **2**. 246.
32. 1 : **2**. 220, 357.
32. 2 : 259; **2**. 204, 206.
32. 3 : **2**. 164, 219, 220.
32. 4 : **2**. 18, 47 n, 203 n, 220, 334.
32. 5 : **2**. 190, 219, 252, 253, 343.
32. 6 : **2**. 219, 252.
32. 7 : **2**. 220, 252, 253; **3**. 203.
32. 8 : **2**. 220.
32. 9 : **2**. 170.
32. 10 : **2**. 400.

32. 11 : **2**. 137, 164, 232, 235.
32. 12 : **2**. 168, 232 ; **3**. 166 n.
33. : **2**. 302.
33. 1 : **2**. 173.
33. 2 : **2**. 279.
33. 3 : **2**. 279.
33. 4 : **2**. 183, 188, 211, 276.
33. 5 : **2**. 205 n.
33. 6 : **2**. 219 n [2].
33. 8 : **2**. 219 n, 305 [2].
33. 9 : **2**. 378 n, 387 n.
33. 10 : **2**. 301.
34. 1 : **2**. 243, 286.
34. 2 : **2**. 338, 338 n, 340.
34. 3 : **3**. 298 n [2].
34. 5 : **2**. 178; **3**. 204.
34. 6 : **2**. 198 n, 213, 226, 236, 236 n; **3**. 204.
34. 7 : **2**. 319; **3**. 204.
34. 8 : **2**. 178.
34. 9 : **2**. 219 n.
35. 2 : **2**. 150, 176.
35. 3 : **2**. 164.
35. 5 : **2**. 174.
35. 6 : **2**. 196.
35. 7 : **2**. 173.
35. 8 : 75 n ; **2**. 189, 478.
36. 1 : **2**. 246.
36. 2 : **2**. 245.
36. 4 : 281 ; **2**. 168.
36. 5 : 4; **2**. 166.
37. 1 : 73 ; **2**. 191.
37. 2 : 281.
37. 4 : **2**. 173, 198, 226.
37. 5 : **2**. 187, 226.
V. 38. 2 : **2**. 160.
39. 1 : **2**. 168.
39. 3 : **2**. 180 n.
39. 4 : **2**. 169.
39. 5 : **2**. 268, 286, 340 n, 469.
40. 1 : **2**. 169, 196.
40. 2 : **2**. 169.
40. 3 : **2**. 169.
40. 4 : **2**. 196, 248.
40. 5 : 6; **2**. 224; **3**. 70.
40. 6 : **2**. 215, 216, 224, 468, 469; **3**. 80, 225, 247.
40. 7 : **2**. 468 ; **3**. 138.
40. 8 : **2**. 224, 468, 469 ; **3**. 80, 168.
40. 9 : **2**. 224, 468, 469.
41. 1 : **3**. 262.
41. 2 : 60 ; **3**. 34, 35.
41. 3 : 27 ; **2**. 436 n ; **3**. 34 [2].
41. 4 : 25; **2**. 326, 328, 463.
41. 6 : 279 n, 291; **2**. 478; **3**. 251.
41. 7 : 279 n.
41. 9 : 307 n; **2**. 326 [2].
41. 10 : **2**. 18, 326, 328.
41. 11 : 148.
41. 12 : **2**. 505 n.
41. 14 : vii n, 285.
41. 15 : 260, 320.
41. 16 : **2**. 205; **3**. 25.
41. 18 : 325.
41. 19 : 59, 319, 325 [2]; **2**. 93.
42. 1 : **2**. 138; **3**. 85 n, 102 n.

V. 42. 5 : **2**. 197, 405, 478, 478 n; **3**. 39², 40.
42. 6 : **2**. 390.
42. 9 : 300; **2**. 491; **3**. 217, 240.
42. 10 : **2**. 218 n.
42. 11 : **2**. 403; **3**. 31, 32, 35.
42. 12 : 318², 319², 326; **2**. 47, 411.
42. 13 : 293; **2**. 109.
42. 14 : 324.
42. 15 : **3**. 34.
43. 1 : **2**. 60, 132.
43. 2 : 237.
43. 3 : 279 n, 291.
43. 4 : 155, 267; **2**. 83 n, 417.
43. 6 : 320²; **3**. 243.
43. 7 : **3**. 242, 471.
43. 8 : 290; **2**. 439, 446.
43. 10 : **2**. 371, 400.
43. 11 : 326; **2**. 389 n.
43. 12 : 300, 300 n.
43. 13 : **2**. 58, 457 n.
43. 14 : 60, 62; **2**. 76, 323.
43. 15 : 119.
44. 1 : 181, 233; **2**. 51, 109².
44. 2 : 181, 233; **2**. 109; **3**. 80, 181, 198, 219, 240.
44. 4 : **2**. 60 n, 441; **3**. 242.
44. 5 : 267; **2**. 51²; **3**. 187.
44. 6 : 181.
44. 7 : 181; **2**. 3.
44. 8 : **2**. 51.
44. 9 : 287; **2**. 51.
V. 44. 11 : 225; **2**. 49, 480; **3**. 82, 91.
44. 12 : 231.
44. 13 : 42.
44. 14 : 167.
44. 15 : 167; **2**. 9.
45. 1 : 297; **2**. 316, 381.
45. 2 : 245, 313; **3**. 123.
45. 3 : 258, 297; **2**. 85, 316.
45. 4 : **2**. 295, 381, 384, 386.
45. 5 : 126.
45. 6 : 67; **2**. 76 n, 106, 316, 480.
45. 7 : 281; **2**. 145, 307, 311 n, 314, 316²; **3**. 222, 243.
45. 8 : **2**. 314, 315, 316.
45. 9 : 7, 174; **2**. 141.
45. 10 : 132; **2**. 316.
45. 11 : 298; **2**. 145, 316.
46. 2 : **2**. 383, 431; **3**. 308 n.
46. 3 : 306; **2**. 295; **3**. 39.
46. 4 : 25; **2**. 406 n, 413 n; **3**. 55 n.
46. 5 : 55 n.
46. 6 : **3**. 161 n.
46. 7 : 319; **3**. 219.
46. 8 : 318; **2**. 270, 312 n, 388, 432.
47. 1 : 290; **2**. 106.
47. 2 : 195.
47. 3 : **2**. 101, 398, 418.
47. 4 : 182; **2**. 45, 54, 135, 138.
47. 5 : **2**. 73.
47. 6 : **2**. 25, 45².

V. 48. 1 : **3**. 81, 211 n.
48. 3 : 169, 208 ; **2**. 253, 254 ; **3**. 80.
48. 5 : 12 n; **3**. 39, 131, 165.
49. 1 : 60 ; **3**. 39.
49. 2 : 60; **3**. 86.
49. 3 : **2**. 418 n; **3**. 92 n.
50. 3 : 126.
51. 2 : **3**. 254, 255.
51. 3 : 116.
51. 4 : 149.
51. 7 : 154.
51. 8 : **2**. 432, 469.
51. 9 : 182.
51. 10 : **3**. 100.
51. 11 : **3**. 84 n, 92 n.
51. 12 : 213, 303.
51. 13 : **2**. 153, 403.
51. 15 : 157.
52. 1 : **2**. 303 n, 383, 453, 453 n ; **3**. 199.
52. 3 : **2**. 380, 385.
52. 4 : **2**. 371.
52. 6 : 251 ; **2**. 372.
52. 7 : **2**. 385.
52. 8 : **2**. 408.
52. 9 : **2**. 223, 365, 376, 399 n.
52. 10 : **2**. 400.
52. 11 : **2**. 379, 400.
52. 12 : **2**. 384, 472 n.
52. 13 : **2**. 373.
52. 14 : **2**. 231 n.
52. 16 : **2**. 397, 397 n, 398 ; **3**. 35.
53. 1 : **2**. 399 ; **3**. 35.
53. 2 : 324 ; **2**. 185, 361, 372.
V. 53. 3 : **2**. 379, 388.
53. 4 : **2**. 373, 376.
53. 5 : **2**. 185, 372 [2].
53. 6 : **2**. 185, 372 ; **3**. 27, 30.
53. 7 : 258, 259 ; **2**. 363, 372, 378 [2].
53. 8 : **2**. 379.
53. 9 : 320.
53. 10 : **2**. 185, 372, 400 n.
53. 14 : 253; **2**. 185, 401; **3**. 37.
53. 16 : **2**. 384, 386, 387 n.
54. 1 : **2**. 384, 472.
54. 2 : **2**. 327, 372, 396.
54. 3 : 11 ; **2**. 372, 374, 375.
54. 4 : **2**. 370, 375.
54. 5 : 229 ; **2**. 69 n, 85, 372, 379.
54. 6 : 199, 321 ; **2**. 386.
54. 7 : **2**. 212.
54. 8 : 199 ; **2**. 372, 386.
54. 9 : **2**. 375, 386.
54. 10 : 207; **2**. 397; **3**. 34.
54. 11 : 11, 15; **2**. 373, 376.
54. 12 : **3**. 252.
54. 13 : 157 ; **3**. 31.
54. 14 : **2**. 405 n.
55. 1 : **2**. 378.
55. 2 : **2**. 372.
55. 3 : **2**. 369.
55. 4 : **2**. 379, 385.
55. 5 : 259; **2**. 185 [2], 212, 372, 377, 387.
55. 6 : **2**. 376, 378.
55. 7 : **2**. 375.
55. 9 : **2**. 401; **3**. 154.

V. 55. 11 : 287.
56. 1 : **2**. 376.
56. 2 : **2**. 401 ; **3**. 37.
56. 3 : **2**. 374, 401.
56. 4 : 258 ; **2**. 387 n.
56. 5 : **2**. 381, 387 n.
56. 6 : **2**. 378.
56. 7 : **2**. 378, 380, 387.
56. 8 : **2**. 281 n, 388, 390 n.
56. 9 : **2**. 388.
57. 1 : 282 ; **2**. 369, 370, 390 n.
57. 2 : **2**. 373, 378, 397, 403 n ; **3**. 37.
57. 3 : **2**. 45 n, 374, 378, 397.
57. 4 : **2**. 185, 369, 371, 375, 376, 378[2].
57. 5 : 279 n ; **2**. 373, 383, 385, 396.
57. 6 : **2**. 373.
57. 7 : **2**. 370.
57. 8 : **3**. 154, 186, 252.
58. 1 : 195 ; **2**. 378, 400 n.
58. 2 : 136 n ; **2**. 371 ; **3**. 81, 252.
58. 3 : **2**. 185, 371, 372.
58. 4 : **2**. 386.
58. 5 : **2**. 261 n[3], 262 n, 369, 389, 397, 400.
58. 6 : 4, 257, 316 n ; **2**. 372[2], 378.
58. 7 : **2**. 185, 370, 373, 374 n[2], 375, 377, 384, 389, 400.
59. 1 : **2**. 376, 378, 381 n, 387 ; **3**. 167 n.
59. 2 : **2**. 94, 374.
V. 59. 3 : **2**. 379[2], 388 ; **3**. 168.
59. 4 : **2**. 374.
59. 5 : **2**. 185, 379, 388, 392 ; **3**. 168.
59. 6 : **2**. 369, 388, 396, 397[2] ; **3**. 34.
59. 7 : 257 ; **2**. 372, 379.
59. 8 : 4 n, 313 ; **2**. 372 ; **3**. 34, 90.
60. 2 : **2**. 281 n, 370, 374, 378.
60. 3 : **2**. 374, 377.
60. 4 : **2**. 388.
60. 5 : **2**. 369, 397, 398 ; **3**. 35.
60. 6 : **2**. 370, 381, 386.
60. 7 : **2**. 94, 153, 381.
60. 8 : 62 n ; **2**. 153, 153 n, 381, 383, 384.
61. 1 : **2**. 369 n, 400 n.
61. 2 : 89 n ; **2**. 378.
61. 4 : **2**. 388.
61. 5 : **2**. 303 n, 389, 453.
61. 6 : **2**. 219, 387 n, 389.
61. 7 : **2**. 387 n.
61. 8 : **2**. 387 n.
61. 9 : **2**. 387 n, 461 n.
61. 12 : **2**. 376.
61. 14 : **3**. 252.
61. 15 : **2**. 386.
62. 1 : 156 ; **3**. 117, 259.
62. 2 : 7 ; **2**. 502 n ; **3**. 117, 122 n.
62. 3 : **2**. 185 ; **3**. 122.
62. 4 : **3**. 130[2].
62. 5 : 324 ; **3**. 124, 133.
62. 6 : 324 ; **3**. 156.
62. 7 : **3**. 32, 124, 125.

V. 62. 8 : 249; **3**. 97, 123, 123 n.
62. 9 : **3**. 122.
62. 17 : **2**. 371.
63. : **3**. 126.
63. 1 : **2**. 185; **3**. 122, 261.
63. 2 : **2**. 185.
63. 3 : **2**. 185; **3**. 29, 81, 86.
63. 4 : 7; **2**. 185; **3**. 27, 29, 81.
63. 5 : 260.
63. 6 : 280; **2**. 185, 376; **3**. 28, 30, 81.
63. 7 : 7; **3**. 29, 81, 86, 117, 221, 223, 261.
64. 1 : 207 n.
65. 1 : 126.
65. 2 : **3**. 260.
65. 5 : **3**. 121 n.
65. 6 : **2**. 116; **3**. 165.
66. 2 : **3**. 198, 258.
66. 4 : **2**. 477 n; **3**. 135.
66. 5 : **3**. 260.
67. 3 : **3**. 222, 257.
67. 4 : **3**. 182 n, 199, 260.
67. 5 : **2**. 469.
68. 1 : vi n; **3**. 262.
68. 3 : **2**. 133.
68. 4 : **2**. 235; **3**. 199, 222. 259.
68. 5 : **2**. 185; **3**. 124.
69. 1 : **2**. 120 n; **3**. 257.
69. 2 : 232, 241, 259; **2**. 45; **3**. 122 n.
69. 3 : 32.
69. 4 : **3**. 221, 258.
70. 2 : **3**. 38 n, 199.
70. 3 : **3**. 38 n.
V. 70. 4 : **3**. 194.
72. 1 : **2**. 469.
72. 2 : **3**. 121 n, 166, 261.
73. 3 : **2**. 502.
73. 4 : **2**. 506.
73. 5 : **2**. 442, 487.
73. 6 : **2**. 469, 470.
73. 7 : **2**. 382 n, 441.
73. 8 : **2**. 433, 436 n, 444; **3**. 38 n.
73. 9 : **3**. 208.
73. 10 : **2**. 273, 274 n, 283 n.
74. 1 : **2**. 446, 469.
74. 2 : **2**. 501.
74. 3 : **2**. 324 n.
74. 4 : **2**. 78, 473[2]; **3**. 193.
74. 5 : **2**. 481, 482.
74. 7 : 147; **2**. 287 n.
74. 8 : **2**. 283 n.
74. 9 : **2**. 443.
75. 1 : **2**. 434.
75. 2 : 258; **2**. 287, 433.
75. 3 : **2**. 436 n; **3**. 38 n.
75. 4 : **2**. 441, 446, 490.
75. 5 : **2**. 442, 481; **3**. 208.
75. 6 : **2**. 280 n, 442.
75. 7 : **3**. 287.
75. 9 : **2**. 14, 46, 432.
76. 1 : **2**. 15, 432, 471.
76. 3 : 32; **2**. 500.
76. 4 : **2**. 501.
76. 5 : **2**. 501.
77. 1 : **2**. 431[2].
77. 2 : **2**. 229.
77. 3 : **2**. 432.
78. 1 : **2**. 443.
78. 2 : **2**. 443 n.

V. 78. 4 : **2**. 469.
78. 5 : **2**. 467.
78. 6 : **2**. 467 ; **3**. 82.
78. 7 : 26.
78. 8 : 26 ².
79. 1 : 247.
79. 2 : 247.
79. 3 : 247.
79. 9 : **2**. 193 ; **3**. 183, 202.
80. 1 : **3**. 225, 298.
80. 2 : 242.
80. 3 : 242, 247.
80. 4 : 246 ; **3**. 223, 225.
80. 5 : 242, 246, 313.
80. 6 : 246.
81. 2 : **2**. 159; **3**. 39, 289.
81. 3 : **2**. 159, 333; **3**. 39, 50, 51.
81. 4 : **2**. 118; **3**. 39, 51, 51 n, 55 n, 253, 256.
81. 5 : **2**. 303 n, 424, 453 ; **3**. 39.
82. 1 : **3**. 39.
82. 3 : **3**. 39.
82. 5 : **3**. 43.
82. 6 : **3**. 160, 217.
82. 7 : **3**. 219.
82. 8 : 249; **3**. 55 n.
82. 9 : **2**. 447 n.
83. 1 : 172; **3**. 25, 27, 28.
83. 2 : **2**. 217, 218 n ; **3**. 28², 29, 154.
83. 3 : 258; **2**. 185, 226 n, 433 ; **3**. 28.
83. 4 : 9, 26; **3**. 25, 26, 28.
83. 5 : **3**. 25, 29, 219, 252.
V. 83. 6 : **2**. 185, 283 n, 372, 376 n; **3**. 25, 27, 28, 29, 30, 35.
83. 7 : 257; **3**. 25, 28².
83. 8 : 257, 260, 315; **3**. 27, 28.
83. 9 : **3**. 29, 154.
83. 10 : 253, 294; **2**. 185², 357 n ; **3**. 25, 27, 28.
84. 1 : 236.
84. 2 : 191, 239; **2**. 405 n.
84. 3 : 9.
85. 1 : 135, 241, 315 ; **2**. 79 ; **3**. 118.
85. 2 : 22, 148; **2**. 16 ; **3**. 306.
85. 3 : 257; **2**. 185 ; **3**. 127.
85. 4 : 238, 257, 260 ; **3**. 127.
85. 5 : **3**. 81, 118.
85. 6 : **3**. 81, 128.
85. 7 : **3**. 178.
85. 8 : **2**. 425 ; **3**. 177.
86. : **2**. 295.
86. 1 : **2**. 329.
86. 2 : **2**. 137, 295 ².
86. 3 : **2**. 295.
86. 5 : **3**. 203.
87. : **2**. 383, 419.
87. 1 : 287 ; **3**. 252.
87. 2 : **2**. 400.
87. 3 : **2**. 94, 377, 383.
87. 5 : **2**. 373, 382.
87. 6 : **2**. 371, 376.
87. 7 : **2**. 370, 374 n, 376.
87. 8 : **2**. 369.
87. 9 : 257 ; **2**. 377.

MAṆḌALA VI

VI. 1. 1 : 42; **2.** 10.
1. 2 : 323.
1. 4 : 98; **2.** 401 n; **3.** 294.
1. 5 : 119; **2.** 133, 242.
1. 7 : 71.
1. 8 : 43.
1. 11 : 16; **2.** 5, 405 n.
2. 1 : **3.** 134.
2. 2 : 141.
2. 3 : 141.
2. 6 : 13, 71.
2. 8 : 143; **2.** 206 n, 505.
2. 9 : **3.** 212 n.
2. 10 : 47.
2. 11 : 136 n.
3. 1 : **3.** 136, 263.
3. 3 : 13, 17.
3. 4 : 11, 143, 145.
3. 5 : 145^{3}.
3. 6 : 43 n, 136 n; **2.** 14; **3.** 19.
3. 7 : 43, 144.
3. 8 : 279 n; **2.** 375, 408, 410.
4. 1 : 66^{2}.
4. 3 : 13; **2.** 222 n; **3.** 8 n.
4. 4 : 42.
4. 6 : 13, 16, 58, 144; **2.** 5, 479.
4. 7 : 279 n.
5. 1 : **3.** 181, 187.
VI. 5. 6 : **2.** 10.
6. 2 : 15.
6. 3 : 26, 290; **2.** 308.
6. 4 : 143; **2.** 398.
6. 5 : 145.
6. 6 : 28.
7. : **2.** 153.
7. 1 : 112; **2.** 81, 154, 155, 293; **3.** 224, 229.
7. 2 : 112; **2.** 155, 345 n.
7. 4 : 83, 106; **2.** 4, 155.
7. 5 : **2.** 4, 154; **3.** 221, 228.
7. 6 : 16, 195, 195 n; **2.** 82, 140, 154^{2}.
7. 7 : 16, 195; **2.** 154^{2}; **3.** 181, 197.
8. : **2.** 153.
8. 1 : 283; **2.** 155.
8. 2 : 16; **2.** 154^{2}; **3.** 223^{2}, 228.
8. 3 : 241^{2}; **2.** 5, 79, 154.
8. 4 : 55, 87; **2.** 154, 155.
8. 7 : 23; **2.** 154; **3.** 181, 197.
9. : **2.** 153.
9. 1 : 249; **2.** 118, 154, 336; **3.** 288.
9. 2 : **2.** 104^{2}.
9. 3 : 195; **2.** 104.
9. 4 : **2.** 242.

VI. 9. 5 : **3**. 311.
9. 7 : **2**. 155.
10. 2 : 19, 65, 284 ; **2**. 9 n.
10. 4 : 16 ; **2**. 4, 121.
10. 7 : 324 [2].
11. 1 : **2**. 431.
11. 2 : 30.
11. 3 : 47 ; **3**. 19.
11. 4 : 60, 120 ; **2**. 137.
11. 5 : **2**. 9, 261 n [2].
11. 6 : 20, 103.
12. 1 : 13, 28 ; **2**. 312 n ; **3**. 229.
12. 2 : 23, 120.
12. 3 : 28 ; **3**. 187.
12. 4 : 143 ; **2**. 15.
12. 5 : **3**. 164.
12. 6 : 19, 143.
13. 1 : **2**. 185, 294.
13. 2 : **2**. 505 [2] ; **3**. 134, 230.
13. 3 : 28 ; **2**. 18, 37, 198 n, 294, 505 ; **3**. 229.
13. 5 : **2**. 498, 498 n.
14. 2 : 41, 68.
14. 3 : 61 n ; **2**. 215, 218 n ; **3**. 232, 235.
15. 1 : 16.
15. 2 : 54.
15. 4 : 43, 65, 207.
15. 5 : **2**. 14, 331.
15. 7 : **3**. 180 n, 187.
15. 8 : 118.
15. 9 : 72 [3], 118 ; **2**. 118 ; **3**. 222 [2]. 229.
15. 13 : 118 ; **3**. 230, 334.
15. 14 : **3**. 231.
15. 16 : **3**. 47.
VI. 15. 17 : 50.
15. 18 : 71 ; **3**. 255.
16. 1 : 112.
16. 3 : 72.
16. 5 : **2**. 344 n.
16. 9 : 65.
16. 11 : 47 ; **2**. 242.
16. 13 : 49, 51 n ; **2**. 80.
16. 14 : 49 ; **2**. 294, 458 [2].
16. 15 : **2**. 294.
16. 19 : 45 n, 323 ; **2**. 294, 344 n.
16. 21 : 44.
16. 24 : **3**. 256.
16. 27 : **2**. 218 n.
16. 29 : **2**. 217 ; **3**. 190.
16. 30 : 300 n.
16. 35 : 15, 284 ; **2**. 103 ; **3**. 230.
16. 36 : 285, 293.
16. 39 : 142.
16. 43 : 143.
16. 45 : 323.
16. 46 : 118 ; **3**. 187.
16. 47 : 312.
16. 48 : 103 ; **2**. 217, 294.
17. 1 : **2**. 180, 203, 276, 363.
17. 2 : **2**. 180, 268, 363.
17. 3 : **2**. 183, 187, 191, 273, 363.
17. 4 : **2**. 237, 250.
17. 5 : **2**. 180, 184, 191 [2], 252 [2].
17. 6 : **2**. 83 n [3], 195, 311.
17. 7 : 237 ; **3**. 226.
17. 8 : **2**. 190, 235.
17. 9 : **2**. 204, 206.

VI. 17. 10 : 2. 204 ; 3. 49.
17. 11 : 177 ; 2. 242, 243, 248, 249, 266, 383, 391, 418, 419[2], 426, 430.
17. 12 : 2. 186.
17. 13 : 2. 174.
17. 15 : 2. 189.
18. 1 : 2. 169, 273.
18. 2 : 2. 174.
18. 3 : 2. 210.
18. 4 : 2. 170.
18. 5 : 2. 312, 321.
18. 6 : 2. 177 n, 196.
18. 8 : 2. 334, 341, 348, 350 ; 3. 203.
18. 9 : 2. 172, 203 ; 3. 80.
18. 10 : 2. 218.
18. 11 : 2. 164.
18. 12 : 2. 163, 170 ; 3. 82.
18. 13 : 60 ; 2. 337, 344.
18. 14 : 2. 204, 205 n[2], 234, 276.
18. 15 : 2. 174 ; 3. 76.
19. 1 : 2. 164.
19. 2 : 2. 250, 251, 466.
19. 3 : 2. 172.
19. 4 : 102 n ; 2. 174.
19. 5 : 2. 176, 250 ; 3. 248.
19. 6 : 2. 176.
19. 7 : 2. 177 n, 253.
19. 8 : 2. 176.
19. 9 : 2. 189.
19. 10 : 2. 133, 176.
19. 12 : 2. 185 n.
19. 13 : 2. 198.
20. 1 : 2. 176.
VI. 20. 2 : 2. 200, 204, 418 ; 3. 71, 75[2], 76, 79.
20. 3 : 2. 195, 263, 274, 275.
20. 4 : 279 n ; 2. 306, 319 n, 334 ; 3. 80.
20. 5 : 2. 190 ; 3. 202, 335, 337.
20. 6 : 2. 210, 248, 345[2], 346, 346 n, 347[2], 348, 349.
20. 7 : 2. 347, 348[4], 349
20. 8 : 2. 306 ; 3. 16, 16 n, 82.
20. 9 : 2. 172, 279 ; 3. 31.
20. 10 : 2. 140, 211, 305, 352[3], 353.
20. 11 : 2. 223, 236, 338, 339 ; 3. 63 n.
20. 12 : 2. 184, 357.
20. 13 : 279 n ; 2. 350[2], 351.
21. 2 : 2. 236, 286 ; 3. 82.
21. 3 : 2. 187 ; 3. 221, 246, 315.
21. 4 : 2. 228, 229.
21. 5 : 2. 310.
21. 6 : 2. 286.
21. 7 : 2. 218, 263.
21. 8 : 2. 310.
21. 9 : 2. 478.
21. 11 : 70 ; 2. 214 n, 293, 325 n ; 3. 255.
22. 1 : 3. 82, 182 n.
22. 2 : 2. 145, 149, 308, 310[2] ; 3. 181, 202, 203.

VI. 22. 6 : **2.** 180 n; **3.** 80.
22. 8 : **2.** 190, 216; **3.** 202.
22. 9 : **2.** 234; **3.** 80.
22. 10 : **2.** 198, 209, 324 n.
23. 1 : **2.** 262 [2], 262 n.
23. 2 : **2.** 173, 196, 208.
23. 3 : **2.** 205 n.
23. 4 : **2.** 178.
23. 5 : **2.** 274.
23. 6 : **2.** 236, 237, 274.
23. 7 : **2.** 205 n.
23. 8 : **2.** 279.
24. 1 : **2.** 269.
24. 2 : 308.
24. 3 : 240; **2.** 163.
24. 4 : **2.** 180.
24. 22 : **3.** 81.
24. 6 : **2.** 237, 274, 286, 287.
24. 7 : **2.** 275.
25. 1 : **2.** 133, 176, 196.
25. 2 : **2.** 210.
25. 3 : **2.** 209.
25. 4 : **2.** 185 n.
25. 5 : **2.** 171.
25. 6 : **2.** 198.
25. 7 : **2.** 219 n [2].
25. 8 : **2.** 196; **3.** 76.
25. 9 : **2.** 172.
26. 1 : **2.** 172.
26. 2 : **2.** 178, 199.
26. 3 : 279 n; **2.** 335 [2], 342, 344, 344 n.
26. 4 : **2.** 300, 305, 306, 497; **3.** 11 n, 16, 16 n.
26. 5 : **2.** 210, 342, 343.
VI. 26. 6 : **2.** 166, 252, 304, 350 [2].
26. 7 : **2.** 324 n.
26. 8 : **2.** 25, 197.
27. 1 : **2.** 251.
27. 3 : **2.** 167.
27. 4 : **2.** 304.
27. 5 : **2.** 304.
27. 7 : **2.** 356, 358.
27. 8 : 127; **2.** 304.
28. 1 : 276.
28. 2 : **2.** 237.
28. 3 : **2.** 227; **3.** 181.
28. 4 : **2.** 227.
28. 5 : **2.** 179, 231 n.
28. 7 : **3.** 33.
29. 2 : **2.** 261 n [2], 262, 262 n.
29. 3 : 128; **2.** 39 n, 169, 261 n, 262 n; **3.** 285 [2].
29. 4 : **2.** 243, 261 n.
29. 5 : **2.** 169, 170, 502 n.
29. 6 : **2.** 164, 207, 208, 210.
30. 1 : **2.** 163.
30. 2 : **2.** 189 n, 191; **3.** 74.
30. 3 : **2.** 186.
30. 4 : **2.** 170, 186.
30. 5 : **2.** 188, 192.
31. 1 : **2.** 163, 189, 189 n.
31. 3 : **2.** 188, 334, 336, 337.
31. 4 : **2.** 146 n, 210, 342, 343.
31. 5 : **2.** 171, 177.
32. 2 : **2.** 2, 183, 187, 191, 319 n.

VI. 32. 5 : **2.** 184.
33. 1 : **2.** 178, 198, 253.
33. 2 : **2.** 174.
33. 3 : **2.** 198, 209, 268 n.
33. 4 : **2.** 236.
33. 5 : **2.** 178; **3.** 204.
34. 1 : **2.** 174, 290.
34. 2 : **2.** 232, 279.
34. 3 : **2.** 276.
34. 4 : 158; **2.** 236, 261, 261 n.
34. 5 : **2.** 196, 236.
35. 1 : **2.** 226.
35. 2 : **2.** 178, 189.
35. 3 : vii n; **2.** 286.
35. 4 : **2.** 177, 179.
35. 5 : v n, 278 n; **2.** 277, 312.
36. 1 : 175; **3.** 71, 74[2].
36. 2 : **2.** 196.
36. 3 : 282.
36. 4 : **2.** 176.
36. 5 : **2.** 218 n.
37. 1 : **2.** 255, 260[2].
37. 2 : **2.** 244, 255, 260[2].
37. 3 : 171, 197; **2.** 212, 255, 260.
37. 4 : 127; **2.** 169.
37. 5 : **2.** 169, 197, 274, 405 n.
38. 2 : **2.** 228.
38. 3 : **2.** 164, 165, 273.
38. 4 : **2.** 236, 249, 267, 274, 275.
38. 5 : **2.** 164, 196, 274.
39. 1 : 185.
39. 2 : 316 n; **2.** 277, 320[2]; **3.** 241.
VI. 39. 3 : **2.** 42[2], 244, 266.
39. 4 : 181; **3.** 238.
39. 5 : **2.** 184.
40. 2 : **2.** 32, 164, 247, 248; **3.** 61 n.
40. 3 : **2.** 293.
40. 4 : **2.** 237.
40. 5 : **2.** 233.
41. 1 : 165; **3.** 203.
41. 2 : **2.** 181, 251, 253.
41. 3 : **2.** 244, 246.
41. 4 : **2.** 229, 250.
41. 5 : **2.** 172, 244.
42. 4 : **2.** 444 n.
43. 1 : **2.** 252, 343, 344.
43. 3 : **2.** 180, 252.
43. 4 : **2.** 250.
44. 3 : **2.** 250.
44. 5 : **2.** 273.
44. 6 : vi n, vii n; **2.** 228.
44. 7 : **3.** 134.
44. 8 : **2.** 275, 303 n; **3.** 245.
44. 9 : **2.** 174.
44. 11 : **2.** 226.
44. 12 : **2.** 183; **3.** 182, 203.
44. 13 : **2.** 244, 273.
44. 14 : **2.** 197, 252.
44. 15 : **2.** 252.
44. 16 : **2.** 243.
44. 17 : **2.** 252.
44. 18 : **2.** 177 n[2], 185 n.
44. 22 : **2.** 103, 144, 265; **3.** 18, 64, 174.
44. 23 : 180, 197; **2.** 46, 195, 265, 327.
44. 24 : **2.** 22, 83 n, 141, 265.

VI. 45. 1 : **2**. 358.
45. 2 : **2**. 174.
45. 4 : **2**. 286.
45. 5 : **2**. 196.
45. 7 : **2**. 231, 277, 286.
45. 9 : **2**. 180 n, 280 n; **3**. 80.
45. 14 : **2**. 174.
45. 15 : **2**. 174.
45. 16 : **2**. 164.
45. 17 : **3**. 204.
45. 18 : **2**. 218.
45. 19 : **2**. 286, 422 n.
45. 20 : **2**. 176.
45. 21 : **2**. 178, 460.
45. 23 : **2**. 178.
45. 24 : **2**. 178, 180, 209.
45. 25 : **2**. 278.
45. 26 : **2**. 231 n.
45. 28 : **2**. 278.
45. 30 : **2**. 287.
45. 31 : **2**. 319.
45. 33 : **2**. 219 n[2], 319; **3**. 287 n.
46. 1 : **2**. 199.
46. 2 : **2**. 178, 179.
46. 3 : **2**. 172, 236, 281 n.
46. 4 : **2**. 177 n, 185 n, 189, 189 n[2].
46. 6 : **2**. 173.
46. 7 : **2**. 138, 156 n, 176, 324 n.
46. 8 : **2**. 173, 354, 355, 359 n.
46. 10 : **2**. 178.
46. 11 : **2**. 177 n.
46. 12 : **2**. 177 n.
46. 13 : **2**. 182 n.
VI. 46. 14 : **2**. 59, 182, 182 n.
47. 1-5 : **2**. 266.
47. 1 : 149; **2**. 251.
47. 2 : **2**. 146 n, 252, 342.
47. 3 : 150, 213; **2**. 22, 25, 121.
47. 4 : 178, 213; **2**. 22, 141.
47. 5 : 212; **2**. 390.
47. 6 : **2**. 196, 248.
47. 8 : **2**. 189, 205 n.
47. 9 : **2**. 218 n; **3**. 46 n.
47. 10 : vii n; **2**. 278; **3**. 204.
47. 12 : **3**. 204.
47. 14 : 282; **2**. 184, 286.
47. 15-18 : **3**. 204.
47. 15 : **2**. 290.
47. 16 : **2**. 234.
47. 18 : **2**. 161, 171, 285; **3**. 82.
47. 19 : **3**. 51 n.
47. 20 : 303; **2**. 291; **3**. 288[2].
47. 21 : **2**. 191, 210, 342[2].
47. 22 : **2**. 343, 345.
47. 23 : **2**. 343.
47. 24 : 49 n.
47. 26 : **2**. 59, 181.
47. 27 : **2**. 59, 181.
47. 28 : **2**. 377.
47. 29 : **2**. 181 n.
47. 30 : **2**. 181 n.
47. 31 : **2**. 181 n.
48. 2 : **2**. 236.
48. 4 : **2**. 405 n.
48. 5 : 20; **2**. 7[2], 17; **3**. 229.

VI. 48. 6 : 16 n, 71; **2**. 4.
48. 8 : 43.
48. 10 : **3**. 79, 171, 181, 197.
48. 11 : **2**. 71, 387.
48. 12 : **2**. 71; **3**. 154.
48. 13 : **2**. 387.
48. 14 : **3**. 81².
48. 15 : **2**. 373, 421.
48. 16 : **2**. 218 n, 284 n.
48. 17 : **2**. 424 n.
48. 18 : **2**. 424 n, 459 n, 460.
48. 19 : **2**. 426, 429.
48. 20 : **3**. 295, 296.
48. 21 : **2**. 392, 400, 401².
48. 22 : **2**. 71, 72 n, 399.
49. 1 : **3**. 256.
49. 2 : 18, 118; **2**. 5, 467 n.
49. 3 : 249; **2**. 46, 312 n.
49. 4 : **3**. 316.
49. 5 : **2**. 280 n.
49. 6 : **2**. 264 n, 495 n; **3**. 28, 186.
49. 7 : 252, 327².
49. 8 : 279 n; **2**. 421, 423, 425.
49. 9 : **2**. 408; **3**. 46 n, 58 n.
49. 10 : **2**. 273; **3**. 34.
49. 11 : 48 n.
49. 12 : 309.
49. 13 : 68; **2**. 325 n, 415.
49. 14 : 279 n; **2**. 205, 478; **3**. 39.
49. 15 : **3**. 254.
50. 1 : **3**. 156.
50. 2 : **2**. 293; **3**. 93, 167, 182 n, 199, 259.
VI. 50. 3 : 241; **3**. 167.
50. 4 : **3**. 34.
50. 5 : **2**. 261 n², 389, 426.
50. 7 : 260²; **2**. 46.
50. 8 : 243.
50. 10 : **2**. 431, 461, 469.
50. 11 : **2**. 142 n.
50. 12 : 25 n, 327 n; **2**. 264 n, 405; **3**. 28.
50. 13 : **3**. 39, 40, 47.
50. 14 : **2**. 205², 273 n; **3**. 21, 23, 255.
51. 1 : 7; **2**. 116; **3**. 117, 181, 197, 225, 250, 259.
51. 2 : **2**. 139; **3**. 168, 176, 185.
51. 3 : **3**. 198, 259.
51. 4 : 136 n; **3**. 90 n, 198.
51. 5 : **2**. 4; **3**. 100², 190, 199.
51. 7 : **3**. 165, 175, 190.
51. 8 : **2**. 233²; **3**. 178.
51. 9 : **3**. 198, 224, 259.
51. 10 : **3**. 259.
51. 11 : **2**. 236; **3**. 90.
51. 13 : **3**. 188.
52. 2 : **3**. 191.
52. 3 : 185, 254.
52. 5 : 6.
52. 6 : 326; **3**. 27.
52. 9 : 36 n, 194.
52. 10 : **3**. 255.
52. 12 : 40.
52. 13 : **2**. 142 n, 293.
52. 14 : **2**. 18.

VI. 52. 15 : **2**. 142 n, 205 n.
52. 16 : 172, 324 ; **2**. 11 ; **3**. 26.
53. : 127.
53. 1 : **2**. 279 n, 421.
53. 2 : **2**. 422 n.
53. 3 : **2**. 319, 422.
53. 4 : 296 ; **2**. 421, 429.
53. 5 : **2**. 319, 422, 424.
53. 6 : **2**. 319, 422, 424.
53. 7 : **2**. 319, 422.
53. 8 : **2**. 422 n, 424, 425.
53. 9 : **2**. 282, 420, 424[2], 427.
53. 10 : 297.
54. 1 : **2**. 421 n.
54. 2 : **2**. 421 n.
54. 3 : **2**. 424[2], 434 n, 492 n.
54. 4 : **2**. 226, 421.
54. 5 : **2**. 421.
54. 6 : 126 ; **2**. 421.
54. 7 : **2**. 421, 421 n.
54. 8 : **2**. 421.
54. 9 : **3**. 219, 251.
54. 10 : **2**. 421.
55. 1 : **2**. 423 ; **3**. 251.
55. 2 : **2**. 282, 427.
55. 3 : **2**. 424 n.
55. 4 : **2**. 59, 429.
55. 5 : **2**. 59, 428, 429[2].
55. 6 : **2**. 427.
56. 1 : 125.
56. 2 : **2**. 197, 429.
56. 3 : **2**. 365, 423.
56. 5 : **2**. 421.
57. : **2**. 429.
57. 1 : **2**. 116.
VI. 57. 2 : 124 ; **2**. 249.
57. 3 : **2**. 197, 427.
57. 4 : **2**. 429.
57. 5 : **2**. 232.
57. 6 : **2**. 232.
58. 1 : 249 ; **2**. 423 ; **3**. 39, 83.
58. 2 : **2**. 282, 420, 421, 424[2], 426, 427 ; **3**. 172 n.
58. 3 : **2**. 423, 424 n.
58. 4 : 324 ; **2**. 423, 426, 428, 482 n.
59. : **2**. 295.
59. 1 : **2**. 499 ; **3**. 75.
59. 2 : **2**. 73 n, 297.
59. 3 : **2**. 116, 295.
59. 4 : **2**. 389, 479 n ; **3**. 248.
59. 5 : **2**. 297, 510.
59. 6 : 318 ; **2**. 296, 389, 499 ; **3**. 303, 312.
59. 7 : **2**. 295, 389.
59. 8 : **2**. 218 n, 295 ; **3**. 193.
59. 9 : **2**. 133, 295.
59. 10 : **2**. 286 n, 287.
60. : **2**. 295.
60. 1 : **2**. 198 n, 295.
60. 2 : **2**. 295.
60. 3 : **2**. 295.
60. 5 : **3**. 204.
60. 6 : **2**. 198 n, 209 n, 295.
60. 10 : 11 ; **2**. 296.
60. 11 : **2**. 296.
61. : **2**. 148.
61. 1 : 328 ; **2**. 317, 343 ; **3**. 164.

VI. 61. 3 : 328; **2**. 317; **3**. 80.
61. 4 : 327; **2**. 405 n.
61. 7 : 328; **2**. 290.
61. 9 : 326; **3**. 243.
61. 10 : 326; **2**. 147.
61. 11 : **2**. 147.
61. 12 : 327; **2**. 137, 147, 149.
61. 13 : 326.
61. 14 : 326, 328; **2**. 71.
62. 1 : 316 n; **2**. 431.
62. 4 : **2**. 438; **3**. 180 n, 187.
62. 6 : **3**. 10, 12 n, 13, 14.
62. 7 : **2**. 435, 474, 476, 481 n.
62. 8 : **2**. 218 n; **3**. 99, 194.
62. 9 : **2**. 217, 218 n; **3**. 120[2], 121, 136, 180, 189.
62. 10 : **2**. 435.
62. 11 : **2**. 435, 501.
63. 4 : **2**. 9, 279 n, 438.
63. 5 : **2**. 160, 432, 487; **3**. 82.
63. 6 : **2**. 442, 446, 486.
63. 7 : **2**. 442.
63. 8 : **2**. 444.
63. 10 : **2**. 218 n, 435, 448 n.
64. 1 : 128, 155, 242, 298, 313; **3**. 285.
64. 2 : 246.
64. 3 : 246, 247; **2**. 489.
64. 4 : 313.
64. 5 : 247, 297; **2**. 380.
64. 6 : 243.
VI. 65. 1 : 241, 286.
65. 2 : 242, 245, 247.
65. 5 : 134, 246.
65. 6 : 247.
66. 1 : 321; **2**. 399[3].
66. 2 : **2**. 376, 399, 400.
66. 3 : **2**. 398, 399[2]; **3**. 35[2].
66. 4 : **2**. 400.
66. 5 : **2**. 400; **3**. 211 n.
66. 6 : **2**. 388.
66. 8 : **2**. 392.
66. 9 : 285; **2**. 374.
66. 10 : 15; **2**. 94, 376, 377.
66. 11 : 282, 282 n; **2**. 373; **3**. 34.
67. 1 : **2**. 273.
67. 3 : **3**. 121 n, 166.
67. 4 : **3**. 101, 188, 216, 258.
67. 5 : **3**. 117, 166, 181, 197.
67. 7 : **3**. 122 n.
67. 8 : **3**. 187, 219, 262.
67. 9 : **3**. 216, 221, 263.
67. 10 : **3**. 186.
67. 11 : **2**. 51; **3**. 122 n.
68. 1 : 66.
68. 2 : **2**. 197 n; **3**. 140, 248.
68. 3 : **2**. 197 n, 203; **3**. 141.
68. 4 : **3**. 149.
68. 5 : **2**. 226; **3**. 246, 262.
68. 9 : **3**. 141, 256.
68. 10 : **3**. 248.

VI. 69. 2 : **2**. 245.
69. 3 : **2**. 268.
69. 5 : **2**. 251 n, 418[2].
69. 6 : **2**. 242, 245[2].
69. 7 : **2**. 245.
69. 8 : **2**. 418.
70. 1 : 239 ; **3**. 118 n, 256.
70. 2 : 67, 238 ; **3**. 226 n.
70. 3 : 241 ; **2**. 226 ; **3**. 223, 226 n, 254.
70. 4 : 119.
70. 5 : 119 ; **2**. 262 n ; **3**. 226 n.
71. 1 : **3**. 218 n.
71. 2 : **3**. 46, 55, 217, 218[2].
71. 3 : **3**. 45, 181, 197.
71. 4 : **3**. 45[3], 55 n.
71. 5 : **3**. 46, 57.
71. 6 : 296.
72. 1-4 : **2**. 265.
72. 3 : **2**. 204[2].
72. 4 : **2**. 83 n[2], 476.
VI. 73. 1 : 301, 304 ; **2**. 291, 313, 472 ; **3**. 240.
73. 2 : 302 ; **2**. 291.
73. 3 : 279 n, 301[2], 302 ; **2**. 291.
74. 1 : **2**. 133 ; **3**. 32, 35.
74. 2 : **3**. 32.
74. 3 : **3**. 32, 162, 174.
74. 4 : **3**. 174.
75. 1 : **2**. 182.
75. 4 : 159 n.
75. 9 : 95.
75. 10 : 95 ; **3**. 255.
75. 11 : 169 ; **2**. 59, 182, 263 n.
75. 13 : **2**. 182 n[2].
75. 14 : **2**. 203 n.
75. 15 : 169 ; **2**. 182, 253 ; **3**. 25.
75. 16 : 297.
75. 17 : **3**. 95.
75. 18 : 192, 196 n, 224.
75. 19 : 297 ; **3**. 200.

MAṆḌALA VII

VII. 1. 1 : 49 n; **2**. 7[2], 10.
1. 2 : 112.
1. 6 : 320; **2**. 9, 15.
1. 8 : 50.
1. 9 : 107.
1. 10 : **2**. 294; **3**. 80.
1. 12 : **2**. 495.
1. 13 : **2**. 217[2], 218 n; **3**. 189.
1. 14 : 12, 284; **2**. 9.
1. 15 : 12.
1. 16 : 12.
1. 17 : **2**. 53.
1. 18 : 71.
1. 19 : **2**. 217 ; **3**. 171, 230.
1. 22 : 20, 103; **3**. 170.
2. : 234 n, 267, 305 n, 322[2].
2. 1 : 74.
2. 2 : 119.
2. 3 : 66, 72; **3**. 84, 187.
2. 5 : 132, 159 n; **2**. 5.
2. 6 : 250[2]; **2**. 15.
2. 7 : 178, 233 n.
2. 8 : 178.
2. 10 : 267, 267 n, 268 n.
3. 1 : 19.
3. 2 : 143.
VII. 3. 3 : 72.
3. 5 : 71, 143; **2**. 15.
3. 6 : 13, 15, 145.
3. 7 : 324.
3. 9 : 145 ; **2**. 4.
3. 10 : **3**. 306.
4. 1 : 118.
4. 2 : 40; **2**. 65.
4. 3 : 61; **2**. 88.
4. 4 : 41; **3**. 171.
4. 5 : 21, 112, 140; **2**. 6.
4. 6 : 196.
4. 7 : **2**. 88, 111; **3**. 170.
5. 1 : 104, 118, 119; **2**. 155, 242.
5. 2 : 119; **2**. 154, 155.
5. 3 : **2**. 154, 294, 351.
5. 4 : 16 n; **2**. 119, 119 n, 154; **3**. 222, 228.
5. 5 : **2**. 16, 94 n, 286 n.
5. 6 : 101 n; **2**. 153, 213 n, 294; **3**. 84.
5. 7 : 143; **2**. 76 n, 154.
5. 9 : **2**. 381.
5. 13 : **2**. 153.
5. 18 : **3**. 212 n.
6. 1 : **2**. 294; **3**. 84.
6. 2 : 166; **2**. 154, 294; **3**. 228.

VII. 6. 3 : **2**. 319; **3**. 77.
6. 4 : **2**. 154.
6. 5 : **2**. 211 n, 324 n.
6. 6 : **2**. 4.
6. 7 : 30 n, 254; **2**. 133, 156 n.
7. 1 : 143.
7. 2 : 72.
7. 3 : **2**. 4.
7. 4 : 43.
7. 5 : 42; **2**. 5.
7. 6 : 96; **3**. 254.
7. 7 : 50.
8. 1 : **2**. 14.
8. 2 : 11, 65; **2**. 7, 242.
8. 4 : 13; **2**. 353.
8. 5 : 19.
8. 6 : **2**. 217.
9. 1 : 115, 118; **2**. 16, 229.
9. 2 : 279 n, 294; **2**. 319.
9. 3 : 17, 86; **2**. 14, 17, 64 n.
9. 4 : 68; **2**. 60.
9. 5 : 327.
9. 6 : 50, 52; **2**. 478.
10. 1 : **2**. 2, 9, 12, 14.
10. 2 : 40, 58; **2**. 2. 12.
10. 3 : **2**. 12.
10. 4 : 303; **3**. 95 n, 99, 101.
10. 5 : 58 n.
11. 1 : 30, 40; **2**. 293.
11. 2 : 30, 71.
11. 3 : 32, 44, 66.
11. 4 : 112; **2**. 293.
11. 5 : 71.
12. 1 : **2**. 4.
VII. 12. 3 : 50; **2**. 10, 273; **3**. 136.
13. 1 : **3**. 69.
13. 2 : **2**. 4, 154, 294.
13. 3 : 14; **2**. 505; **3**. 289.
15. 1 : 12; **2**. 293.
15. 2 : **2**. 137.
15. 4 : 144.
15. 8 : 32; **2**. 15.
15. 9 : 285.
15. 10 : **2**. 217.
15. 11 : **3**. 39.
15. 12 : **3**. 39[2], 98.
15. 15 : 32.
16. 2 : 143.
16. 3 : 71[2].
16. 5 : 39.
16. 6 : 42, 126; **3**. 235.
16. 8 : 325; **2**. 11; **3**. 188.
16. 12 : 112.
16. 34 : **2**. 294.
17. 6 : 112.
18. : **2**. 364.
18. 1 : **2**. 177, 310.
18. 2 : **2**. 177, 269.
18. 3 : **2**. 176.
18. 4 : 50; **2**. 231.
18. 5-20 : **2**. 364.
18. 6 : 53 n; **2**. 321, 356, 358.
18. 7 : **2**. 215, 300.
18. 8 : **3**. 160 n.
18. 10 : **2**. 398, 475 n.
18. 12 : **2**. 359.
18. 13 : **2**. 140, 354, 359 n, 360.

VII. 18. 14 : **2**. 359, 360.
18. 17 : **2**. 173 ^{2}.
18. 18 : **2**. 363.
18. 19 : **2**. 363, 459 ; **3**. 23.
18. 20 : **2**. 342.
18. 21 : 51.
18. 22 : **2**. 361 ^{3}.
18. 23 : **2**. 361 ^{2}.
18. 24 : **2**. 143 n, 361.
18. 25 : **2**. 343, 361 ^{3}.
19. 1 : **2**. 226.
19. 2 : **2**. 210, 334, 335, 336.
19. 3 : **2**. 198, 305 ^{2}, 351, 353.
19. 4 : **2**. 207, 210, 350.
19. 5 : **2**. 146 n, 202, 203.
19. 6 : **2**. 232, 255, 279, 361.
19. 8 : **2**. 344, 356, 358.
19. 10 : **2**. 170, 196.
19. 11 : **2**. 274, 279.
20. 1 : **2**. 164.
20. 2 : **2**. 197, 361.
20. 3 : **2**. 171.
20. 4 : **2**. 194, 261 n, 262, 262 n.
20. 5 : **2**. 163, 178.
20. 6 : **3**. 244.
20. 7 : **3**. 142 n.
21. 1 : **2**. 164, 247 ; **3**. 61 n.
21. 3 : **2**. 184, 186, 204.
21. 5 : **2**. 217 n ^{2}, 218 ; **3**. 18 n, 244, 268 n.
21. 6 : **2**. 163, 170, 197 ; **3**. 310.
VII. 21. 7 : **2**. 168 ; **3**. 71, 75 ^{2}, 79.
22. 1 : 224.
22. 2 : **2**. 197, 252.
22. 3 : 50.
22. 4 : 281.
22. 5 : **3**. 74 n.
22. 6 : **2**. 228.
22. 7 : **2**. 249, 274, 275.
22. 9 : 293; **2**. 174.
23. 1 : 50.
23. 2 : **2**. 278 n.
23. 3 : **2**. 163, 178, 197, 279, 280.
23. 4 : 259; **2**. 184.
23. 5 : **2**. 168.
23. 6 : 50; **2**. 177, 178.
24. 1 : **2**. 236.
24. 2 : 298; **2**. 232, 267.
24. 3 : **2**. 233.
25. 1 : **2**. 174.
25. 2 : 306; **2**. 174.
25. 3 : 308; **2**. 189, 361.
25. 5 : **2**. 335.
26. 1 : **2**. 24, 267, 269, 271.
26. 2 : **2**. 24, 231.
26. 3 : **2**. 165, 174, 211.
26. 4 : **2**. 168.
26. 5 : 50.
27. 1 : **2**. 177, 177 n, 284.
27. 2 : **2**. 180 n.
27. 3 : **2**. 176.
27. 4 : 127; **2**. 169.
27. 5 : **2**. 177, 179, 205 n.
28. 1 : **2**. 228.
28. 2 : **2**. 164.
28. 3 : **2**. 164.

VII. 28. 4 : **3.** 81, 199, 207, 264.
29. 1 : **2.** 169.
29. 3 : **2.** 229.
29. 4 : 293 ; **2.** 174.
29. 7 : **2.** 417.
30. 1 : **2.** 237.
30. 2 : **2.** 177 n.
30. 3 : 30; **3.** 84.
31. 6 : **2.** 196.
31. 3 : **2.** 178, 179.
31. 5 : **3.** 204.
31. 6 : **2.** 172.
31. 8 : **2.** 387, 391[2].
31. 9 : **2.** 391.
31. 11 : **2.** 269 ; **3.** 221.
31. 12 : **2.** 276.
32. 1 : **2.** 228.
32. 2 : 146 ; **2.** 232, 496 n.
32. 3 : **2.** 231.
32. 6 : **2.** 176, 196, 226.
32. 7 : **2.** 172.
32. 8 : **2.** 243.
32. 10 : **2.** 178, 361.
32. 12 : **3.** 181, 203.
32. 13 : 285 ; **2.** 389 n.
32. 14 : **2.** 166.
32. 15 : **2.** 198.
32. 16 : **2.** 133, 176, 180 n.
32. 17 : **2.** 172.
32. 18 : **2.** 230.
32. 19 : **2.** 230.
32. 20 : **2.** 232, 279, 477.
32. 21 : **3.** 185 n.
32. 23 : **2.** 163, 177.
32. 25 : **2.** 174, 236.
32. 26 : **2.** 189, 231.
32. 27 : **2.** 357.
VII. 33. : 114 ; **2.** 92.
33. 1-9 : 50.
33. 1 : 96 ; **2.** 362.
33. 2 : **2.** 229, 255.
33. 3 : **2.** 362, 363.
33. 4 : 96.
33. 5-13 : **2.** 363.
33. 7 : 232, 289, 314 ; **2.** 45, 471.
33. 8 : 27.
33. 9 : 311 ; **2.** 96.
33. 10-13 : **3.** 133.
33. 10-14 : 51.
33. 10 : 10, 46, 47, 57, 170, 188 ; **2.** 394 ; **3.** 139.
33. 11 : 170, 188 ; **2.** 93[2].
33. 12 : **2.** 93, 96.
33. 13 : **2.** 96, 394.
34. 1 : 278, 285 ; **2.** 283 n.
34. 2 : 238.
34. 3 : **2.** 207.
34. 8 : **3.** 241.
34. 9 : 278.
34. 10 : **3.** 128.
34. 11 : **3.** 129 n.
34. 12 : 306.
34. 15 : **2.** 18.
34. 16 : **2.** 205, 206 ; **3.** 24.
34. 17 : **2.** 205 ; **3.** 24, 25, 252.
34. 19 : 6.
34. 20 : **3.** 46 n, 57.
34. 21 : 321.
34. 22 : 319, 320 ; **2.** 388 ; **3.** 47.
34. 24 : **2.** 371 ; **3.** 140 n.

VII. 35. 1 : **2.** 264 n, 265, 295, 429.
35. 2 : 306 ; **2.** 478, 478 n; **3.** 102 n, 183 n.
35. 4 : 25, 34 n.
35. 6 : **3.** 32, 98, 99.
35. 7 : **2.** 24.
35. 8 : **2.** 125.
35. 9 : **2.** 383 ; **3.** 258.
35. 10 : **3.** 28, 29.
35. 11 : 327.
35. 12 : **2.** 409 n ; **3.** 183 n, 199.
35. 13 : **2.** 18, 37 n, 205 [2], 398 ; **3.** 21, 23, 79 n.
35. 14 : **2.** 142 n, 386.
35. 15 : 67; **3.** 255.
36. 1 : **2.** 3; **3.** 242.
36. 2 : **3.** 87, 121 n, 165, 181, 198.
36. 4 : **3.** 109 n.
36. 5 : **3.** 213 n, 219, 220, 251.
36. 6 : 260, 326 [2]; **2.** 146.
36. 7 : 284, 327 ; **2.** 237, 387.
36. 8 : 320, 321 ; **2.** 425, 478.
36. 9 : **2.** 383.
37. 1 : 179 ; **2.** 287, 287 n, 404.
37. 4 : 50; **2.** 405 n, 412.
38. 1 : **3.** 39.
38. 2 : **3.** 47 n, 253.
38. 3 : **3.** 56.
38. 4 : **2.** 116, 404 n; **3.** 57.
VII. 38. 5 : **2.** 133, 205 ; **3.** 24, 57.
38. 6 : **3.** 39.
38. 7 : 147 ; **2.** 203 n, 218 n, 452 n.
38. 8 : 147 ; **3.** 255.
39. 1 : 72, 225; **3.** 231.
39. 3 : **2.** 159.
39. 4 : **2.** 431, 478 [2], 478 n.
39. 5 : 119, 327 ; **2.** 37, 388 ; **3.** 104 n.
39. 7 : 50, 279 n.
39. 8 : 23.
40. 2 : **3.** 104.
40. 3 : 327.
40. 4 : **3.** 122, 161 n, 223, 259 [2].
40. 5 : **2.** 296, 419. 436 n.
40. 6 : **2.** 185.
40. 7 : **2.** 295.
40. 8 : **2.** 296.
41. 2 : **3.** 101.
41. 4 : 32.
41. 6 : 138; **2.** 15, 505 n.
41. 7 : 245 ; **2.** 12.
42. 1 : 224; **2.** 58, 308, 312.
42. 2 : 144.
42. 3 : 321.
42. 5 : 248.
42. 6 : 50.
43. 1 : 7 n.
43. 2 : 70 ; **2.** 9, 259 n.
43. 3 : 71.
43. 4 : **3.** 255.
44. : **2.** 455.
44. 1 : **2.** 432, 455, 455 n.
44. 2 : 324 ; **2.** 455.

VII. 44. 3 : **2**. 455 ; **3**. 120.
44. 4 : **2**. 308, 454 n, 455, 455 n ; **3**. 100.
44. 5 : **3**. 223, 251.
45. 1 : **3**. 51, 55.
45. 2 : **3**. 46, 51.
45. 4 : **3**. 45.
46. : **3**. 153.
46. 1 : **3**. 31 [2].
46. 2 : 117 ; **3**. 153.
46. 3 : 17.
46. 4 : 306 n.
46. 11 : **2**. 236.
47. : 254.
47. 1 : 324 ; **2**. 243.
47. 3 : 164, 254 [2] ; **3**. 221, 247.
47. 4 : **2**. 3.
48. 1 : **2**. 404.
48. 2 : **2**. 198, 404, 406.
48. 3 : **2**. 404, 412.
49. : 254.
49. 1 : 164, 254 [3].
49. 2 : 254, 254 n.
49. 3 : **3**. 129, 266.
49. 4 : **2**. 16, 36, 153 ; **3**. 130.
50. 2 : **3**. 18 n.
50. 3 : 253.
51. 1 : **3**. 161.
51. 3 : **2**. 403 ; **3**. 101.
52. 1 : 117 ; **3**. 100, 161.
52. 2 : **3**. 100, 165, 175.
52. 3 : 135 n.
53. 1 : 119, 237.
53. 2 : 238, 240 ; **3**. 226 n, 254.
53. 3 : **2**. 361.
VII. 54. 2 : 187 ; **2**. 109.
55. 1 : 187 ; **2**. 161 n.
55. 5-8 : 123.
56. 1 : **2**. 369, 388 ; **3**. 34.
56. 2 : **2**. 399.
56. 3 : **2**. 374, 375, 379.
56. 4 : **2**. 397, 399.
56. 6 : **2**. 261 n, 262 n.
56. 8 : **2**. 401.
56. 9 : **2**. 401 ; **3**. 154.
56. 10 : **2**. 400, 401.
56. 11 : **2**. 376.
56. 12 : **3**. 182 n, 199, 222, 252, 266.
56. 13 : 9 ; **2**. 185, 373, 376, 377.
56. 14 : **2**. 385, 400, 401.
56. 15 : **2**. 273 n ; **3**. 182, 188.
56. 16 : **2**. 379, 396.
56. 17 : **2**. 371, 401 ; **3**. 154.
56. 18 : **3**. 186.
56. 19 : 306.
56. 20 : **2**. 379.
56. 22 : **2**. 370, 392.
56. 24 : **2**. 386 ; **3**. 71 n.
57. 1 : **2**. 372, 374, 400 ; **3**. 211 n.
57. 2 : **2**. 386.
57. 3 : **2**. 376 ; **3**. 156.
57. 4 : **2**. 401 ; **3**. 154, 176.
57. 5 : **3**. 199.
57. 6 : 194 ; **2**. 400 ; **3**. 296.
57. 7 : **2**. 236, 371.
58. 1 : **2**. 369, 371, 400.

VII. 58. 2 : **2**. 401; **3**. 37, 154.
58. 4 : **2**. 198 n.
58. 5 : **2**. 401 [2].
58. 5 : **3**. 34.
59. 2 : **2**. 226.
59. 3 : 50; **2**. 369.
59. 4 : **2**. 392.
59. 7 : **2**. 379, 401.
59. 10 : **2**. 385.
59. 11 : **2**. 379.
59. 12 : 74, 328; **3**. 36.
60. 1-4 : **3**. 109.
60. 1 : **3**. 92 n, 167, 199.
60. 2 : 8; **3**. 176, 185.
60. 3 : 8; **2**. 141; **3**. 211 n [2].
50. 5 : **2**. 236; **3**. 101, 198, 258.
60. 6 : **3**. 198, 307.
60. 8 : **2**. 361.
60. 9 : **2**. 361; **3**. 188, 198.
60. 10 : **3**. 110.
60. 11 : **2**. 218 n.
61. 1 : **3**. 117, 168.
61. 2 : **3**. 262, 305.
61. 3 : **3**. 169.
61. 4 : **2**. 226, 502 n; **3**. 213 n, 256.
61. 5 : **3**. 52 n, 193 [2], 264.
62. 1 : 132; **3**. 109.
62. 2 : **2**. 332; **3**. 109, 167.
62. 3 : 279 n; **3**. 259.
62. 4 : **3**. 90, 101 n.
63. 1 : 6, 8, 248 [2]; **2**. 79; **3**. 117, 168, 301.
63. 2 : 8, 155; **2**. 331; **3**. 50 n.
VII. 63. 3 : **2**. 2; **3**. 19. 51, 221, 224, 253.
63. 4 : 7; **2**. 460 n; **3**. 43, 50 n, 312.
63. 5 : 7; **3**. 109.
64. 1 : **3**. 130.
64. 2 : 324; **2**. 185; **3**. 122 [2], 134, 259.
64. 3 : **2**. 219 n, 361.
64. 4 : **3**. 124.
64. 5 : 312.
65. 1 : **3**. 87.
65. 2 : **3**. 87.
65. 3 : **3**. 158, 185, 223, 264 [2].
65. 4 : 324.
66. 2 : **3**. 87, 93.
66. 4 : **3**. 122, 156.
66. 6 : **3**. 108, 198, 258.
66. 8 : 297.
66. 10 : **2**. 293; **3**. 102 n, 258.
66. 11 : **3**. 109, 214.
66. 12 : **3**. 259.
66. 13 : **3**. 264.
66. 14 : **2**. 331 n; **3**. 109.
66. 15 : **2**. 143 n, 331 n; **3**. 109.
66. 16 : **3**. 109, 168.
66. 17 : **3**. 198.
66. 18 : **3**. 199, 212 n.
66. 19 : **3**. 258.
67. 1 : **2**. 439; **3**. 298.
67. 2 : **2**. 14, 432, 439.
67. 3 : **2**. 432.
67. 4 : **2**. 434, 439 n.
67. 5 : **2**. 478 n.
67. 6 : **2**. 460 n.

VII. 67. 7 : **2**. 439 ; **3**. 208.
67. 8 : **2**. 151, 460 n, 500, 510.
68. 2 : **2**. 439.
68. 3 : **2**. 442, 489.
68. 4 : 281 ; **2**. 446.
68. 5 : **2**. 470.
68. 6 : **2**. 481.
68. 7 : **3**. 17.
68. 8 : **2**. 474[2], 498 ; **3**. 7, 9.
68. 9 : **2**. 60, 444.
69. 1 : **2**. 444 n, 502.
69. 2 : **2**. 280 n, 500.
69. 3 : **2**. 439, 489, 502.
69. 4 : **2**. 470 n, 487, 489.
69. 5 : **2**. 432.
69. 6 : 168 ; **2**. 228 n.
69. 7 : **3**. 13.
70. 1 : **2**. 442 n.
70. 2 : 66 ; **2**. 332 n, 471.
70. 3 : **2**. 81, 143 n, 501[2].
70. 4 : **2**. 501.
70. 6 : 52 n ; **2**. 448 n.
70. 7 : 147.
71. 1 : 248 ; **2**. 46[2], 432.
71. 2 : 434.
71. 3 : **2**. 431 ; **3**. 250.
71. 4 : **2**. 431, 438.
71. 5 : **2**. 425, 451, 461, 469, 473, 481.
72. 1 : **2**. 286 n.
72. 2 : 35.
72. 3 : 286 ; **2**. 12, 107, 278, 432.
72. 4 : **2**. 432.
72. 5 : **2**. 126, 156 n, 500.
72. 8 : 37.
VII. 73. 1 : 248, 293 ; **2**. 446.
73. 2 : 65 ; **2**. 439.
73. 3 : 50 ; **2**. 439 ; **3**. 298.
73. 4 : **2**. 218 n.
74. 1 : 316 n ; **2**. 431, 444 n.
74. 2 : **3**. 295.
74. 3 : **2**. 444.
74. 4 : **2**. 442.
74. 12 : **2**. 296.
75. 1 : 135, 241, 242[2], **3**. 183, 225.
75. 3 : 197, 245, 247 ; **3**. 225.
75. 4 : 247[2] ; **2**. 137, 489.
75. 5 : **2**. 2.
75. 6 : 247.
75. 7 : 246, 317 ; **3**. 199 n.
76. 1 : 197 ; **3**. 168.
76. 2 : 244[2] ; **2**. 159.
76. 3 : **2**. 2.
76. 4 : 135, 240 ; **2**. 308 ; **3**. 232.
76. 5 : **2**. 308 ; **3**. 221, 254.
76. 6 : 50, 247 ; **3**. 298.
76. 7 : 50, 286 n ; **3**. 296.
77. 1 : 242, 246 ; **2**. 14 ; **3**. 43.
77. 2 : 245, 246.
77. 3 : 7 ; **2**. 2 ; **3**. 168.
77. 5 : 242.
77. 6 : 50, 298 ; **2**. 273.
78. 1 : 246, 247.
78. 2 : 242 ; **3**. 298.
78. 3 : 245 ; **2**. 2, 14.
78. 4 : 247.

VII. 79. 1 : 247, **2.** 139, 380.
79. 2 : 245, 246.
79. 3 : 135.
79. 4 : 246; **2.** 15.
80. 1 : 50, 242, 247, 297, 298; **2.** 118, 471 n.
80. 2 : 242, 245, 246, 247; **2.** 2, 14^{2}, 213, 332; **3.** 294 n, 301.
81. 2 : 317; **2.** 3.
81. 4 : 247.
81. 6 : **3.** 42.
82. 2 : **2.** 238; **3.** 140, 141.
82. 3 : **2.** 251 n, 363; **3.** 82, 140.
82. 5 : **2.** 390; **3.** 138, 141.
82. 6 : **3.** 113, 141.
82. 7 : **2.** 226; **3.** 202.
82. 8 : **3.** 204.
82. 9 : **2.** 174, 177 n; **3.** 140.
82. 10 : **3.** 95, 104, 258, 293.
83. 1 : **2.** 197 n, 198 n, 209 n, 361, 362 n.
83. 4 : 125; **2.** 362, 363.
83. 5 : **2.** 218 n, 362 n.
83. 6 : **2.** 362^{3}.
83. 7 : 125; **2.** 362^{3}.
83. 8 : **2.** 282 n, 362^{3}.
83. 9 : **2.** 197^{2}, 197 n; **3.** 141, 223, 248, 250, 257.
84. 2 : **3.** 140, 142.
84. 4 : **3.** 142.
84. 5 : 297.
VII. 85. 1 : 283, 286; **2.** 12, 217.
85. 3 : 165; **2.** 197, 197 n; **3.** 141.
85. 4 : **3.** 246.
86. 1 : 239.
86. 2 : **3.** 157 n, 158.
86. 4 : **3.** 198.
86. 5 : 50; **3.** 73, 162, 165, 185.
86. 6 : **3.** 176, 177, 264.
86. 7 : **2.** 209.
87. 1 : **3.** 118, 127, 259.
87. 2 : 34; **3.** 212 n.
87. 3 : **3.** 119, 166, 260.
87. 4 : **2.** 74, 76, 77, 135; **3.** 116.
87. 5 : **2.** 121^{2}, 152; **3.** 116 n.
87. 6 : 70; **3.** 116 n, 130.
87. 7 : **3.** 156, 222, 263.
88. 1 : 50, 285.
88. 2 : 199, 241; **3.** 131, 133 n.
88. 3 : 46; **3.** 129, 139.
88. 4 : 52; **3.** 129.
88. 6 : **3.** 24, 194.
89. : **3.** 155.
89. 3 : **3.** 176.
89. 5 : **3.** 176^{2}, 185, 221, 263.
90. 3 : 27, 250 n.
90. 4 : 134; **2.** 322.
90. 5 : 147; **3.** 201, 305.
90. 6 : 123.
90. 7 : 50.
91. 1 : 67; **2.** 2^{2}. 76, 325 n; **3.** 199.

VII. 91. 2 : **3.** 181, 203, 204.
91. 3 : 27.
92. 1 : 171.
92. 4 : **2.** 198 n, 219 n.
93. : **2.** 295, 296.
93. 1 : **2.** 295.
93. 2 : **2.** 297, 405 n.
93. 3 : 147.
93. 4 : **2.** 295^{2}.
93. 5 : **2.** 295.
93. 7 : **3.** 104, 160, 172, 207.
93. 8 : **2.** 383, 418 n.
94. : **2.** 295.
94. 1 : 282.
94. 4 : 309.
94. 10 : **2.** 495 n.
94. 11 : **2.** 295.
94. 12 : **2.** 217, 218.
95. 1 : 326.
95. 2 : 260, 326, 328 ; **2.** 324 n.
95. 3 : 326; **2.** 47.
95. 4 : 328.
95. 6 : 50, 328 ; **2.** 236 ; **3.** 243.
96. 1 : 50, 254, 326; **3.** 72.
96. 2 : 325, 327 ; **2.** 352, 388.
96. 3 : 51; **2.** 491 n.
96. 6 : **2.** 109 n.
97. 1 : 119; **2.** 233.
97. 3 : 291, 303 n, 307 n.
97. 5 : 293; **2.** 76.
97. 8 : 238.
97. 9 : 303; **2.** 291.
97. 10 : 303; **2.** 133, 291.
VII. 98. 1 : **2.** 246^{2}, 247.
98. 3 : **2.** 164, 234, 247^{2}; **3.** 61 n, 105.
98. 4 : **2.** 172; **3.** 316.
98. 5 : **2.** 174, 195; **3.** 80.
98. 6 : **2.** 161 ; **3.** 168, 203.
98. 7 : **2.** 291.
99. 1 : **2.** 118^{2}, 124, 501.
99. 2 : **2.** 414.
99. 3 : 67, 239 ; **2.** 414.
99. 4 : **2.** 211 n, 414, 418; **3.** 80.
99. 5 : **2.** 146 n, 342^{3}, 418^{2}; **3.** 68.
99. 6 : **2.** 273, 418.
99. 7 : **2.** 273.
100. 1 : **2.** 226, 417.
100. 2 : 288.
100. 3 : **2.** 415.
100. 4 : 67 ; **2.** 415.
100. 6 : **2.** 416.
101. 1 : 7 n, 172, 289^{2}; **3.** 25, 26, 29.
101. 2 : **3.** 29^{2}.
101. 3 : **2.** 212; **3.** 26, 41.
101. 4 : 178; **2.** 132, 448 n; **3.** 28, 29.
101. 5 : **2.** 185; **3.** 27, 157.
101. 6 : **3.** 252.
102. 1 : **3.** 28, 29.
102. 2 : **3.** 25^{2}, 29.
102. 3 : 324; **3.** 26 n.
102. 5 : **3.** 25.
103. : **3.** 9 n, 232.
103. 1 : 292; **3.** 28.
103. 2 : 292.

VII. 103. 3-6 : 292.
103. 6 : **2**. 397 n.
103. 7 : 205, 292 [2]; **3**. 52 n.
103. 8 : 205, 292 [3]; **2**. 43, 71 n, 76, 471, 471 n.
103. 9 : 157 n, 292; **2**. 129, 211, 471; **3**. 52 n.
103. 10 : 292; **2**. 397 n.
104. : **2**. 216 n, 218, 265; **3**. 200.
104. 1 : **2**. 217.
104. 2 : **2**. 217.
104. 4 : **2**. 265.
104. 6 : 322 n; **2**. 279.
104. 8 : **3**. 179, 192, 265.
104. 9 : **2**. 206.
VII. 104. 10 : **3**. 181 [2].
104. 11 : **2**. 119.
104. 13 : **3**. 192.
104. 14 : **2**. 217; **3**. 181, 266.
104. 15 : **2**. 217; **3**. 192.
104. 16 : **2**. 217.
104. 17 : **2**. 218 n; **3**. 181.
104. 18 : **2**. 217 [2], 218 n.
104. 19 : **2**. 251.
104. 20 : **2**. 217; **3**. 197, 203.
104. 21 : **3**. 8 n.
104. 22 : **2**. 217.
104. 23 : **3**. 192.
104. 24 : 8; **3**. 80, 192.

MAṆḌALA VIII

VIII. 1. 2 : 2. 234.
1. 3 : 2. 228, 274.
1. 4 : vi n[2]; 2. 228.
1. 5 : 2. 233 n.
1. 6 : 2. 231 n[2]; 3. 11 n.
1. 8 : 2. 277.
1. 9 : 2. 171, 285.
1. 10 : 2. 179.
1. 11 : 2. 161, 171, 258, 333, 335, 336, 337; 3. 65.
1. 12 : 2. 495.
1. 14 : 2. 196.
1. 15 : 3. 15.
1. 17 : 149; 2. 56.
1. 18 : 2. 233, 274.
1. 19 : 32.
1. 20 : 3. 204.
1. 21 : 32.
1. 22 : 2. 219 n.
1. 23 : 2. 245.
1. 24 : 2. 171, 280.
1. 25 : 2. 171.
1. 26 : 2. 246.
1. 27 : 32; 3. 249.
1. 28 : 2. 334.
1. 29 : 32; 2. 248.
1. 30 : 2. 301, 498.
1. 31 : 2. 166, 356[2].
2. 1 : 2. 245.
2. 2 : 222; 2. 32; 3. 8 n.
2. 3 : 149.

VIII. 2. 4 : 2. 244.
2. 6 : 317; 2. 232.
2. 7 : 2. 248.
2. 8 : 2. 248.
2. 9 : 149.
2. 10 : 2. 96.
2. 11 : 2. 96.
2. 12 : 149; 2. 96[2]; 3. 298, 298 n.
2. 13 : 2. 96.
2. 17 : 2. 96.
2. 18 : 2. 229, 345.
2. 19 : 2. 269, 405 n; 3. 203.
2. 20 : 2. 269; 3. 203.
2. 21 : 2. 162.
2. 22 : 2. 464.
2. 24 : 2. 178.
2. 26 : 2. 196, 228.
2. 27 : 2. 280.
2. 29 : 2. 274.
2. 30 : 2. 274, 286.
2. 32 : 2. 197.
2. 35 : 2. 178.
2. 36 : 2. 197, 277.
2. 37 : 2. 303.
2. 39 : 318 n.
2. 40 : 2. 301[2], 302, 463.
3. 1 : 2. 55, 236.
3. 3 : 2. 273.
3. 4 : 2. 237.
3. 6 : 2. 187, 194.

VIII. 3. 7 : 62 n ; **2**. 323, 391, 409.
3. 8 : 61, 175 ; **2**. 251, 418.
3. 9 : 132 n ; **2**. 321, 497.
3. 10 : **2**. 185.
3. 11 : **2**. 405 n.
3. 12 : 207 n; **2**. 303, 304², 461, 473.
3. 13 : **2**. 228.
3. 14 : **2**. 228 ; **3**. 244.
3. 15 : **2**. 290.
3. 16 : 46, 52, 61 ; **2**. 303, 321, 463.
3. 17 : **2**. 196.
3. 18 : **2**. 40 n, 269.
3. 19 : **2**. 188, 201², 216, 222², 304 ; **3**. 80.
3. 20 : 166 ; **2**. 95, 187, 188, 195, 206, 243.
3. 22 : **3**. 187.
3. 23 : **3**. 10, 13, 187.
3. 24 : **3**. 187.
4. 1 : **2**. 228, 355, 356, 359 n.
4. 2 : **2**. 287, 300, 303, 304, 461.
4. 3 : **2**. 246².
4. 4 : **2**. 195, 250.
4. 5 : **2**. 171.
4. 6 : **2**. 173, 290, 425.
4. 7 : **2**. 172, 176, 358.
4. 8 : **2**. 278 n.
4. 9 : **2**. 178, 179, 460.
4. 10 : **2**. 246², 250.
4. 11 : **2**. 196.
4. 12 : **2**. 164, 247.
4. 14 : **2**. 255, 260.
VIII. 4. 15 : **2**. 423, 429 n.
4. 16 : 316; **2**. 421, 423.
4. 17 : **2**. 479 n.
4. 19 : **2**. 356.
4. 20 : **2**. 303.
5. 2 : **2**. 280 n, 432.
5. 6 : **2**. 226, 433.
5. 7 : **2**. 442.
5. 8 : **2**. 442, 500.
5. 12 : **3**. 181.
5. 13 : **2**. 286 n, 445 n.
5. 16 : vii n.
5. 18 : **2**. 287.
5. 19 : **2**. 434, 502.
5. 21 : **2**. 433.
5. 22 : **3**. 10, 13, 17².
5. 23 : **2**. 464; **3**. 180.
5. 25 : **2**. 303 n, 448, 448 n, 449, 464, 469.
5. 26 : **2**. 396, 448, 485 n.
5. 28 : **2**. 432.
5. 31 : **2**. 435.
5. 33 : 186 n; **2**. 442.
5. 34 : **2**. 280 n, 445 n, 502.
5. 35 : **2**. 446.
5. 36 : **2**. 439.
5. 38 : **2**. 362 n.
6. : **2**. 451.
6. 1 : **2**. 273, 450 ; **3**. 26 n, 27.
6. 2 : **3**. 238.
6. 3 : **2**. 278, 463.
6. 5 : 241 ; **2**. 79.
6. 6 : **2**. 263, 346.
6. 7 : vi n², 286.
6. 8 : 285; **2**. 75; **3**. 245.

VIII. 6. 9 : **2**. 177, 290, 460.
6. 10 : 46 ; **3**. 244.
6. 11 : 285 ; **2**. 464.
6. 12 : **2**. 274.
6. 13 : **2**. 199.
6. 14 : **2**. 210, 334.
6. 15 : **2**. 119, 163.
6. 16 : **2**. 186, 219.
6. 17 : **2**. 190, 194, 219.
6. 18 : 132 n ; **2**. 321, 322 n.
6. 19 : **2**. 278 n, 397 ; **3**. 245.
6. 20 : **2**. 278 ; **3**. 218 n.
6. 21 : **2**. 249, 267, 275.
6. 23 : **2**. 176, 178.
6. 24 : **2**. 324 n.
6. 25 : **2**. 195 ; **3**. 204.
6. 28 : **2**. 164, 165, 187, 277, 278.
6. 29 : **2**. 164.
6. 30 : **2**. 164, 187.
6. 31 : **2**. 237.
6. 34 : 283.
6. 35 : **2**. 273, 275.
6. 37 : **2**. 196.
6. 38 : **2**. 163.
6. 39 : 86, 87, 176, 206 n, 293 ; **2**. 325.
6. 40 : **2**. 196, 238.
6. 41 : **2**. 277.
6. 42 : **2**. 171.
6. 43 : 299.
6. 44 : **2**. 173.
6. 45 : **2**. 303.
6. 46 : **2**. 356[2].
6. 47 : **2**. 479 n.
6. 48 : 75 n ; **2**. 356, 441 n.
VIII. 7. 1 : 257, 282 ; **2**. 377.
7. 2 : **2**. 374.
7. 3 : **2**. 374, 375, 387 n[2], 397.
7. 4 : **2**. 372, 374[2], 375.
7. 5 : **2**. 374 ; **3**. 218 n.
7. 7 : **2**. 376, 387 n.
7. 8 : **2**. 379.
7. 9 : **2**. 403.
7. 10 : 177 ; **2**. 397.
7. 12 : **2**. 370, 403.
7. 15 : **3**. 198.
7. 16 : **2**. 185, 372.
7. 17 : **2**. 374, 375, 384, 397.
7. 18 : **2**. 464.
7. 20 : **2**. 384.
7. 21 : **2**. 384 ; **3**. 255.
7. 22 : **2**. 379, 392[2].
7. 23 : **2**. 392[2].
7. 24 : **2**. 329, 390, 396.
7. 25 : 11 ; **2**. 373.
7. 26 : **2**. 338, 339, 374.
7. 27 : **2**. 378, 380 n.
7. 28 : **2**. 372, 378, 380, 387.
7. 29 : 176 ; **2**. 383.
7. 30 : **3**. 154.
7. 31 : **2**. 392, 393 ; **3**. 38, 76.
7. 32 : **2**. 373, 381.
7. 34 : **2**. 374.
7. 36 : 13, **2**. 375, 376, 382.
8. : **2**. 486 n.
8. 2 : **2**. 432.
8. 3 : **2**. 324 n, 501.
8. 4 : **2**. 463, 501.

VIII. 8. 5 : **2**. 236.
8. 6 : **2**. 437 n.
8. 7 : **2**. 451, 501.
8. 8 : **2**. 228 n, 273, 450, 450 n, 463.
8. 9 : **2**. 197 n.
8. 10 : **2**. 488.
8. 11 : **2**. 339, 339 n, 433, 450.
8. 14 : **2**. 433.
8. 15 : **2**. 273, 450.
8. 16 : **2**. 433.
8. 18 : **2**. 303 n, 448 n, 509.
8. 19 : **2**. 273, 450.
8. 20 : 207 ; **2**. 301 n[2], 463, 464.
8. 21 : **2**. 305 n, 449 n.
8. 22 : **2**. 197 n, 273, 435, 474 n.
8. 23 : **2**. 501 ; **3**. 250.
9. 2 : **2**. 139, 500.
9. 4 : **2**. 197 n, 435, 471.
9. 5 : **2**. 501.
9. 6 : **2**. 436, 450.
9. 7 : 49[2]; **2**. 471.
9. 9 : **2**. 279 n, 445.
9. 10 : **2**. 300 n, 303 n, 453, 466, 480.
9. 12 : **2**. 403; **3**. 100.
9. 13 : **2**. 435.
9. 14 : **2**. 356.
9. 15 : **2**. 436, 450, 484.
9. 16 : 286; **2**. 447, 490; **3**. 298.
9. 17 : 286; **2**. 447.
9. 18 : **2**. 2.
9. 19 : 155.
VIII. 9. 21 : **2**. 101, 501.
10. 1 : **2**. 501.
10. 2 : **2**. 418, 433.
10. 4 : **2**. 509.
10. 5 : **2**. 354, 355, 356, 501.
10. 6 : **2**. 501.
11. 1 : **3**. 228.
11. 2 : 66, 144.
11. 3 : **2**. 219.
11. 4 : **2**. 227; **3**. 176.
11. 5 : 19, 20.
11. 7 : 30; **2**. 450, 451.
11. 8 : 19.
11. 10 : 44.
12. 1 : **2**. 252, 253.
12. 2 : 207 n ; **2**. 145, 148, 186, 252, 253, 300, 310.
12. 3 : **2**. 252, 253 ; **3**. 223, 248.
12. 4 : **2**. 237, 274, 275[2].
12. 5 : **2**. 237, 275.
12. 6 : **2**. 185 n, 237.
12. 7 : **2**. 2, 161, 162, 194, 237.
12. 8 : **2**. 237, 242.
12. 9 : **2**. 161, 188, 190, 237.
12. 13 : 61; **2**. 287 ; **3**. 245.
12. 14 : **2**. 247 ; **3**. 96, 107, 245.
12. 15 : **2**. 259 ; **3**. 245, 247 n.
12. 16 : 175; **2**. 234, 326, 328, 329, 391, 418.

VIII. 12. 17 : **2**. 234[2].
12. 18 : **2**. 236, 236 n.
12. 19 : **2**. 161 n.
12. 20 : **2**. 236, 242, 250, 286 n.
12. 22 : **2**. 199, 235, 274; **3**. 77.
12. 23 : **2**. 274.
12. 24 : **2**. 163.
12. 25 : **2**. 235.
12. 26 : **2**. 200, 203.
12. 27 : **2**. 416.
12. 29 : **2**. 392; **3**. 38.
12. 30 : **2**. 187.
12. 31 : **2**. 278 n.
12. 32 : **3**. 212 n.
12. 33 : **2**. 177.
13. 1 : **2**. 250.
13. 2 : **2**. 186.
13. 3 : **2**. 236.
13. 6 : vii n.
13. 7 : **2**. 237, 250.
13. 14 : **2**. 55.
13. 15 : **2**. 196, 234.
13. 16 : **2**. 250, 267, 273, 275.
13. 17 : vii n; **2**. 237, 291.
13. 18 : **2**. 234, 249, 273, 274.
13. 19 : **3**. 246.
13. 20 : **3**. 213 n, 219, 251.
13. 22 : **2**. 177.
13. 24 : **2**. 291.
13. 25 : **2**. 231, 273, 291.
13. 26 : **2**. 280 n; 284; **3**. 245.
VIII. 13. 28 : **2**. 370, 391.
13. 31 : **2**. 169.
13. 32 : **2**. 169.
13. 33 : **2**. 169.
14. 1 : **2**. 230.
14. 2 : **2**. 230.
14. 3 : **2**. 179; **3**. 295, 296.
14. 5 : **2**. 236, 238.
14. 6 : **2**. 172, 238.
14. 7 : **2**. 252, 311, 321.
14. 8 : **2**. 311, 321.
14. 10 : 282.
14. 11 : **2**. 236, 273[2].
14. 13 : **2**. 346, 347.
14. 14 : **2**. 210; **3**. 80.
15. 3 : **2**. 197.
15. 4 : **2**. 251.
15. 5 : 60, 68; **2**. 187.
15. 6 : **2**. 186, 200 n.
15. 7 : **2**. 251, 253.
15. 8 : **2**. 238 n.
15. 9 : **2**. 273, 391, 419[2].
15. 10 : **2**. 168.
15. 11 : **2**. 197.
15. 12 : **2**. 188[2], 189, 240.
15. 13 : **2**. 161, 161 n, 251.
15. 18 : **2**. 196.
16. 2 : 282.
16. 5 : **2**. 173[2].
16. 7 : **2**. 277[2].
16. 8 : **3**. 182 n.
16. 10 : **2**. 189.
17. 2 : **2**. 280.
17. 5 : **2**. 245, 262.
17. 8 : **2**. 197, 252.

VIII. 17. 9 : **2**. 197, 198.
17. 14 : **2**. 266.
17. 15 : **2**. 178, 260.
18. 1 : **3**. 109, 217.
18. 2 : **3**. 181, 197.
18. 3 : **3**. 39, 99.
18. 5 : **3**. 101, 161 n.
18. 6 : **3**. 161 n, 199.
18. 7 : **3**. 95.
18. 8 : **2**. 436.
18. 9 : 19, 24.
18. 12 : **3**. 157, 162, 190.
18. 13 : **2**. 217, 218 n.
18. 15 : **3**. 179, 186, 190.
18. 16 : 257.
18. 17 : **3**. 108.
18. 19 : 35; **3**. 157.
18. 22 : 69.
19. : **2**. 486 n.
19. 1 : 112, 207.
19. 2 : **2**. 486 n.
19. 5 : **3**. 171.
19. 6 : **3**. 79, 171.
19. 8 : 144.
19. 14 : **3**. 91, 213 n, 235.
19. 16 : 14; **2**. 431.
19. 17 : 102.
19. 18 : 102; **2**. 405 n.
19. 20 : **2**. 294.
19. 21 : 65, 112.
19. 23 : **3**. 87 n.
19. 24 : 65; **2**. 293.
19. 25 : **2**. 230.
19. 26 : **2**. 230.
19. 27 : 12.
19. 31 : 155; **2**. 14, 15.
19. 32 : **2**. 305, 486 n.

VIII. 19. 33 : vi n, vii n, 19, 20; **2**. 286 n.
19. 34 : **3**. 199.
19. 35 : **3**. 263.
19. 36 : **2**. 219 n, 305[2].
19. 37 : **2**. 461 n.
20. : **2**. 196.
20. 1 : **2**. 369, 374.
20. 2 : **2**. 370, 403, 486 n.
20. 3 : **2**. 370, 383, 419.
20. 4 : 240; **2**. 373, 374 n.
20. 5 : **2**. 374.
20. 6 : **2**. 374.
20. 8 : 299; **2**. 397, 434 n, 492 n.
20. 11 : **2**. 373, 376.
20. 12 : **2**. 369, 373.
20. 13 : **2**. 369, 384.
20. 14 : **2**. 94.
20. 17 : **2**. 233; **3**. 34[2], 215.
20. 20 : **2**. 392.
20. 21 : 321; **2**. 369, 385, 399 n.
20. 22 : **2**. 385.
20. 23 : **2**. 401; **3**. 37.
20. 24 : **2**. 401, 441.
20. 25 : **2**. 401; **3**. 37.
20. 26 : **2**. 401; **3**. 37.
21. : **2**. 463.
21. 3 : **2**. 177.
21. 4 : **2**. 161; **3**. 211 n.
21. 5 : 146.
21. 8 : **2**. 178.
21. 10 : **2**. 178.
21. 11 : **2**. 178.
21. 12 : **2**. 178, 198.
21. 15 : **2**. 485.

VIII. 21. 16 : 2. 178; 3. 203.
21. 17 : 328.
21. 18 : 325; 3. 27.
22. 1 : 2. 487; 3. 38 n.
22. 2 : 2. 486 n; 3. 12 n.
22. 4 : 2. 444 n, 502.
22. 5 : 2. 432, 500.
22. 6 : 68 ; 2. 325 n, 448 n ; 3. 8.
22. 7 : 2. 305 n, 498; 3. 223, 250.
22. 9 : 2. 434 n, 492 n.
22. 10 : 2. 300 n, 436, 450.
22. 12 : 2. 441.
22. 14 : 2. 436 n, 500; 3. 38 n, 208.
22. 15 : 2. 485 n.
22. 17 : 2. 439 n.
22. 18 : 2. 218 n.
23. 8 : 3. 235.
23. 9 : 3. 230, 232.
23. 10 : 47.
23. 11 : 144.
23. 13 : 68; 2. 217.
23. 14 : 2. 217.
23. 15 : 3. 80². 189.
23. 16 : 2. 453.
23. 17 : 67; 2. 338, 339.
23. 18 : 101, 112.
23. 19 : 3. 287.
23. 22 : 140; 2. 9.
23. 23 : 44; 2. 453.
23. 24 : 44; 2. 453.
23. 25 : 2. 6.
24. 2 : 2. 169, 170, 196.
24. 5 : 2. 178.
24. 6 : 309; 2. 278.
VIII. 24. 7 : 2. 196.
24. 8 : 2. 196.
24. 9 : 2. 170.
24. 15 : 2. 170.
24. 17 : 2. 171.
24. 18 : 2. 236.
24. 20 : 284; 2. 220.
24. 21 : 127; 2. 169.
24. 22 : 89 n.
24. 22 : 2. 168, 218 n, 453.
24. 23 : 2. 453.
24. 25 : 2. 335.
24. 27 : 2. 134, 209.
24. 28 : 2. 453.
24. 29 : 127; 2. 453.
24. 30 : 2. 320 n.
25. 2 : 2. 116; 3. 256.
25. 3 : 3. 87, 101.
25. 4 : 3. 87, 260.
25. 5 : 3. 93.
25. 6 : 2. 133, 185.
25. 7 : 3. 166, 260.
25. 8 : 3. 134, 141 n, 256, 261.
25. 9 : 3. 168.
25. 10 : 2. 431.
25. 14 : 2. 418 n.
25. 16 : 3. 222, 263.
25. 17 : 3. 222², 263.
25. 19 : 13, 115.
25. 20 : 297.
26. 4 : 2. 287.
26. 5 : 2. 436 n; 3. 38 n, 208 n.
26. 6 : 2. 443.
26. 8 : 2. 495.
26. 9 : 2. 453.

VIII. 26. 11 : **2**. 453.
26. 13 : **2**. 231 n, 446 n, 509.
26. 15 : **3**. 208 n.
26. 16 : 290; **2**. 287.
26. 17 : 255; **2**. 501.
26. 18 : 258; **2**. 287, 433.
26. 19 : **2**. 446, 490.
26. 21 : **3**. 50 n, 251.
26. 22 : **3**. 50 n.
26. 24 : 267.
26. 25 : 26.
27. 1 : **2**. 383.
27. 2 : 248 n.
27. 3 : **3**. 256.
27. 4 : 67; **2**. 325 n.
27. 5 : **3**. 96.
27. 6 : 71.
27. 7 : 66.
27. 8 : **2**. 196, 429 n.
27. 9 : **3**. 199.
27. 10 : 35.
27. 13 : 278.
27. 14 : 69; **2**. 325 n.
27. 15 : **3**. 188, 199, 213 n, 263.
27. 16 : **3**. 223, 256.
27. 19 : **3**. 108 n, 220 n, 259.
27. 20 : **3**. 87, 100, 222, 263.
27. 21 : 68; **2**. 325 n.
27. 22 : **3**. 108.
27. 25 : 171.
28. 1 : **2**. 146 n.
28. 2 : **3**. 98.
28. 4 : **2**. 233; **3**. 215.
28. 5 : **2**. 142 n; **3**. 98.
VIII. 29. : **2**. 196.
29. 2 : 112.
29. 3 : **3**. 45 n.
29. 4 : **3**. 141.
29. 5 : **3**. 32².
29. 6 : **2**. 422.
29. 7 : **2**. 416.
29. 8 : **2**. 489.
29. 9 : **3**. 141.
29. 10 : 132 n; **2**. 382, 392.
30. 2 : 67; **2**. 146 n.
30. 3 : 67 n.
30. 4 : **2**. 153 n.
31. : **2**. 463.
31. 1 : **2**. 243.
31. 4 : 325.
31. 9 : 194 n.
31. 11 : **2**. 428.
31. 12 : 321.
31. 13 : **3**. 223, 263.
31. 15 : **3**. 315.
32. 1 : 150; **2**. 251.
32. 2 : **2**. 210, 220², 348².
32. 3 : **2**. 222.
32. 5 : **2**. 76 n, 180, 195.
32. 9 : 324; **2**. 177, 179, 460.
32. 11 : **2**. 196.
32. 13 : **2**. 232 n.
32. 14 : **2**. 171.
32. 15 : **2**. 229.
32. 16 : **2**. 229; **3**. 164.
32. 18 : **2**. 236, 236 n.
32. 20 : 175; **3**. 10, 15.
32. 21 : **2**. 228; **3**. 201.
32. 22 : **2**. 150, 278 n.

VIII. 32. 23 : 282; **2**. 161, 279.
32. 25 : **2**. 83 n[2], 186, 195, 320.
32. 26 : **2**. 199, 222, 223.
32. 27 : 293; **2**. 169, 386.
32. 28 : **3**. 249.
32. 29 : **2**. 160.
32. 30 : **2**. 303.
33. : **2**. 196.
33. 1 : **2**. 196.
33. 2 : **2**. 246.
33. 3 : **2**. 240, 463.
33. 4 : 150; **2**. 262, 262 n, 301, 302.
33. 5 : **2**. 168.
33. 6 : **3**. 306.
33. 7 : **2**. 252.
33. 10 : **2**. 169.
33. 11 : **2**. 169.
33. 12 : **2**. 32, 169.
33. 14 : **2**. 196, 218 n, 228.
33. 15 : **2**. 228.
33. 18 : 210.
33. 19 : **2**. 109 n.
34. 1 : **2**. 464 n.
34. 2 : 281.
34. 3 : **3**. 7[2].
34. 6 : **2**. 477, 478.
34. 8 : 65.
34. 9 : **2**. 171.
34. 10 : **2**. 228.
34. 13 : **2**. 233.
34. 14 : **2**. 177, 180, 195.
34. 17 : 27.
35. 1 : **2**. 432, 439; **3**. 99.
35. 2 : 278.
VIII. 35. 3 : 54; **2**. 146 n, 371[2].
35. 5 : **2**. 268 n, 445.
35. 7 : **2**. 443, 443 n, 500.
35. 8 : **2**. 443, 443 n.
35. 9 : **2**. 443.
35. 12 : **2**. 435; **3**. 166 n.
35. 13 : **3**. 250.
35. 14 : **2**. 308.
35. 16 : **2**. 218 n, 435.
35. 19 : **2**. 303 n, 452, 469.
36. 1 : **2**. 186, 390.
36. 4 : **2**. 162.
36. 5 : **2**. 177.
36. 6 : **2**. 469.
36. 7 : **2**. 237, 303 n, 305, 452, 453 n, 468.
37. 1 : **2**. 196, 290.
37. 2 : **2**. 171; **3**. 202.
37. 3 : **2**. 163.
37. 7 : **2**. 237, 303 n, 452, 453 n.
38. : **2**. 295.
38. 1 : **2**. 296.
38. 2 : **2**. 295[2], 297.
38. 4 : **2**. 295.
38. 5 : 320.
38. 7 : **2**. 444, 498.
38. 8 : **2**. 303 n, 452, 469, 498.
38. 10 : 328; **2**. 296, 491.
39. : **2**. 251.
39. 1 : 72[2]; **3**. 286.
39. 2 : 306; **2**. 218 n.
39. 3 : 55, 72, 87, 284; **2**. 9 n.

VIII. 39. 5 : 129.
39. 6 : 40, 118; **3.** 169.
39. 8 : 120; **2.** 17, 140, 150, 152, 294, 450.
39. 9 : 120; **2.** 146 n.
39. 10 : 62, 118.
40. : **2.** 251, 295.
40. 1 : 26.
40. 4 : **2.** 295.
40. 5 : **2.** 66, 140.
40. 6 : 320; **2.** 208; **3.** 203.
40. 8 : **3.** 222, 247.
40. 10 : **2.** 275, 276, 334.
40. 11 : **2.** 275, 334; **3.** 182 n.
40. 12 : 48 n; **2.** 450.
41. 1 : **3.** 166.
41. 2 : 293; **2.** 152; **3.** 129.
41. 3 : 314; **2.** 178 n; **3.** 81, 119, 222, 257.
41. 5 : **2.** 74; **3.** 116, 132.
41. 6 : **2.** 329; **3.** 132, 133.
41. 7 : **3.** 130, 211 n, 212 n, 222, 258.
41. 8 : 114; **3.** 81, 116, 133, 128, 130, 208 n.
41. 9 : **2.** 122, 122 n; **3.** 22, 116.
41. 10 : **2.** 128; **3.** 21, 119, 213 n, 222, 261.
VIII. 42. 1 : **3.** 87, 257.
42. 2 : 195.
42. 3 : **3.** 132.
42. 4 : 281; **2.** 445.
42. 5 : **2.** 469.
43. 4 : 16 n, 26, 71.
43. 7 : **2.** 20, 63^{2}, 64.
43. 9 : 17, 44; **2.** 17, 63, 64 n.
43. 10 : 71; **2.** 9.
43. 11 : 267.
43. 13 : 44, 48, 53, 54, 66.
43. 14 : 46; **3.** 187 n.
43. 16 : **3.** 228.
43. 17 : **2.** 10.
43. 18 : 47.
43. 21 : 19.
43. 22 : **2.** 8.
43. 24 : **3.** 223, 227.
43. 25 : 143.
43. 26 : **2.** 217.
43. 27 : 47, 66.
43. 28 : 28; **2.** 17.
43. 32 : 13.
43. 33 : **2.** 212.
44. 2 : **2.** 10.
44. 3 : 71.
44. 5 : **2.** 9.
44. 7 : 44.
44. 8 : 47.
44. 10 : **3.** 180 n, 187.
44. 12 : **2.** 10, 242.
44. 15 : 43.
44. 16 : 21 n; **2.** 81.
44. 19 : **2.** 10.
44. 20 : 43; **3.** 197.
44. 21 : **3.** 228.

VIII. 44. 22 : **2**. 10.
44. 23 : **2**. 230.
44. 25 : **2**. 10 ; **3**. 228.
44. 27 : 144.
44. 28 : **3**. 170.
44. 29 : 16.
45. 3 : **2**. 173.
45. 4 : **2**. 164, 207, 219 ; **3**. 61 n, 105.
45. 5 : **3**. 105.
45. 7 : **2**. 171.
45. 9 : **2**. 173; **3**. 203.
45. 10 : **2**. 177.
45. 11 : **2**. 177.
45. 12 : **2**. 179 ; **3**. 295, 296.
45. 13 : **2**. 172, 180 n.
45. 14 : **2**. 441.
45. 15 : **2**. 226, 227.
45. 19 : **2**. 177.
45. 20 : **2**. 231 n, 497 n.
45. 21 : **2**. 171, 180 n.
45. 24 : **2**. 246[2].
45. 25 : **2**. 174, 196.
45. 26 : **2**. 250.
45. 27 : **2**. 357.
45. 28 : **2**. 178, 180.
45. 29 : **2**. 180 n, 412, 497; **3**. 15.
45. 30 : **2**. 180, 304, 475.
45. 31 : **3**. 206, 316.
45. 33 : **3**. 206.
45. 38 : **2**. 175.
45. 39 : **2**. 280.
45. 40 : **2**. 172.
45. 41 : **2**. 172.
46. 2 : **3**. 182 n.
46. 4 : **3**. 199.
VIII. 46. 8 : **2**. 188, 251, 266, 310.
46. 9 : **2**. 177.
46. 13 : **2**. 196.
46. 14 : 297; **2**. 241 ; **3**. 306.
46. 15 : **2**. 111 n, 165.
46. 17 : **2**. 385, 386, 391, 392; **3**. 316.
46. 18 : **2**. 384, 386, 391.
46. 20 : **3**. 12 n, 296.
46. 21 : **2**. 301.
46. 23 : **3**. 7 n.
46. 27 : **2**. 324 n.
46. 28 : 27; **2**. 465.
46. 33 : **2**. 301.
47. 1 : **3**. 188.
47. 2 : **3**. 108.
47. 3 : **3**. 108.
47. 5 : **3**. 104.
47. 6 : **3**. 188.
47. 8 : **3**. 108.
47. 9 : **3**. 101, 161 n.
47. 11 : **3**. 166.
47. 12 : **2**. 218 n.
47. 13 : **2**. 206, 326[2], 327.
47. 14 : **2**. 206, 326[2], 327.
47. 15 : **2**. 206, 326[2], 327.
47. 16 : **2**. 206, 326, 327[2].
47. 17 : **2**. 206, 326, 327; **3**. 164.
47. 18 : 242.
48. : 152.
48. 1 : 149, 210.
48. 2 : **2**. 263 ; **3**. 79, 91, 174.
48. 3 : 192; **3**. 189.

VIII. 48. 5 : **2**. 181, 498.
48. 6 : 150.
48. 7 : 6, 224; **2**. 498.
48. 8 : 153, 224; **3**. 174, 239.
48. 9 : 153; **3**. 221, 239.
48. 10 : **3**. 174.
48. 11 : **3**. 287.
48. 12 : 153; **3**. 174.
48. 13 : 193.
48. 15 : 153.
48. 27 : **2**. 181.
48. 28 : **2**. 181.
49. 1 : 19, 40.
49. 2 : 47; **2**. 9.
49. 4 : **3**. 180 n, 187.
49. 5 : **3**. 216, 229.
49. 7 : 11; **3**. 189.
49. 8 : **2**. 217[2]; **3**. 189.
49. 10 : 12; **2**. 217, 218 n, 236; **3**. 189.
49. 12 : **2**. 236.
49. 13 : 142.
49. 15 : 101; **2**. 7.
49. 16 : 139; **2**. 148.
49. 19 : 30, 42, 141 n; **2**. 217, 505.
49. 20 : **2**. 216 n, 217.
50. 1 : **2**. 24, 267.
50. 2 : 241; **2**. 162, 244.
50. 3 : **2**. 171, 245.
50. 4 : **2**. 233; **3**. 215, 307.
50. 6 : **2**. 160, 178, 473.
50. 7 : **2**. 177.
50. 12 : **3**. 202, 203.
50. 15 : **2**. 196; **3**. 203.
50. 16 : **3**. 207.
VIII. 50. 18 : **2**. 172, 261 n, 262[2], 262 n[2].
51. 1 : **2**. 274.
51. 3 : **2**. 174.
51. 4 : **2**. 274.
51. 6 : **2**. 263.
51. 7 : **3**. 76.
51. 8 : **2**. 197.
51. 10 : **2**. 236, 237.
51. 11 : **2**. 172, 196, 240.
51. 12 : **3**. 266.
52. 1 : 67, 68; **2**. 40 n, 269.
52. 2 : 267.
52. 3 : **2**. 311.
52. 4 : 312; **2**. 236, 236 n.
52. 5 : **2**. 177.
52. 6 : **2**. 174.
52. 7 : 6 n; **2**. 137, 235.
52. 8 : **2**. 187.
52. 10 : **2**. 236; **3**. 93.
52. 11 : **2**. 172; **3**. 212 n, 217, 244.
52. 12 : **2**. 196, 390, 479.
53. 1 : 312; **2**. 275.
53. 2 : **2**. 319 n.
53. 4 : **2**. 161.
53. 5 : **2**. 298.
53. 7 : **2**. 228.
53. 8 : **2**. 228.
53. 9 : **2**. 228.
53. 10 : **2**. 249, 353.
53. 11 : 176; **2**. 249.
54. 1 : 175; **2**. 228, 235, 355.
54. 2 : 175, 207; **2**. 233.
54. 3 : **2**. 231.
54. 9 : 6 n; **2**. 228.

VIII. 54. 12 : 75 n.
55. 3 : **2**. 180[2], 201, 208.
55. 4 : **2**. 497 n; **3**. 215, 307.
55. 5 : **2**. 312 n.
55. 7 : **3**. 7.
55. 8 : 299; **3**. 7[2].
55. 9 : **2**. 196.
55. 10 : **2**. 196, 319 n; **3**. 310.
55. 11 : 312.
55. 12 : **2**. 228.
55. 13 : **3**. 204.
55. 15 : **2**. 482.
56. 3 : **2**. 395.
56. 5 : **2**. 395.
56. 6 : **2**. 395.
56. 7 : **3**. 188.
56. 8 : **3**. 104, 207.
56. 9 : **3**. 188.
56. 11 : **3**. 101, 161 n.
56. 12 : **3**. 161 n.
56. 13 : **3**. 198, 223, 257.
56. 14 : **3**. 161.
56. 17 : **3**. 157.
56. 18 : **3**. 161.
56. 20 : 88.
57. 1 : **2**. 232, 279.
57. 2 : **3**. 95 n.
57. 9 : **2**. 189.
57. 10 : **3**. 82.
57. 12 : **2**. 177 n.
57. 13 : **2**. 177 n.
57. 16 : **2**. 344.
57. 17 : **2**. 344.
58. 1 : **2**. 477[2].
58. 2 : **2**. 50.
VIII. 58. 3 : 207; **2**. 58, 120, 397.
58. 4 : **3**. 183 n, 203.
58. 5 : **2**. 55.
58. 6 : 155; **2**. 58, 248, 382.
58. 7 : 193; **2**. 135, 240.
58. 8 : **2**. 303.
58. 10 : **2**. 88 n.
58. 11 : **3**. 130.
58. 12 : **2**. 151; **3**. 128[2].
58. 14 : **2**. 164, 242, 243.
58. 15 : **2**. 164, 243.
58. 16 : **2**. 240.
58. 18 : **2**. 303.
59. 1 : **2**. 171[2], 196[2].
59. 2 : **2**. 188.
59. 3 : **2**. 412 n.
59. 4 : **2**. 165, 171, 183, 278.
59. 5 : **2**. 163.
59. 6 : **2**. 177.
59. 7 : **2**. 216, 332.
59. 10 : **2**. 208, 216; **3**. 248.
59. 11 : **2**. 208, 210, 214, 215, 216; **3**. 246.
59. 13 : **2**. 475.
60. 11 : 12.
60. 15 : **2**. 10 n.
61. 1 : 42.
61. 2 : 65, 167.
61. 3 : **2**. 79 n; **3**. 36.
61. 4 : **2**. 278 n.
61. 5 : 142; **2**. 51.
61. 7 : **2**. 125, 148.
61. 8 : 87; **2**. 30, 325.
61. 10 : **2**. 505 n.

VIII. 61. 11 : 51 n.
61. 13 : 320; **2**. 38.
61. 14 : **2**. 25 n, 51.
61. 16 : 201; **2**. 123, 140, 141, 143 n.
61. 17 : 152; **2**. 498.
62. 1 : **3**. 250.
62. 2 : **2**. 442 n.
62. 3 : **2**. 470.
62. 4 : **2**. 443.
62. 7 : **2**. 470.
62. 12 : 35; **2**. 506.
62. 16 : **2**. 432, 440; **3**. 225.
62. 17 : **2**. 440.
62. 18 : **2**. 440.
63. 1 : 19 n.
63. 3 : 71.
63. 4 : **2**. 294, 304, 360.
63. 9 : **2**. 294.
63. 11 : 47.
63. 12 : **2**. 294.
63. 13 : **2**. 304.
63. 14 : **3**. 10, 13.
63. 15 : 254.
64. 1 : **2**. 284 n.
64. 3 : **3**. 230.
64. 5 : 47; **2**. 279 n, 410.
64. 8 : 246, 316 n.
64. 13 : **2**. 237.
64. 14 : **2**. 236.
64. 15 : 30.
65. : **2**. 391.
65. 1 : **3**. 83.
65. 2 : **2**. 346, 391.
65. 3 : **2**. 199, 391.
65. 4 : **2**. 188, 390.
VIII. 65. 9 : **2**. 251, 253.
65. 11 : **2**. 209.
65. 12 : **3**. 245.
66. 1-4 : **3**. 61.
66. 1 : **2**. 164[2], 210, 219, 222, 247; **3**. 105.
66. 2 : **2**. 210, 219, 222, 223; **3**. 105.
66. 3 : **2**. 207, 208, 209, 210, 219.
66. 4 : **2**. 164, 247.
66. 5 : **2**. 236, 298; **3**. 61, 66.
66. 6 : **2**. 242, 243.
66. 7 : **2**. 263[2].
66. 8 : **2**. 164, 410.
66. 10 : **2**. 243, 419.
66. 11 : **2**. 171.
67. 1 : **2**. 177.
67. 2 : **2**. 177.
67. 4 : **2**. 236, 361.
67. 5 : **2**. 170.
67. 6 : **3**. 203.
67. 7 : **2**. 196, 250; **3**. 304, 306.
67. 9 : **2**. 177, 179[2].
68. 1 : 185, 218.
68. 2 : 152; **2**. 498.
68. 3 : **3**. 173.
68. 4 : 185.
68. 6 : 152; **2**. 428, 498; **3**. 239.
68. 7 : **3**. 174.
68. 8 : 152; **3**. 174.
68. 9 : **3**. 79, 174.
69. 1 : **3**. 204.
69. 4 : **2**. 173[2].
69. 5 : **2**. 173.

VIII. 69. 6 : **2**. 173.
69. 7 : **2**. 268.
69. 9 : **2**. 124, 162.
70. 8 : **2**. 240.
70. 9 : **3**. 298.
71. 5 : 149.
71. 6 : 149 ; **2**. 55.
71. 7 : 149.
71. 8 : 158.
71. 9 : **2**. 248.
72. 2 : **2**. 236.
72. 3 : **3**. 259.
72. 7 : 35.
72. 8 : 35.
73. 1 : 144.
73. 2 : 112.
73. 3 : 136 n.
73. 4 : 47.
73. 8 : 143.
74. 3 : **2**. 461.
74. 4 : **2**. 461.
74. 5 : **3**. 181.
74. 7 : **2**. 504.
74. 8 : **2**. 501 n.
75. 1 : **2**. 436, 462 n.
75. 2 : 293, 297 ; **2**. 446, 462 n.
75. 3 : **2**. 462, 462 n.
75. 5 : **3**. 253.
76. 1 : 282 ; **2**. 439, 443 n.
76. 2 : 66 ; **2**. 471.
76. 3 : **2**. 303 n, 448 n.
76. 4 : **2**. 273.
77. 1 : **2**. 278.
77. 2 : **2**. 180.
77. 4 : 293 ; **2**. 171, 302 ; **3**. 310.
77. 5 : **2**. 118, 163.
VIII. 78. 1 : **2**. 290, 391 ; **3**. 245.
78. 2 : **2**. 391.
78. 3 : **2**. 197, 198, 203, 391 ; **3**. 299.
78. 4 : 260 ; **2**. 188, 200.
78. 5 : **2**. 162, 164, 194, 196, 234, 267 ; **3**. 61 n.
78. 6 : **2**. 164, 234, 267.
78. 7 : **2**. 83 n[2], 187, 195, 471, 472 n.
79. 1 : **2**. 172, 196.
79. 2 : **3**. 182 n.
79. 3 : **2**. 280.
79. 4 : **2**. 197, 241 n ; **3**. 182 n.
79. 5 : **2**. 197.
79. 6 : **3**. 74.
80. 1 : **2**. 34, 249, 492.
80. 2 : **2**. 242.
80. 3 : **3**. 288.
81. 5 : **2**. 250.
81. 6 : **2**. 250, 263.
81. 11 : **2**. 178.
81. 14 : **2**. 164.
81. 15 : **2**. 477, 478.
81. 17 : **2**. 251, 266.
81. 20 : **2**. 123, 132, 235.
81. 21 : **2**. 234, 249.
81. 22 : 154 ; **2**. 245[2].
81. 23 : **2**. 245.
81. 24 : **2**. 244 ; **3**. 211 n.
81. 25 : **3**. 211 n.
81. 30 : **2**. 55.
81. 31 : **2**. 172.
81. 32 : **2**. 239.
82. 1 : **2**. 171, 188.

VIII. 82. 2 : **2**. 146 n, 188, 202, 203, 206.
82. 3 : **2**. 179², 231.
82. 4 : **2**. 188, 196.
82. 5 : **2**. 164.
82. 6 : **2**. 244.
82. 7 : **2**. 198, 236, 237², 238, 239.
82. 9 : **2**. 161, 237, 274.
82. 11 : **3**. 76.
82. 12 : **2**. 170.
82. 13 : **2**. 83 n, 195, 221, 365.
82. 14 : **2**. 204, 220; **3**. 76.
82. 17 : **2**. 161, 177.
82. 22 : **2**. 38, 53, 55.
82. 23 : **2**. 242.
82. 27-30 : **3**. 204.
82. 27 : **2**. 237, 274.
82. 30 : **2**. 196.
82. 32 : **2**. 196.
82. 34 : **2**. 407.
83. 1 : **2**. 69, 397.
83. 2 : 157; **2**. 397; **3**. 220 n, 252.
83. 3 : **2**. 219 n; **3**. 287 n.
83. 5 : 179, 183; **2**. 53²; **3**. 103 n.
83. 6 : **2**. 53, 55.
83. 9 : **2**. 386.
83. 11 : **2**. 371.
83. 12 : **2**. 383, 441 n.
84. 1 : **2**. 278, 279.
84. 3 : 173; **2**. 247.
84. 4 : **2**. 177.
VIII. 84. 5 : 293; **3**. 245.
84. 6 : **2**. 273.
84. 7 : **2**. 273, 275.
84. 9 : **2**. 197.
85. 1 : 260, 286; **2**. 132, 191, 357.
85. 2 : **2**. 122, 141, 171.
85. 3 : **2**. 172, 261 n, 262, 262 n; **3**. 306.
85. 5 : 255, 288; **2**. 204, 253, 276, 277, 278.
85. 7 : **2**. 171, 199, 392 n; **3**. 38, 76.
85. 8 : 316 n.
85. 9 : **2**. 216, 377; **3**. 68.
85. 10 : 309; **2**. 286.
85. 11 : **2**. 286.
85. 12 : **2**. 273 n.
85. 13 : **2**. 34, 265, 461, 496.
85. 14 : **2**. 34, 382, 461, 496.
85. 15 : 302; **2**. 34, 291, 461, 496.
85. 16 : **2**. 75, 142 n, 194, 219; **3**. 107 n.
85. 17 : **2**. 334.
85. 18 : **2**. 186, 207, 208.
85. 19 : **2**. 196.
85. 20 : **2**. 177.
85. 21 : 219 n; **2**. 164, 265 n, 267, 412.
86. 1 : **2**. 236; **3**. 69.
86. 2 : 126, 127; **2**. 177, 319; **3**. 19.

VIII. 86. 3 : **2**. 229 n, 345; **3**. 202 n, 246.
86. 4 : **2**. 196.
86. 5 : **2**. 196, 233.
86. 9 : **3**. 76.
86. 10 : **2**. 163, 164, 171.
86. 11 : **3**. 248.
86. 12 : **2**. 279, 284; **3**. 201.
86. 15 : **2**. 357; **3**. 244.
87. 1 : **2**. 277.
87. 2 : **2**. 187.
87. 3 : **2**. 187.
87. 5 : **2**. 236, 236 n.
87. 6 : **2**. 214, 214 n, 236, 325.
87. 7 : 282.
87. 8 : 282; **2**. 274², 275.
87. 9 : **2**. 280.
87. 10 : **2**. 176.
87. 11 : **2**. 231 n.
88. 1 : **2**. 278 n, 287.
88. 3 : **2**. 187.
88. 5 : **2**. 171.
88. 6 : **2**. 162, 170, 197.
88. 7 : **2**. 497; **3**. 15.
88. 8 : **2**. 495.
89. 1 : **2**. 240, 241, 252.
89. 2 : **2**. 198, 240, 252; **3**. 325.
89. 3 : **2**. 167.
89. 4 : **2**. 167, 236, 238, 388; **3**. 244, 325.
89. 5 : **2**. 40 n, 269; **3**. 245.
89. 7 : **2**. 203.
89. 8 : **2**. 247.
VIII. 89. 9 : **2**. 254.
89. 10 : 290, 297, 309; **2**. 126, 138.
89. 11 : 288, 293, 295, 309.
89. 12 : **2**. 417.
90. 5 : **3**. 262.
90. 6 : **2**. 54, 445 n; **3**. 165, 181, 198, 212 n.
90. 7 : **2**. 431.
90. 8 : 322 n; **2**. 218 n, 491 n.
90. 10 : 38, 117, 210, 279 n, 291.
90. 11 : **3**. 99, 107 n.
90. 12 : 115; **3**. 87 n, 197.
90. 13 : 279 n, 289; **2**. 60 n, 138, 221.
90. 14 : 224, 279 n, 289; **2**. 53².
90. 15 : 195; **3**. 38, 94, 95, 96², 100, 100 n, 199, 293.
90. 16 : 309; **3**. 95.
91. 2 : **2**. 9.
91. 3 : **2**. 294.
91. 4 : 44, 53, 54; **2**. 17.
91. 5 : 15, 27; **2**. 17; **3**. 27.
91. 6 : **2**. 17; **3**. 39.
91. 7 : 28; **2**. 18, 37, 236.
91. 8 : **3**. 45.
91. 10 : 40.
91. 11 : 43.
91. 12 : 143; **3**. 135, 166.
91. 13 : **2**. 9.

VIII. 91. 14 : 120; **2.** 37; **3.** 161.
91. 15 : 13.
91. 17 : 47, 112; **2.** 48.
91. 19 : **2.** 227.
91. 21 : **2.** 496.
92. 1 : **2.** 215, 236; **3.** 220 n, 228.
92. 2 : 16 n, 45 n, 71; **2.** 5.
VIII. 92. 6 : 312; **2.** 392.
92. 7 : 143; **2.** 392.
92. 8 : **2.** 448; **3.** 230.
92. 10 : 89 n, 144.
92. 11 : 155.
92. 12 : **3.** 170.
92. 14 : 207; **2.** 370, 382, 486 n.

MAṆḌALA IX

IX. 1. 1 : **2.** 244.
1. 2 : **2.** 86, 217.
1. 3 : **2.** 267.
1. 4 : **2.** 243.
1. 5 : **3.** 298 n.
1. 6 : 181, 200, 206, 220; **2.** 457 n, 492; **3.** 8 n.
1. 7 : **2.** 22.
1. 8 : 179; **2.** 57; **3.** 9 n.
1. 9 : **2.** 56, 244.
1. 10 : **2.** 197, 252.
2. 1 : **2.** 245.
2. 2 : **2.** 442 n.
2. 3 : **2.** 42.
2. 4 : **2.** 32[2], 42, 50.
2. 5 : 164, 213[2]; **2.** 22, 30[2].
2. 6 : 161; **3.** 134.
2. 7 : 154; **2.** 26.
2. 9 : 164; **2.** 243, 244; **3.** 27.
2. 10 : 149, 212.
3. 1 : 149, 153.
3. 2 : vi n; **2.** 26; **3.** 180 n, 198[2].
3. 3 : **3.** 239.
3. 4 : 224.
3. 5 : 223.
3. 6 : **2.** 31.
3. 7 : 163.
3. 8 : 163, 186.
IX. 3. 10 : **3.** 237.
3. 18 : **3.** 122 n.
4. 2 : 214.
4. 3 : **3.** 309.
4. 4 : **2.** 244.
4. 5 : 215.
4. 7 : 181 n.
4. 9 : 182; **2.** 235; **3.** 218 n.
4. 10 : **2.** 460.
5. : 322[2]; **2.** 100 n.
5. 4 : 186.
5. 6 : **2.** 43.
5. 7 : 235; **2.** 266.
5. 9 : **2.** 266; **3.** 58.
5. 10 : 268.
6. 1 : 148.
6. 2 : **2.** 244, 266.
6. 3 : 188.
6. 4 : 154; **2.** 246.
6. 5 : 149, 187, 222; **2.** 22.
6. 6 : **2.** 55.
6. 8 : 149, 185.
6. 9 : **2.** 243.
7. 1 : **3.** 218, 220, 223[2], 238.
7. 2 : 149; **2.** 32.
7. 3 : vi n, 149, 212; **2.** 24; **3.** 183 n.
7. 4 : 185, 214; **2.** 50 n.
7. 5 : 218, 224.
7. 6 : 149, 185; **3.** 19.

IX. 7. 7 : 189; **2**. 243, 244 n, 439; **3**. 239.
7. 8 : **2**. 243.
8. 1 : **2**. 250.
8. 2 : 149, 189; **2**. 243, 244 n, 439.
8. 3 : 189; **3**. 245.
8. 4 : **2**. 22, 26, 28, 29, 132.
8. 5 : 149; **2**. 56, 243.
8. 6 : 149; **2**. 56.
8. 7 : 127; **2**. 245, 263.
8. 8 : 150, 215; **2**. 41, 185.
8. 9 : **2**. 243.
9. 1 : **2**. 29 n.
9. 2 : **2**. 243; **3**. 199.
9. 3 : 214; **2**. 22; **3**. 226.
9. 4 : **2**. 3, 28, 41, 132; **3**. 168, 199 n.
9. 5 : 187; **2**. 38; **3**. 246.
9. 6 : 164; **2**. 69 n, 441.
9. 8 : 214.
9. 9 : 212, 214; **2**. 178 n.
10. 1 : 224.
10. 2 : 224.
10. 3 : 224; **2**. 50, 134; **3**. 214, 232.
10. 4 : vi n.
10. 5 : 87, 161, 200, 214; **2**. 42.
10. 6 : 61, 294.
10. 7 : 294; **2**. 9, 28, 141, 144, 148 n.
10. 8 : 82, 162, 184, 193, 211.
IX. 10. 9 : 162; **2**. 38; **3**. 168, 172.
11. 1 : 189; **2**. 243; **3**. 315.
11. 2 : 49 n.
11. 3 : 212.
11. 6 : **2**. 23, 244.
11. 7 : **2**. 243.
11. 8 : 185, 300 n; **2**. 244.
11. 9 : **2**. 265.
12. 1 : **3**. 245.
12. 2 : **2**. 250.
12. 3 : **2**. 30, 80.
12. 4 : 200.
12. 5 : 181, 220; **2**. 457 n; **3**. 8 n.
12. 6 : 169, 280; **2**. 27, 33.
12. 7 : 171.
12. 8 : 162, 163, 171.
13. 1 : 189; **2**. 244 n.
13. 5 : 153.
13. 6 : 148, 222.
13. 7 : 165; **2**. 250.
13. 8 : **2**. 244, 250.
13. 9 : **3**. 238.
14. 1 : 169; **2**. 28, 33.
14. 2 : 211; **2**. 138.
14. 3 : **2**. 58, 243.
14. 4 : 203, 203 n; **2**. 245, 263.
14. 5 : 87; **2**. 29, 58.
14. 7 : 202, 223; **2**. 22, 29.
14. 8 : 181 n; **2**. 133.
15. 1 : 189, 224; **2**. 26, 245.

IX. 15. 2 : 185.
15. 3 : **3.** 11.
15. 4 : 222 ; **2.** 51.
15. 5 : **2.** 38.
15. 7 : 61.
15. 8 : **2.** 22, 25, 28, 29, 132.
16. 1 : 181, 222 ; **2.** 333.
16. 2 : 185 ; **2.** 31.
16. 3 : **2.** 31, 244.
16. 5 : **2.** 244.
16. 6 : 224 ; **2.** 58.
16. 7 : **2.** 182 n.
16. 8 : 61.
17. 1 : 154, 218 ; **2.** 267.
17. 2 : 164 ; **2.** 246.
17. 3 : **2.** 217.
17. 4 : **2.** 26.
17. 5 : 162, 215 ; **2.** 118.
17. 6 : **2.** 82 n.
17. 7 : 222 ; **2.** 25.
17. 8 : **3.** 217, 238.
18. 1 : 148 ; **2.** 417.
18. 2 : 148, 185.
18. 3 : 149 ; **2.** 243.
18. 4 : 212.
18. 6 : 162.
18. 7 : **3.** 95 n.
19. 1 : 181 n ; **2.** 133.
19. 2 : **2.** 265.
19. 3 : 61.
19. 4 : 222 ; **2.** 25, 26.
19. 5 : **2.** 25.
20. 2 : 212.
20. 5 : 224 ; **3.** 237, 270.
20. 6 : 149² ; **2.** 31.
21. 2 : **3.** 114 n.
21. 3 : **2.** 32.
IX. 21. 4 : 223.
21. 6 : **2.** 410.
21. 7 : 185, 222 ; **3.** 42, 186.
22. 1 : 224.
22. 2 : 166, 171 ; **3.** 27.
22. 3 : vi n² ; **2.** 23.
22. 4 : 163 ; **3.** 315.
22. 5 : **2.** 118, 124.
22. 6 : 204.
22. 7 : 204, 218 ; **2.** 319.
23. 2 : 59, 188, 215 ; **2.** 323.
23. 3 : **2.** 218 n, 226.
23. 4 : 59 ; **2.** 323.
23. 7 : **2.** 198, 252.
24. 1 : **2.** 30.
24. 2 : 165 ; **2.** 250.
24. 3 : 223 ; **2.** 244.
24. 5 : 183 ; **2.** 244 ; **3.** 211 n.
24. 6 : **2.** 267.
25. 1 : **2.** 243, 244 n.
25. 2 : **2.** 26, 244 n ; **3.** 251.
25. 3 : **2.** 266.
25. 4 : 176, 191 ; **2.** 161 n.
25. 5 : 189 ; **2.** 24.
25. 6 : 279 n.
26. : 204.
26. 1 : **3.** 96.
26. 2 : 212 ; **2.** 22, 57.
26. 3 : **2.** 28.
26. 4 : 87, 300 n ; **2.** 24, 28 ; **3.** 198.
26. 6 : **2.** 26, 244.
27. 2 : **2.** 244 n.
27. 3 : **2.** 81.

IX. 27. 5 : 161, 200.
27. 6 : **2**. 244.
28. 1 : 185, 300 n.
28. 2 : 176; **2**. 161 n; **3**. 212 n.
28. 3 : **2**. 266.
28. 4 : 149, 223; **2**. 22.
28. 5 : 215; **3**. 212 n.
28. 6 : **3**. 198.
29. 2 : 205, 222.
29. 3 : 214; **2**. 41.
29. 6 : 181 n; **2**. 133.
30. 5 : **2**. 31; 244[2].
31. 2 : 181 n.
31. 3 : 215; **2**. 33.
31. 5 : **2**. 57.
31. 6 : 213.
32. 2 : **2**. 30, 244, 328.
32. 3 : 225; **2**. 50.
32. 4 : 161; **2**. 328; **3**. 172, 238.
32. 5 : **2**. 50.
33. : 213.
33. 1 : 154, 222.
33. 2 : **3**. 238.
33. 3 : **2**. 243, 244 n.
33. 4 : 288; **2**. 28, 53.
33. 5 : **2**. 28, 53; **3**. 241.
33. 6 : 182 n; **2**. 138.
34. 1 : 218.
34. 2 : **2**. 243.
34. 3 : 155, 223.
34. 4 : 176; **2**. 30, 328.
34. 5 : **2**. 328, 382, 397; **3**. 252.
34. 6 : 222; **2**. 27.
35. 1 : 214.
35. 2 : 214; **2**. 27, 33, 41[2].
IX. 35. 4 : 185, 224; **3**. 237.
35. 5 : 187; **2**. 26, 27, 33, 41.
35. 6 : 213; **3**. 216, 223, 239.
36. 1 : 181, 222.
36. 2 : 149.
36. 3 : 188, 214.
36. 4 : 148; **3**. 239.
36. 5 : 181 n; **2**. 133.
36. 6 : 162.
37. 1 : **2**. 217.
37. 3 : 163, 200; **2**. 217, 328.
37. 4 : 215; **2**. 57, 328.
37. 5 : **2**. 266; **3**. 198.
37. 6 : **2**. 244.
38. 1 : 224.
38. 2 : **2**. 30, 244[2], 328.
38. 3 : 201, 224; **2**. 29, 30.
38. 4 : 173, 225; **2**. 61.
38. 5 : 180, 221; **2**. 328.
39. 1 : 186; **3**. 212 n.
39. 2 : 215; **2**. 185; **3**. 166 n.
39. 3 : 214.
39. 4 : 204; **2**. 35.
39. 5 : 175.
39. 6 : **3**. 238.
40. 1 : **2**. 25.
40. 6 : 181 n.
41. 1 : **2**. 86.
41. 2 : 218; **2**. 215.
41. 3 : 164, 169.
41. 5 : 161, 169; **2**. 2, 21.
41. 6 : 164, 169, 320.

IX. 42. 1 : 213, 215; **2.** 3, 50, 457 n.
42. 2 : 188, 207, 215.
42. 4 : 155, 214.
42. 5 : **3.** 255.
43. 1 : 222; **2.** 26, 49.
43. 2 : **2.** 25, 244².
43. 3 : 6 n; **2.** 26, 301.
43. 5 : 223; **2.** 243.
43. 6 : **2.** 236.
44. 1 : 189.
44. 2 : 175; **2.** 26.
44. 4 : 186.
44. 5 : 126 n; **2.** 244 n.
45. 1 : **2.** 244².
45. 2 : 186, 210; **2.** 431.
45. 3 : **2.** 56.
45. 4 : 222.
45. 6 : 150 n.
46. 1 : 148, 222; **2.** 36.
46. 2 : 165; **2.** 244 n, 257.
46. 3 : **2.** 250.
46. 4 : 149; **2.** 56.
46. 6 : **2.** 22, 29.
47. 1 : 182; **2.** 235.
47. 2 : 218²; **2.** 215; **3.** 173.
47. 3 : 169, 191; **2.** 253, 254.
47. 13 : **3.** 195.
47. 14 : **3.** 195.
47. 18 : **3.** 195.
48. 1 : 170.
48. 2 : 218; **3.** 237.
48. 3 : 224.
48. 4 : 186; **3.** 238.
49. 1 : 215; **2.** 185.
49. 2 : 212.
IX. 49. 3 : 218, 260; **2.** 185.
49. 5 : 214; **2.** 217.
50. 1 : 154.
50. 2 : 288; **2.** 28.
50. 4 : 279 n.
50. 5 : **2.** 56, 244².
51. 1 : **2.** 244.
51. 2 : 170.
51. 3 : **2.** 243.
51. 4 : **2.** 236.
52. 1 : 170.
52. 3 : 215.
53. 1 : 218; **2.** 217.
53. 3 : 213; **3.** 221, 237.
53. 4 : **2.** 32, 244.
54. 1 : 154, 155, 185, 188.
54. 2 : 160; **2.** 123, 140, 143 n.
54. 3 : 160.
54. 4 : **2.** 244².
55. 1 : 173; **3.** 9.
55. 2 : 148, 182 n; **2.** 22.
55. 4 : 218.
56. 1 : **2.** 217; **3.** 238.
56. 2 : **2.** 263.
56. 3 : **2.** 29.
56. 4 : **2.** 243, 418 n.
57. : 202.
57. 1 : 164.
57. 2 : 161, 185, 218, 224; **3.** 172.
57. 3 : 61, 224, 225; **3.** 237, 270.
57. 4 : 181 n.
58. 3 : **2.** 450 n.
59. 1 : **2.** 178 n.
59. 2 : 177, 241; **2.** 35; **3.** 198.

IX. 59. 4 : 187, 214 ².
60. 3 : **2**. 245.
60. 4 : 183.
61. 1 : **2**. 146 n, 252, 342, 344.
61. 2 : **2**. 252, 342, 343, 358.
61. 5 : **3**. 173.
61. 7 : **2**. 29, 36, 58 n.
61. 8 : 191 ; **2**. 58 n, 244 n.
61. 9 : **2**. 243 ², 244 n.
61. 10 : 171, 198 ; **2**. 29, 58 n.
61. 11 : **3**. 287 n.
61. 12 : **2**. 243 ² ; **3**. 11 n.
61. 13 : 189 ; **2**. 58 ², 243.
61. 14 : **2**. 26.
61. 15 : 214 ; **2**. 41.
61. 16 : 215 ; **2**. 153 n.
61. 17 : 224.
61. 18 : 154 ; **3**. 93.
61. 20 : 218 ; **2**. 267.
61. 21 : 225 ; **2**. 49, 261, 262 n.
61. 22 : **2**. 200, 252, 263.
61. 24 : **3**. 223, 237.
61. 25 : 189 ; **2**. 245.
61. 27 : **3**. 198.
61. 30 : 224 ; **3**. 200.
62. 3 : 324.
62. 4 : 225 ; **2**. 31, 417 ; **3**. 93.
62. 5 : **2**. 23, 31.
62. 6 : 222.
62. 8 : 149 ; **2**. 244.
62. 9 : 219 ; **2**. 308.
62. 11 : **3**. 237.
IX. 62. 12 : **2**. 460.
62. 13 : 62 ; **2**. 417.
62. 14 : 163 ; **2**. 417.
62. 15 : 225 ; **2**. 26, 244.
62. 16 : 149.
62. 17 : 179, 211, 223 ; **2**. 28, 141, 150.
62. 18 : 222.
62. 19 : 224 ; **2**. 58.
62. 20 : 62, 155, 207, 210.
62. 24 : **2**. 491 n.
62. 25 : 185 ; **2**. 24, 27 ², 33, 41 ².
62. 26 : 215 ; **2**. 24, 27 ², 33 ², 41 ².
62. 27 : 214 ; **2**. 41.
62. 28 : 164.
62. 29 : **2**. 244.
62. 30 : **3**. 216, 237.
63. 2 : 149.
63. 3 : **2**. 243, 244 n, 418 n.
63. 4 : **3**. 180 n, 198, 238.
63. 5 : **2**. 250.
63. 6 : 163.
63. 8 : 65 n, 190, 217 ; **2**. 331 n, 333.
63. 9 : 186, 217 ; **2**. 29, 244, 266, 331 n.
63. 10 : 183 ; **2**. 244 n.
63. 12 : **2**. 460.
63. 14 : **2**. 215 ; **3**. 212 n, 238.
63. 17 : 62 ; **2**. 34, 244.
63. 20 : **2**. 25.
63. 21 : **3**. 238.
63. 22 : 189 ; **3**. 251.
63. 23 : **2**. 32.

IX. 63. 25 : 185.
63. 27 : 171.
63. 28 : **2.** 217.
63. 29 : **2.** 217.
63. 30 : 181 n; **2.** 133.
64. 1 : **3.** 220 n, 236, 237.
64. 3 : 223.
64. 5 : **2.** 22; **3.** 239.
64. 6 : 181 n; **2.** 133.
64. 7 : 160.
64. 8 : 160, 164, 176; **2.** 30.
64. 9 : 161, 168, 228; **2.** 381; **3.** 167 n, 218 n.
64. 10 : 223.
64. 11 : **3.** 238.
64. 12 : **2.** 244[2].
64. 13 : 154; **2.** 49.
64. 15 : 154; **2.** 245.
64. 16 : **2.** 26, 32.
64. 17 : 59; **2.** 32, 323; **3.** 238.
64. 19 : 164; **2.** 333.
64. 20 : **3.** 79, 238.
64. 21 : **2.** 40; **3.** 315.
64. 22 : **3.** 245.
64. 23 : 61.
64. 24 : **2.** 243.
64. 27 : **2.** 32.
64. 28 : 154.
64. 29 : 222, 223[2].
64. 30 : 181, 185, 190.
65. 1 : 161; **2.** 43.
65. 2 : 207.
65. 3 : **2.** 185.
65. 4 : 155.
65. 5 : 182.
IX. 65. 6 : 149[3]; **2.** 31.
65. 7 : **2.** 453.
65. 8 : 154; **2.** 244.
65. 10 : **2.** 390.
65. 11 : 181, 213; **2.** 22.
65. 12 : 6 n, 180 n; **2.** 263.
65. 14 : 149.
65. 15 : 155.
65. 16 : 65 n, 190, 224.
65. 19 : 225[2].
65. 20 : 214; **2.** 243, 244 n.
65. 22 : 175.
65. 23 : 175, 206[2], 211; **2.** 138.
65. 24 : 215; **2.** 185.
65. 25 : **2.** 80, 491 n.
65. 26 : 222; **2.** 30.
65. 27 : 180, 190.
65. 29 : 185.
66. 1 : 185.
66. 2 : 176, 180; **3.** 212 n[2].
66. 3 : 176.
66. 5 : 175, 200; **3.** 213 n, 236.
66. 6 : **2.** 33, 49, 132.
66. 8 : 87, 89 n; **2.** 28[2], 132, 326.
66. 9 : 185; **2.** 23; **3.** 19.
66. 10 : 222.
66. 11 : 149; **2.** 27.
66. 12 : 165; **3.** 238.
66. 13 : **2.** 42.
66. 14 : **3.** 315.
66. 15 : **2.** 245.
66. 16 : 218.
66. 17 : 224.
66. 18 : 161; **2.** 177 n.
66. 19 : 166; **3.** 42.

IX. 66. 20 : 166; **2**. 137.
66. 21 : 166.
66. 22 : 160.
66. 23 : 61. 222.
66. 24 : 214; **3**. 238.
66. 25 : 155.
66. 26 : 223; **2**. 383.
66. 27 : 154.
66. 28 : **2**. 244.
66. 29 : **2**. 79, 244.
66. 30 : 171; **2**. 83 n; **3**. 173.
67. 2 : **2**. 460.
67. 6 : **2**. 460.
67. 8 : 59; **2**. 244, 323, 441.
67. 9 : 161; **2**. 43.
67. 10 : **2**. 429.
67. 11 : **2**. 427, 429.
67. 12 : **2**. 429.
67. 13 : **2**. 27.
67. 14 : 149 n, 225.
67. 15 : 225.
67. 17 : 224.
67. 18 : **2**. 244 n.
67. 19 : 148.
67. 20 : 148; **2**. 218.
67. 22 : 187.
67. 23 : 201, 283.
67. 24 : 201.
67. 26 : 179; **3**. 253.
67. 28 : 149.
67. 29 : 182, 187, 224.
67. 31 : 53, 187, 283.
67. 32 : 283, 299, 328.
68. 1 : 165, 181, 220, 316; **2**. 64 n, 250.
68. 2 : 162, 199 [2], 204; **2**. 65 n.
IX. 68. 3 : 213; **2**. 22, 118.
68. 4 : 163; **2**. 41, 50, 82.
68. 5 : 188, 239 n; **2**. 76; **3**. 238.
68. 6 : 162, 199, 208; **2**. 33, 34.
68. 7 : **2**. 22, 26.
68. 8 : 162, 163, 169; **2**. 24, 358.
68. 9 : 163, 171, 213; **2**. 31.
68. 10 : 183.
207, 278 n, 310.
69. 1 : **2**. 25, 68, 106, 397 n; **3**. 237.
69. 2 : **2**. 441.
69. 3 : 222; **2**. 56, 79, 106; **3**. 94, 222, 263.
69. 4 : 222; **2**. 50, 51.
69. 5 : 180; **2**. 34.
69. 6 : 160, 175, 204; **2**. 244; **3**. 213 n [2], 244.
69. 7 : 154.
69. 8 : 38 n, 183; **2**. 81.
69. 9 : 218, 224; **2**. 185, 481.
69. 10 : **2**. 244; **3**. 173.
70. 1 : **2**. 54, 58, 126, 135, 138; **3**. 183 n, 237.
70. 2 : 181, 198, 208, 220; **2**. 34, 75, 116.
70. 3 : 161, 208, 224; **2**. 133; **3**. 172, 198.

IX. 70. 4 : 161, 198 n, 209 ; **2**. 30, 34, 135 ; **3**. 172, 223, 237.
70. 5 : 161, 168, 204, 210 ; **2**. 21 ² ; **3**. 172.
70. 6 : 168, 186, 207 n, 208, 210, 222, 316 n ; **2**. 21, 374 ; **3**. 238.
70. 7 : 222 ² ; **2**. 80.
70. 8 : 179 ; **2**. 243, 244 n.
70. 9 : 185 ; **2**. 245.
70. 10 : 223, 224 ; **2**. 245.
71. 1 : 129, 180 ; **2**. 28, 34, 81, 217, 218, 424 ; **3**. 190, 284.
71. 2 : 176 ; **2**. 89, 102, 395, 481 ; **3**. 54 n, 64, 69 n, 85.
71. 3 : 5 n : **2**. 31, 38.
71. 4 : 148, 205 ; **2**. 58, 69, 81, 248.
71. 5 : 205, 224 ; **2**. 29, 59, 77, 89 ; **3**. 96.
71. 6 : 189, 222, 225.
71. 7 : 179, 185 ; **2**. 42, 50 ; **3**. 19.
71. 8 : 162, 176, 189 ; **2**. 25 ; **3**. 172.
71. 9 : 222, 225 ; **2**. 43, 57 ; **3**. 172.
72. 1 : 223 ² ; **2**. 26, 56.
72. 2 : 210 ; **2**. 22, 245.
72. 3 : **2**. 53, 70, 492.
72. 4 : 65 n, 186 ; **2**. 50, 477 ; **3**. 327.
72. 5 : 181, 185, 225.
IX. 72. 6 : 169, 199, 205, 209, 293, 309 ; **2**. 27 ; **3**. 241.
72. 7 : 169, 213 ; **2**. 33, 36, 253.
72. 8 : 162 ; **2**. 118.
73. : 210, 211.
73. 1 : 179 ; **2**. 81, 147 ; **3**. 63 n, 84, 186, 238.
73. 2 : 222, 279 n ; **2**. 28, 33, 40, 250.
73. 3 : **3**. 119, 128, 133, 223, 257.
73. 4 : **3**. 119 ², 166.
73. 5 : **2**. 79, 190, 216 ; **3**. 82, 119, 142, 247.
73. 7 : 283 ; **2**. 383 ; **3**. 38, 119, 166, 180 n, 199.
73. 8 : 179 ; **3**. 181, 198, 239.
73. 9 : 283 ; **3**. 81, 132, 262.
74. 1 : 214 ; **2**. 55.
74. 2 : 159 n, 162, 186, 199, 213.
74. 3 : 217, 220, 222, 316 n ; **2**. 41, 185 ; **3**. 222, 263.
74. 4 : 188, 197, 209, 220 ; **2**. 35 ; **3**. 238.
74. 5 : 68, 183 ; **2**. 35, 41, 79 ; **3**. 96 n.
74. 6 : 182, 197 ; **2**. 118, 124, 126, 138.
74. 7 : 176, 215, 257 ; **3**. 84.

IX. 74. 8 : 222 ; **2.** 56, 481.
74. 9 : **2.** 31.
75. 2 : 283, 300 n ; **2.** 24, 124, 125 n ; **3.** 198, 241.
75. 3 : 178, 179, 214 ; **2.** 42, 49, 68 ; **3.** 242.
75. 4 : 214 ; **2.** 21, 22.
75. 5 : **2.** 56 ; **3**, 287.
76. 1 : 213, 223^{2}; **2.** 32.
76. 2 : 223, 224 ; **2.** 250.
76. 3 : 168 ; **2.** 22.
76. 4 : 202, 203, 224 ; **2.** 24, 218 ; **3.** 241.
76. 5 : 222 ; **2.** 38.
77. 1 : 169 ; **2.** 49, 253 ; **3.** 242.
77. 2 : **2.** 456 n ; **3.** 7, 30.
77. 3 : 168, 182 ; **2.** 206 n.
77. 5 : 223^{2} ; **2.** 22 ; **3.** 136, 198.
78. 1 : 148, 149, 189, 203 n^{2}, 224 ; **2.** 27, 33, 49 ; **3.** 315.
78. 2 : 223.
78. 3 : **2.** 35, 38.
78. 4 : 149.
79. : **3.** 11.
79. 1 : 209, 319.
79. 2 : **3.** 189.
79. 3 : **2.** 218 n ; **3.** 173.
79. 4 : 180, 202, 210 ; **2.** 29, 31, 80.
80. 1 : 186, 301 ; **3.** 254.
80. 2 : **2.** 57, 86.
80. 3 : 163, 223 ; **2.** 245.
80. 4 : **2.** 23.
80. 5 : 154 ; **2.** 23, 29.
IX. 81. 2 : 210, 222.
81. 4 : 326 ; **2.** 428 ; **3.** 40.
81. 5 : 306 ; **3.** 92.
82. 1 : 224, 225 ; **2.** 49.
82. 2 : 223 ; **2.** 23 ; **3.** 173.
82. 3 : 172, 173^{2} ; **2.** 31, 49, 50 ; **3.** 25.
82. 4 : 165, 187 ; **2.** 57, 479.
82. 5 : 215 ; **3.** 222, 237.
83. 1 : 79, 193, 205, 300 n, 304 n.
83. 2 : 201, 205, 209, 304 n ; **2.** 34.
83. 3 : 99 n, 205, 209, 214, 222 ; **2.** 42 ; **3.** 82^{2}.
83. 4 : **2.** 76 ; **3.** 65, 66, 154, 159, 185.
83. 5 : 187, 224^{2} ; **2.** 34.
84. 1 : 186.
84. 2 : 162 ; **2.** 2, 43, 66.
84. 3 : 170, 172 ; **2.** 35.
84. 4 : 26, 218 ; **2.** 42.
84. 5 : 185 ; **2.** 56.
85. 1 : 152 ; **2.** 217, 218 ; **3.** 189.
85. 2 : 149.
85. 3 : 149, 224 ; **2.** 244 ; **3.** 198.
85. 4 : 218.
85. 5 : 222 ; **2.** 56.
85. 6 : **3.** 198.
85. 7 : 202, 222 ; **2.** 22, 24, 29.
85. 9 : 162, 210, 214.
85. 10 : 204, 210 ; **2.** 35, 36, 39^{2}, 40, 417.

IX. 85. 11 : 180, 210, 225, 290 ; **2.** 26, 28, 39[3], 40.
85. 12 : 176, 214, 238 ; **2.** 21, 22, 39[2] ; **3.** 66.
86. 1 : 225.
86. 2 : 165.
86. 3 : 223.
86. 4 : **2.** 63 n, 434 ; **3.** 218[2], 237.
86. 5 : 162, 176 ; **2.** 408 ; **3.** 212 n, 236.
86. 6 : 162, 180.
86. 7 : 167 n, 186[2].
86. 8 : 213 ; **2.** 32, 42.
86. 9 : 213 ; **3.** 237.
86. 10 : 214.
86. 11 : 213 ; **2.** 32 ; **3.** 136 n.
86. 12 : 6 n ; **2.** 24, 27, 33, 41.
86. 13 : 225 ; **2.** 21 ; **3.** 310.
86. 14 : **2.** 34, 103 ; **3.** 64, 174.
86. 15 : 177 ; **2.** 76 ; **3.** 213 n, 239.
86. 16 : **2.** 56.
86. 17 : **2.** 24.
86. 19 : 218 ; **2.** 24, 42.
86. 20 : **2.** 326.
86. 21 : 216 ; **2.** 42, 54, 135.
86. 22 : 176, 204, 218 ; **3.** 213 n, 219, 236.
86. 23 : 219 ; **2.** 309.
86. 24 : 173 ; **2.** 28.
86. 25 : 62 ; **2.** 31, 54, 131 ; **3.** 238.
IX. 86. 26 : **2.** 50.
86. 27 : 179, 201, 202, 204 ; **2.** 29. 35, 58.
86. 28 : 183, 188 ; **3.** 211 n ; 212 n.
86. 29 : 161, 164, 211, 213 ; **2.** 21, 30, 125 ; **3.** 218 n.
86. 30 : 58 n, 200, 209, 213 ; **3.** 218 n.
86. 31 : **2.** 26 ; **3.** 19.
86. 32 : 161, 211 ; **2.** 43, 57 ; **3.** 238, 314.
86. 33 : **2.** 24, 33 ; **3.** 223, 238.
86. 34 : 160 ; **2.** 33.
86. 35 : 213, 225.
86. 36 : **2.** 36, 38[2], 54, 131, 444 n ; **3.** 66.
86. 37 : 163, 190 ; **2.** 29[2] ; **3.** 239.
86. 39 : 183.
86. 40 : **2.** 31.
86. 41 : **2.** 49.
86. 42 : 210, 305[2], 307, 308 ; **2.** 125 n, 133 ; **3.** 166 n.
86. 43 : 225 ; **2.** 34.
86. 44 : 168, 223 ; **2.** 79, 442.
86. 45 : 223 ; **2.** 41.
86. 46 : 179, 213 ; **2.** 26[2].
86. 48 : **2.** 218.
87. 1 : 223.
87. 2 : 213, 214 ; **2.** 22.
87. 3 : 185, 218 ; **2.** 58, 74, 338, 339, 340, 408.

IX. 87. 5 : 223.
87. 6 : 173 ; 3. 11.
87. 7 : 222 [2], 224 ; 2. 58.
87. 8 : 10, 168, 183, 198, 219, 241 ; 2. 35, 58.
87. 9 : 162, 190 ; 2. 58, 263.
88. 1 : 2. 263.
88. 2 : 224 ; 2. 324 n.
88. 3 : 2. 425, 428, 431, 434 n.
88. 4 : 219 ; 2. 203 n, 207, 267 [2], 451, 452.
88. 5 : 165, 224 ; 2. 36.
88. 6 : 164, 257.
88. 7 : 154 ; 2. 383.
89. 1 : 164, 172 ; 2. 55.
89. 2 : 173 ; 2. 34, 36, 112 ; 3. 238.
89. 3 : 162, 213, 218, 221, 224 ; 2. 58.
89. 4 : 211, 223.
89. 5 : 2. 138.
89. 6 : 213 [2].
89. 7 : 2. 266.
90. 1 : 213, 224 [2] ; 2. 22.
90. 2 : 179 ; 2. 27, 50 n ; 3. 130.
90. 3 : 224 ; 3. 328.
90. 4 : 216 ; 2. 266 ; 3. 328.
91. 1 : 185 ; 2. 22.
91. 2 : 153 ; 2. 31.
91. 3 : 161, 200.
91. 4 : 2. 218.
91. 5 : 185.
91. 6 : 2. 178 n.
IX. 91. 8 : 185.
91. 9 : 185.
91. 22 : 216.
92. 1 : 224 ; 2. 447 n.
92. 2 : 176, 186 ; 2. 132 [3].
92. 3 : 211 ; 2. 138.
92. 4 : 201 ; 2. 33, 132, 146 n.
92. 5 : 70, 214 ; 2. 211 n, 325 n.
92. 6 : 186, 222 ; 3. 182 n.
93. 1 : 222 ; 2. 29, 70.
93. 2 : 316 ; 2. 36, 43, 56.
93. 3 : 2. 58, 82.
93. 4 : 2. 460, 478.
93. 5 : 171 n [2].
94. 1 : 160 ; 2. 24, 38.
94. 2 : 198 n ; 2. 27 ; 3. 213 n, 236, 241.
94. 3 : 186.
94. 4 : 192 ; 3. 183 n.
95. 1 : 2. 24, 55, 56.
95. 2 : 186 ; 3. 223, 238.
95. 3 : 2. 25.
95. 4 : 222 ; 2. 33, 329, 417 ; 3. 131.
96. 1 : 218, 224.
96. 2 : 190, 202 n, 223 ; 2. 255, 263.
96. 3 : 218 ; 2. 41 [2], 185, 243.
96. 5 : 213, 218 ; 2. 22, 24.
96. 6 : 166, 185, 187, 222, 225.
96. 7 : 161, 222 ; 2. 57 ; 3. 172.

IX. 96. 8 : **2.** 49.
96. 9 : 222 ; **2.** 56.
96. 10 : 188 ; **2.** 31 [2].
96. 11 : 219 ; **2.** 31, 309.
96. 12 : 66, 187 ; **2.** 251.
96. 13 : **2.** 23, 31, 243 ; **3.** 245.
96. 14 : 218, 316 ; **2.** 32, 43, 56, 185.
96. 15 : 6 n, 222 [2] ; **2.** 25, 83 n ; **3.** 95 n, 96.
96. 16 : 189, 223 ; **2.** 125.
96. 17 : 185 ; **2.** 382.
96. 18 : 179, 185 [2] ; **2.** 39 n, 89, 125, 265, 327 ; **3.** 212 n.
96. 19 : 179, 222, 224, 225 ; **2.** 39 [2], 42, 125, 327.
96. 20 : 222, 223, 224 ; **2.** 51.
96. 22 : **2.** 56, 428 n.
96. 23 : 225 ; **2.** 50.
96. 24 : 154 ; **2.** 31.
97. 1 : 186.
97. 2 : **2.** 442 n.
97. 5 : 188 ; **3.** 213 n, 222, 239.
97. 6 : 190.
97. 7 : 185, 186, 221 ; **2.** 338, 339, 340 ; **3.** 237.
97. 8 : 146.
97. 9 : 159, 222 ; **2.** 49, 417 ; **3.** 5.
97. 10 : 187 ; **2.** 218.
97. 11 : 155 ; **2.** 263.
97. 12 : 202 ; **2.** 23, 29, 64 n ; **3.** 237.
IX. 97. 13 : 168 ; **2.** 35, 57.
97. 14 : **2.** 441.
97. 15 : 215, 162.
97. 17 : 215, 324 ; **2.** 185.
97. 18 : 187, 223 [2] ; **3.** 173, 176, 185.
97. 19 : **2.** 457 n ; **3.** 198.
97. 20 : 189, 223.
97. 21 : 215 ; **2.** 41.
97. 22 : 181 ; **2.** 26, 56, 109 ; **3.** 219, 237.
97. 23 : 187 ; **2.** 22 ; **3.** 217, 238.
97. 24 : 210 ; **3.** 238.
97. 25 : 223.
97. 27 : 212 ; **2.** 22, 243.
97. 28 : 221, 223 [2].
97. 30 : **2.** 98 ; **3.** 64, 118.
97. 31 : 215, 279 n ; **3.** 212 n.
97. 32 : 198 n ; **3.** 213 n, 223, 236, 238.
97. 33 : 191, 225.
97. 34 : 288 ; **2.** 27, 28 ; **3.** 241.
97. 35 : **2.** 27.
97. 36 : **2.** 477.
97. 37 : 210 ; **3.** 241.
97. 38 : 161, 201 ; **2.** 21.
97. 39 : 214, 219 ; **2.** 236, 309.
97. 40 : 164, 183, 200, 201 n ; **3.** 218 n.
97. 41 : 218, 222 ; **2.** 36 [2] ; **3.** 147 n.
97. 43 : 152, 186 ; **2.** 56, 263 ; **3.** 173, 176, 185.

IX. 97. 44 : 218.
97. 45 : 154, 222 ; **2**. 31.
97. 47 : 179 n, 186 ; **2**. 112.
97. 48 : **2**. 31 ; **3**. 237.
97. 51 : 118 n ; **2**. 133.
97. 52 : 27.
97. 55 : 179.
97. 56 : 213.
97. 57 : **2**. 22, 29, 31 ; **3**. 198.
98. 1 : **2**. 406 n, 407.
98. 2 : 223.
98. 3 : 166, 189.
98. 6 : **2**. 22.
98. 7 : 189.
98. 8 : 160 ; **2**. 22.
98. 9 : 213 ; **2**. 417.
98. 10 : 128 ; **2**. 169, 196.
98. 11 : **2**. 42 ; **3**. 189.
99. 1 : vi n ; **2**. 27 ; **3**. 84.
99. 2 : 87 ; **2**. 26.
99. 3 : 149 ; **2**. 27, 244.
99. 5 : 186, 210.
99. 6 : **2**. 24, 56.
99. 7 : **2**. 32.
100. 1 : 187 ; **2**. 49 ; **3**. 186.
100. 2 : 181 n.
100. 3 : 181 n, 282 ; **2**. 28, 133, 280 n, 284.
100. 4 : 223.
100. 6 : **2**. 148 n.
100. 7 : 187 ; **2**. 49, 56 ; **3**. 186, 218 n.
100. 8 : 214.
100. 9 : 213 ; **2**. 58 ; **3**. 237.
101. 1 : **3**. 60.
IX. 101. 2 : 222.
101. 3 : 149.
101. 4 : 189.
101. 5 : 208, 300 n ; **2**. 24.
101. 6 : 164 ; **2**. 263.
101. 7 : 161 ; **2**. 22, 428 ; **3**. 172 n, 289.
101. 8 : **2**. 49.
101. 10 : 223 ; **3**. 134.
101. 11 : **2**. 80.
101. 12 : 160.
101. 13 : **3**. 60.
101. 14 : **2**. 21, 50 ; **3**. 130 n.
101. 15 : 212 ; **2**. 22.
101. 16 : **2**. 80.
102. 1 : **2**. 49 ; **3**. 241.
102. 2 : **2**. 134, 328 ; **3**. 236.
102. 3 : **2**. 328.
102. 4 : **2**. 54, 132.
102. 5 : 207, 214 ; **3**. 199, 237.
102. 6 : 207 ; **2**. 49 ; **3**. 255.
102. 7 : **3**. 226.
102. 8 : **3**. 173, 241.
103. 1 : 312.
103. 2 : 179 ; **2**. 56.
103. 3 : 178 ; **2**. 24, 28, 141.
103. 4 : **2**. 24 ; **3**. 181, 198.
103. 5 : 162, 190 ; **2**. 263.
103. 6 : 223.
104. 2 : 187 ; **2**. 49.
104. 4 : 154 ; **2**. 24, 56.

IX. 104. 6 : **2**. 217[2], 218 ; **3**. 190.
105. 1 : 187.
105. 2 : **2**. 26, 49.
105. 4 : 154; **2**. 56.
105. 5 : 223 ; **2**. 255.
105. 6 : **3**. 189.
106. 3 : **2**. 186, 251, 253.
106. 8 : 198; **2**. 30, 250.
106. 9 : **2**. 185.
106. 10 : vi n; **2**. 24, 27.
106. 11 : 179 ; **2**. 27.
106. 12 : 222; **2**. 24.
106. 13 : **3**. 180 n, 198.
106. 14 : 185.
107. 1 : 149; **2**. 31, 459 n, 460, 460 n.
107. 2 : 220; **2**. 31, 31 n; **3**. 198.
107. 3 : **3**. 304.
107. 4 : 155; **2**. 30; **3**. 238.
107. 5 : 187 ; **2**. 104.
107. 6 : 188; **2**. 226, 262 n, 308.
107. 7 : 218; **2**. 460 n.
107. 8 : 223.
107. 10 : 224.
107. 12 : 154.
107. 13 : 224; **2**. 32 ; **3**. 130 n.
107. 14 : **2**. 32, 323.
107. 15 : **2**. 32; **3**. 238, 261.
107. 16 : **2**. 32.
107. 17 : 61.
107. 18 : **2**. 24, 31.
107. 20 : 6.
IX. 107. 21 : **2**. 27, 33.
107. 22 : **2**. 56.
107. 24 : 162; **2**. 26, 118; **3**. 236.
107. 25 : **2**. 383.
107. 26 : 214; **2**. 31, 49, 50.
108. 2 : **2**. 250, 333.
108. 3 : 101, 196 n, 198.
108. 4 : 198 n, 219; **2**. 148, 310, 458.
108. 5 : 154.
108. 6 : 218, 317; **2**. 266.
108. 7 : 170; **2**. 32.
108. 8 : **2**. 235; **3**. 229, 237, 238.
108. 9 : 178.
108. 10 : 187, 215; **2**. 185, 442 n.
108. 11 : 170, 209.
108. 12 : 179, 214; **2**. 53.
108. 13 : 324.
108. 14 : **3**. 104 n.
108. 16 : 154, 165 n, 213 ; **2**. 245[2].
109. 3 : 170.
109. 4 : 164, 214; **3**. 212 n.
109. 6 : 213; **3**. 218 n, 270 n.
109. 7 : 200.
109. 10 : 222.
109. 11 : **2**. 56.
109. 12 : 187.
109. 13 : **2**. 30.
109. 14 : 219; **2**. 197, 252.
109. 15 : 149; **2**. 56.
109. 17 : **2**. 30, 56.
109. 18 : **2**. 245.
109. 21 : **2**. 31.

IX. 109. 22 : 218.
110. 1 : **2**. 267; **3**. 173.
110. 2 : **3**. 327.
110. 3 : 217; **2**. 477; **3**. 327.
110. 4 : 198 n; 217; **3**. 218, 220, 239.
110. 5 : 203[2], 217; **2**. 22.
110. 6 : 207, 209.
110. 7 : 209.
110. 8 : 170, 209.
110. 9 : 213, 222; **2**. 51.
110. 10 : 187; **2**. 56.
110. 11 : **3**. 245.
110. 12 : **2**. 218.
111. 1 : 155, 160, 176; **2**. 152.
111. 2 : 155, 218; **2**. 26, 53; **3**. 241.
111. 3 : 155, 161, 169, 188, 224; **2**. 251, 263 n, 276.
IX. 111. 6 : 304 n.
112. 1 : 127; **3**. 270.
112. 4 : **2**. 257 n.
113. : 85 n, 192.
113. 1 : 176; **2**. 196, 251.
113. 2 : 176, 182, 213; **2**. 166; **3**. 245, 266.
113. 3 : **2**. 492, 493 n; **3**. 27, 66.
113. 4 : **2**. 166; **3**. 266.
113. 5 : vi n; **2**. 25.
113. 8 : 85[2], 86; **3**. 208 n.
113. 9 : 178; **2**. 121.
114. 1 : **3**. 213 n, 222, 239.
114. 2 : 173, 224.
114. 3 : **2**. 122 n, 132; **3**. 98, 102.
114. 4 : 182.

MAṆḌALA X

X. 1. 1 : 16; **2.** 16.
1. 2 : 17; **2.** 4, 48.
1. 3 : 22; **2.** 16, 416.
1. 4 : **2.** 62, 63.
1. 5 : 140; **2.** 426 n.
1. 6 : 323, 324; **2.** 11, 55, 92.
1. 7 : 71, 238; **2.** 5.
1. 14 : **2.** 504.
2. 1 : 102.
2. 2 : 39; **2.** 450; **3.** 230.
2. 3 : **3.** 175.
2. 4 : **3.** 175, 221, 254.
2. 5 : **3.** 175.
2. 7 : 21, 78 n; **2.** 5, 17; **3.** 48.
3. 1 : **2.** 381.
3. 2 : **2.** 16, 111, 112 n.
3. 3 : **2.** 16.
3. 5 : 166.
3. 6 : 43, 144; **2.** 406.
3. 7 : 118.
4. 1 : **2.** 351.
4. 2 : 118; **3.** 286.
4. 3 : **2.** 444 n.
4. 4 : **2.** 85 n, 86, 481.
4. 5 : **2.** 6, 17, 30, 65 n, 358.
4. 6 : **2.** 10, 283 n, 362[2].
4. 7 : **2.** 10, 274 n.
5. 1 : 33, 229; **2.** 52, 59, 89.
X. 5. 2 : 98; **2.** 76; **3.** 224, 233.
5. 3 : **2.** 4; **3.** 81, 226.
5. 4 : **3.** 242.
5. 5 : **2.** 60, 89, 132, 422, 423.
5. 6 : 60; **2.** 107, 142 n.
5. 7 : 38, 109, 113, 140, 142; **3.** 93, 229.
6. 1 : **2.** 10 n.
6. 2 : 143; **3.** 230.
6. 3 : **2.** 14.
6. 4 : 72, 145; **2.** 262 n[2].
6. 9 : 279 n.
7. 1 : 308.
7. 3 : 115.
7. 4 : **3.** 230.
7. 5 : 62; **2.** 55.
7. 6 : **3.** 176.
8. 1 : 15, 142; **2.** 6, 17.
8. 2 : 142; **2.** 441 n.
8. 3 : 144, 155; **2.** 4, 68, 75, 80; **3.** 242.
8. 4 : **2.** 14, 123, 131, 142; **3.** 120[2], 121, 217, 231.
8. 5 : 73; **2.** 20; **3.** 120, 121, 169, 260.
8. 6 : **2.** 81.
8. 7 : **2.** 278, 326, 329, 330.
8. 8 : **2.** 150 n, 326, 329, 330; **3.** 48, 63 n.

X. 8. 9 : **2**. 329; **3**. 48, 63 n.
9. : 254.
9. 2 : 260; **2**. 46.
9. 3 : 260; **2**. 46.
9. 5 : 253.
9. 6 : 253; **2**. 16.
9. 7 : 253.
9. 8 : 254; **3**. 174, 265.
9. 9 : **3**. 185.
10. : 90 n; **2**. 96.
10. 1 : **2**. 97.
10. 2 : **2**. 62, 97; **3**. 85, 333.
10. 3 : 90; **3**. 333.
10. 4 : 37; **2**. 97, 493; **3**. 64, 266.
10. 5 : **2**. 493; **3**. 40², 221, 253, 333.
10. 6 : **3**. 213 n, 256.
10. 8 : **3**. 166.
10. 9 : **2**. 97; **3**. 168.
10. 10 : **2**. 97.
10. 12 : **2**. 97.
10. 13 : **2**. 482.
10. 14 : **2**. 97.
11. 1 : 40; **2**. 99; **3**. 95 n. 131 n, 198.
11. 2 : 140, 206; **3**. 65, 96.
11. 3 : 67, 132; **2**. 15.
11. 4 : 114, 155, 292; **2**. 9, 215, 406.
11. 5 : 66.
11. 6 : 5 n, 42; **2**. 4, 216; **3**. 84, 315.
11. 9 : 196 n, 237.
12. 1 : **2**. 60; **3**. 72, 199, 254.
12. 2 : 42; **3**. 231.
X. 12. 3 : 105, 197 n; **2**. 20, 121.
12. 4 : 96 n; **3**. 73.
12. 5 : **2**. 405 n, 447 n; **3**. 169, 221, 263.
12. 6 : 90; **2**. 98 n.
12. 7 : 87 n, 157.
12. 8 : **3**. 160.
13. 1 : 36 n, 97, 98 n, 194, 196 n, 293; **2**. 284 n; **3**. 212 n, 213 n.
13. 2 : 239.
13. 3 : 283, 285, 290, 318; **2**. 63, 78, 126; **3**. 242.
13. 4 : 90, 300.
13. 5 : **2**. 47, 383; **3**. 233.
14. 1 : 85, 86, 90, 280.
14. 2 : 94².
14. 3 : 94, 95, 303; **2**. 237, 238 n.
14. 4 : 85, 94; **2**. 284 n.
14. 5 : 86, 94.
14. 6 : 49², 53, 94, 96; **2**. 145, 307, 308.
14. 7 : 94; **3**. 208 n.
14. 8 : 85, 95; **3**. 208 n.
14. 9 : 94.
14. 10 : 93; **2**. 317, 508.
14. 11 : 85, 93²; **2**. 508.
14. 12 : 92, 93²; **2**. 427 n, 317, 507, 508; **3**. 73.
14. 14 : 92.
14. 15 : 94.
14. 16 : 85 n, 178; **2**. 122², 122 n, 127, 128; **3**. 22, 208 n.

X. 15. 1 : 83, 96; **2.** 386; **3.** 73, 232.
15. 2 : 84 n; **2.** 118, 386.
15. 3 : 95; **2.** 415 n.
15 5 : 95; **2.** 439 n.
15. 6 : 95; **3.** 176, 177.
15. 7 : 95.
15. 8 : 50, 86, 94[2], 96.
15. 9 : **2.** 472; **3.** 182 n, 186.
15. 10 : 94, 96; **2.** 472; **3.** 182 n, 186.
15. 12 : 95.
15. 13 : 94 n.
15. 14 : 77, 79, 84; **3.** 73.
16. : 79.
16. 1 : 83; **2.** 472.
16. 2 : 96, 96 n; **3.** 73.
16. 3 : 34, 75, 76, 83, 84, 100; **3.** 232.
16. 4 : 20 n, 83.
16. 5 : 95[2], 96 n.
16. 6 : 80 n, 192.
16. 7 : 84 n.
16. 9 : 78, 85.
16. 10 : 78[2]; **2.** 472 n.
16. 11 : 78, 81; **3.** 232.
16. 12 : 78.
16. 13 : 84 n.
16. 14 : 84, 84 n; **2.** 472.
17. 1 : 86; **2.** 62, 98, 317, 318, 488, 506; **3.** 49.
17. 2 : 86; **2.** 62, 71, 98, 317, 318, 448, 506, 507; **3.** 49, 79 n.
17. 3 : 83; **2.** 421, 424, 429 n.
X. 17. 5 : **2.** 421.
17. 6 : **2.** 426.
17. 7 : 328; **2.** 317.
17. 8 : 328; **2.** 317.
17. 9 : 324, 328; **2.** 317.
17. 9 : **2.** 317; **3.** 285.
17. 10 : 254[2], 260; **2.** 46; **3.** 174.
17. 11 : 171; **2.** 132.
17. 12 : 148, 171.
17. 13 : 171.
17. 14 : 155, 254, 260, 309.
18. 1 : 78 n.
18. 8 : 78 n.
18. 10-13 : 77.
18. 10 : 127.
18. 13 : 91 n; **3.** 123.
19. 1 : 157, 167; **2.** 264.
19. 8 : **2.** 126.
20. 2 : **2.** 68; **3.** 218, 235.
20. 3 : **2.** 242.
20. 4 : 71.
20. 5 : **2.** 408.
20. 6 : 145, 267.
20. 7 : 59; **2.** 17, 407 n.
20. 8 : **2.** 242.
20. 9 : 160 n; **2.** 98; **3.** 5.
20. 10 : **2.** 483.
21. : **2.** 483 n.
21. 2 : **2.** 399 n.
21. 3 : 160 n; **2.** 9.
21. 5 : 40, 50, 55, 87, 88.
21. 7 : 65 n; **3.** 169.
21. 8 : **2.** 49.
22. 1 : **2.** 310 n.
22. 2 : 27.
22. 4 : **2.** 171, 258; **3.** 69.
22. 5 : **2.** 171, 258, 284 n.

X. 22. 6 : **2**. 338, 339.
22. 7 : **2**. 214 n, 215, 334.
22. 8 : **2**. 208, 214[2], 215; **3**. 203, 246.
22. 10 : **2**. 196.
22. 11 : **2**. 310, 334; **3**. 203.
22. 14 : **2**. 334, 337.
23. 1 : **2**. 258; **3**. 247 n.
23. 2 : **2**. 208, 257, 258, 260, 412.
23. 4 : 26, 260; **2**. 166, 184 n, 256 n.
23. 5 : **2**. 277, 278.
23. 6 : **2**. 483.
23. 7 : **2**. 483.
24. 1 : **2**. 483 n.
24. 2 : **2**. 483 n.
24. 3 : **2**. 483 n.
24. 4 : **2**. 484, 503, 509 n; **3**. 7, 82.
24. 5 : **2**. 503.
24. 6 : **2**. 503.
25. : **2**. 483 n.
25. 1 : 150; **3**. 307, 318.
25. 2 : 175; **3**. 212 n.
25. 3 : **3**. 173, 176, 221, 239.
25. 4 : 153, 298.
25. 5 : 219; **2**. 460.
25. 6 : **2**. 428.
25. 8 : 69 n; **3**. 189.
25. 9 : **2**. 263, 267.
25. 10 : **2**. 480.
25. 11 : **2**. 498.
26. 2 : 171 n; **2**. 428.
26. 3 : **2**. 424, 428.
26. 4 : **2**. 425.
26. 5 : 65 n; **2**. 425, 426.
X. 26. 7 : **2**. 425 n; **3**. 198.
26. 8 : **2**. 427.
26. 9 : **2**. 237.
27. 1 : **3**. 202.
27. 2 : 261; **2**. 173, 242, 243.
27. 3 : 261; **2**. 257 n.
27. 4 : **3**. 60.
27. 6 : **2**. 366.
27. 8 : **2**. 88 n, 271.
27. 9 : **2**. 271.
27. 10 : **2**. 212; **3**. 203.
27. 11 : **2**. 269, 271.
27. 12 : **2**. 269, 271.
27. 13 : **2**. 60, 67, 73 n, 86 n.
27. 14 : **2**. 72, 73[2], 86.
27. 15 : **2**. 125, 149 n.
27. 16 : **2**. 45, 75.
27. 17 : 234 n, 261; **2**. 175, 238, 242.
27. 18 : 11.
27. 19 : **3**. 268 n.
27. 21 : 22, 181, 255; **2**. 253 n.
27. 22 : **2**. 59, 182.
27. 23 : 178, 220.
28. 1 : **2**. 251, 269 n.
28. 3 : 261; **2**. 242, 243[2].
28. 4 : **2**. 173, 220.
28. 5 : **3**. 176.
28. 6 : 210; **2**. 164, 170, 236.
28. 7 : **2**. 198, 201, 203, 208, 239.
28. 8 : **2**. 75.
28. 9 : **2**. 173[3].
29. 1 : 283.
29. 2 : **2**. 305 n, 335.

X. 29. 4 : 136 n; **3.** 182 n.
29. 5 : 82; **2.** 187, 269 n.
29. 7 : **3.** 309.
29. 8 : **2.** 171.
30. : **2.** 18, 37.
30. 1 : 312.
30. 2 : **2.** 37.
30. 3 : **2.** 36.
30. 4 : 28; **2.** 19, 36, 41, 165.
30. 5 : **2.** 37.
30. 6 : **2.** 19, 37.
30. 7 : **2.** 36, 186.
30. 8 : **2.** 36, 37.
30. 9 : 211; **2.** 36, 40, 243.
30. 10 : 255, 260; **2.** 36, 37.
30. 11 : 260; **3.** 223, 243.
30. 12 : 198, 326; **3.** 318.
30. 13 : 260; **2.** 36, 41.
30. 14 : **2.** 36.
31. 1 : 307[2].
31. 2 : **3.** 254.
31. 3 : **2.** 425.
31. 4 : **3.** 39.
31. 6 : **3.** 85 n.
31. 8 : 161, 200, 202 n; **2.** 22, 79.
31. 9 : 26; **3.** 136.
31. 10 : 315; **2.** 59.
31. 11 : **2.** 85, 464, 465; **3.** 242.
32. 1 : **2.** 24, 269 n.
32. 3 : **2.** 45, 269; **3.** 314, 335.
32. 4 : **2.** 132.
32. 6 : **2.** 17, 75, 195; **3.** 235.
32. 7 : 137.
X. 32. 8 : 159; **2.** 85; **3.** 173.
32. 9 : 149.
33. 2 : **2.** 362 n.
33. 3 : **3.** 204.
33. 4 : **2.** 305.
33. 5 : **2.** 305.
33. 9 : **2.** 233; **3.** 221, 255.
34. : **3.** 177.
34. 1 : **3.** 124 n.
34. 2 : **3.** 270.
34. 5 : **3.** 314.
34. 8 : **2.** 46; **3.** 253.
34. 9 : **3.** 124 n.
34. 10 : **3.** 164.
34. 12 : **3.** 265.
35. 1 : **2.** 15.
35. 2 : 206, 260; **2.** 46; **3.** 167.
35. 3 : 238.
35. 5 : **2.** 2.
35. 6 : **2.** 432.
35. 8 : **3.** 167, 265.
35. 9 : **3.** 108.
35. 10 : 102; **2.** 132[2].
35. 11 : **2.** 236, 429 n.
35. 12 : **3.** 108.
35. 13 : **2.** 371, 377.
36. 1 : **3.** 100.
36. 2 : **3.** 226.
36. 3 : **3.** 95, 101, 161 n.
36. 4 : 281; **2.** 218; **3.** 100.
36. 5 : 299[2].
36. 6 : **2.** 259 n.
36. 8 : 223; **2.** 37 n, 255; **3.** 14.
36. 9 : **3.** 195.
36. 10 : 67.
36. 12 : **3.** 156, 217[2], 218.

X. 36. 13 : **3**. 219, 258.
36. 14 : **2**. 125.
37. 1 : **2**. 1; **3**. 117, 222, 251.
37. 2 : 297, 314; **3**. 186.
37. 3 : 7; **2**. 118 n, 331, 423; **3**. 119.
37. 4 : 8; **3**. 43.
37. 5 : **3**. 223, 225, 168.
37. 7 : **3**. 169.
37. 8 : 6.
37. 9 : **3**. 169.
37. 11 : 117 n.
37. 12 : **3**. 176, 194.
38. 1 : **2**. 172.
38. 2 : **2**. 172, 180.
38. 3 : **2**. 209, 216.
38. 5 : **2**. 272 n, 338 n.
39. : **2**. 485.
39. 1 : **2**. 500, 505.
39. 2 : **2**. 477, 478 n; **3**. 296.
39. 3 : **2**. 435, 450, 453 n, 460.
39. 4 : **2**. 481; **3**. 10, 14 n.
39. 5 : **2**. 166 n, 436.
39. 6 : **2**. 485.
39. 7 : **2**. 476, 478, 484².
39. 8 : **2**. 482, 489; **3**. 18.
39. 9 : **2**. 470²; **3**. 19².
39. 10 : **2**. 452.
39. 11 : **2**. 489; **3**. 38 n, 120 n, 161 n.
39. 12 : 86, 88, 249; **2**. 410, 442 n, 445, 500.
39. 13 : **2**. 435, 445, 474.
39. 14 : 52; **2**. 268 n, 284 n, 360, 445.
X. 40. : **2**. 485.
40. 1 : **2**. 284 n, 406 n, 431.
40. 2 : **2**. 231 n, 446 n, 474, 500.
40. 3 : **3**. 297.
40. 4 : **2**. 232 n, 500.
40. 5 : **2**. 485², 500.
40. 6 : 146; **2**. 231 n, 337 n², 446 n, 448 n, 496 n.
40. 7 : **2**. 301 n, 338, 339 n, 448 n, 449; **3**. 16 n.
40. 8 : **2**. 140, 435², 450, 474.
40. 9 : **2**. 86, 445.
40. 10 : **2**. 84, 445.
40. 11 : 74; **2**. 51, 85 n, 445, 502 n.
40. 12 : **2**. 502 n.
40. 14 : 126.
41. 1 : **2**. 431, 501, 505, 509.
41. 2 : **2**. 434, 502.
42. 1 : **2**. 278.
42. 2 : **2**. 232², 268.
42. 3 : 297.
42. 4 : **2**. 173, 174.
42. 5 : **2**. 173, 198, 298, 421 n.
42. 6 : **2**. 171.
42. 7 : 297; **2**. 177, 179.
42. 9 : **2**. 175².
42. 10 : **2**. 174, 177.
42. 11 : 303; **2**. 127, 205 n.
43. 1 : **2**. 268.
43. 3 : **2**. 134, 165.
43. 4 : 68, 218, 225; **2**. 187, 213, 246, 266.

X. 43. 5 : **2**. 175², 188.
43. 6 : 317; **2**. 266, 278 n.
43. 7 : 154, 164; **2**. 185 n, 245³, 246, 250.
43. 8 : 68; **2**. 47, 186, 188, 211; **3**. 203.
43. 9 : **2**. 160; **3**. 248.
44. 1 : **3**. 247.
44. 2 : **2**. 172, 250, 261 n², 262.
44. 4 : **2**. 250.
44. 5 : **3**. 247.
44. 6 : **2**. 259, 260.
44. 8 : 241; **2**. 194, 277.
44. 9 : **2**. 239, 254.
45. : **2**. 153.
45. 1 : 21, 104; **2**. 17, 154.
45. 2 : 21; **2** 17, 135, 154; **3**. 212 n.
45. 3 : 21; **2**. 17, 83 n, 118, 124, 155, 242.
45. 4 : 15; **2**. 4; **3**. 289.
45. 5 : 42; **2**. 10, 14, 154.
45. 6 : 120; **2**. 4, 137, 154, 156, 294.
45. 7 : 57, 71.
45. 8 : 101 n; **2**. 5, 154, 322.
45. 10 : 28.
45. 11 : 134; **2**. 154, 322.
46. 1 : 20; **2**. 20, 464.
46. 2 : 55², 58; **2**. 17, 75.
46. 3 : **2**. 17, 82, 328.
46. 4 : 58.
46. 5 : 41, 42; **2**. 6.
46. 6 : **3**. 218 n, 326.
46. 7 : 166.
46. 8 : 42, 62.
X. 46. 9 : 21, 54, 56, 67; **2**. 5, 17; **3**. 48.
46. 10 : 118.
47. : **2**. 175.
47. 1 : **2**. 177, 232.
47. 2 : **2**. 138, 176².
47. 3 : 126; **2**. 290.
47. 4 : 126 n; **2**. 176, 211, 290.
47. 5 : 126 n; **2**. 178, 290.
47. 6 : **2**. 145, 147, 148, 313; **3**. 240.
47. 7 : 290, 309; **2**. 279, 284.
48. 1 : **2**. 172.
48. 2 : 49, 52; **2**. 204, 209, 321, 322, 329, 458².
48. 3 : **2**. 161; **3**. 45, 49, 76.
48. 4 : **2**. 252.
48. 5 : **2**. 230, 352.
48. 6 : **2**. 171.
48. 7 : **2**. 171.
48. 8 : **2**. 199, 344.
48. 9 : **2**. 345, 346 n.
48. 10 : **2**. 459; **3**. 183, 193.
48. 11 : **2**. 162²; **3**. 99, 221, 247, 256.
49. 1 : **2**. 226, 274.
49. 2 : **2**. 258; **3**. 247 n.
49. 3 : **2**. 210, 213, 305, 335.
49. 4 : **2**. 300, 306, 333, 497; **3**. 16, 16 n².
49. 5 : 61; **2**. 224, 304², 323.
49. 6 : **2**. 207, 208, 210, 223.

X. 49. 7 : 70; **2**. 149 n, 161, 210, 325.
49. 8 : **2**. 142 n, 146 n, 149 n, 324 n, 357.
49. 9 : 68; **2**. 134, 184, 325.
49. 10 : **2**. 83 n; **3**. 48.
49. 11 : **3**. 77.
50. 1 : **2**. 163.
50. 2 : **2**. 202 n, 347.
50. 3 : **3**. 75 n, 315.
50. 4 : 297; **2**. 275.
50. 5 : **2**. 250.
50. 6 : **2**. 164; **3**. 217, 235.
51. 1 : **2**. 17.
51. : 100; **2**. 112, 293.
51. 1 : 89, 111; **2**. 84, 85.
51. 2 : 89, 111; **2**. 84.
51. 3 : 89, 110; **2**. 13, 17, 84.
51. 4 : 110.
51. 5 : 70, 101, 111.
51. 6 : 110; **2**. 84.
51. 7 : 110, 111, 143; **2**. 84.
51. 8 : 110, 173; **2**. 8, 12, 84.
51. 9 : 111; **2**. 125.
52. : 111; **2**. 293.
52. 1-5 : 111.
52. 2 : **2**. 371, 381, 509.
52. 3 : 89, 116, 159.
52. 4 : **2**. 84 n, 149.
52. 5 : **2**. 294[2].
52. 6 : 105; **2**. 12, 147 n.
53. 1 : 44, 109.
53. 3 : **2**. 75, 84 n.
53. 4 : 136; **2**. 139; **3**. 68.
X. 53. 5 : **2**. 139.
53. 6 : 32 n, 69, 70, 298, 311.
53. 7 : **2**. 259 n, 345 n.
53. 8 : 258.
53. 9 : **2**. 333; **3**. 48, 49, 81.
53. 10 : 96, 194 n, 195 n, 266; **2**. 76; **3**. 186.
53. 11 : **2**. 27, 69 n.
54. 1 : **2**. 210, 234.
54. 2 : **2**. 170; **3**. 83, 325.
54. 3 : **2**. 45, 162.
54. 4 : **2**. 124, 162; **3**. 74, 203.
54. 6 : 98 n; **2**. 187.
55. : **2**. 196.
55. 1 : 214 n; **2**. 162, 234.
55. 2 : 272; **2**. 138, 162.
55. 3 : 2, 271, 272; **2**. 150 n, 259; **3**. 248 n.
55. 4 : 314[2]; **2**. 12, 107; **3**. 71, 71 n.
55. 5 : 159, 233, 233 n; **2**. 84.
55. 6 : 272; **3**. 183 n.
55. 7 : 214 n; **2**. 199, 237, 239; **3**. 245.
55. 8 : 272; **2**. 210, 250, 263.
56. : 272.
56. 1 : 94, 180, 221, 274; **2**. 39 n, 76 n, 124; **3**. 212 n.
56. 2 : 274; **2**. 504 n; **3**. 198.
56. 3 : 274; **3**. 183 n, 222, 237.

X. 56. 4 : 95, 97, 99.
56. 5 : 98, 99 ; **3.** 213 n, 222, 232.
56. 6 : 98, 99, 113, 184 ; **3.** 85.
57. 1 : 67 n, 109, 124.
57. 2 : 109.
57. 3 : 152, 293, 308.
57. 6 : 152 ; **3.** 219, 239.
58. : 76.
58. 1 : 85, 86 ; **3.** 208 n.
58. 3 : **2.** 126.
58. 4 : **2.** 125.
59. : **2.** 482 n.
59. 1 : **2.** 481, 481 n.
59. 4 : 152.
59. 5 : 96 ; **2.** 242 ; **3.** 73.
59. 6 : 96 ; **3.** 73.
59. 7 : 152.
59. 8 : **2.** 481 n², 482 n ; **3.** 226.
59. 9 : **2.** 136.
60. : **2.** 482 n.
60. 4 : **2.** 139, 301 ; **3.** 246.
60. 6 : **2.** 319 n, 394.
60. 7 : **2.** 482 n².
60. 10 : 86 ; **2.** 481 n.
60. 11 : **2.** 61, 90.
61. 1 : **2.** 132², 300 n, 386.
61. 2 : 114 ; **2.** 481 n, 482.
61. 3 : 6 n, 203² ; **2.** 449 n, 482.
61. 4 : 248, 250 ; **2.** 500.
61. 6 : **2.** 109, 112.
61. 7 : 291 ; **2.** 109², 398 ; **3.** 240.
61. 8 : **2.** 398, 496 n.
X. 61. 9 : **3.** 298 n.
61. 10 : **2.** 145, 309 ; **3.** 233, 265.
61. 11 : **2.** 110, 111, 309 ; **3.** 233.
61. 13 : **2.** 334², 465.
61. 14 : 23 ; **3.** 231.
61. 15 : 66 ; **2.** 431, 436 n ; **3.** 11 n, 38 n.
61. 16 : **2.** 480.
61. 17 : **2.** 73.
61. 18 : 37 n.
61. 19 : 37 n, 38 ; **3.** 229.
61. 20 : 231 ; **2.** 66 n.
61. 23 : **2.** 317.
61. 24 : **2.** 317, 444 n.
61. 25 : **3.** 296.
61. 26 : **2.** 481 n, 482 n.
62. : **2.** 312.
62. 1 : 127 ; **2.** 308.
62. 2 : 134 ; **2.** 308, 320 ; **3.** 233.
62. 3 : **3.** 233.
62. 4 : 237.
62. 5 : 48.
62. 6 : 48 ; **2.** 145², 148², 307, 308.
62. 8 : 69.
62. 9 : 127.
62. 10 : **2.** 209, 356.
62. 11 : 69, 127.
62. 20 : **2.** 83 n.
63. : **3.** 100.
63. 1 : 67 ; **2.** 324 n².
63. 2 : **3.** 90.
63. 3 : **3.** 90, 234.
63. 4 : 96 ; **2.** 205 n ; **3.** 199

X. 63. 5 : **3.** 198.
63. 6 : 69.
63. 7 : 65; **2.** 134.
63. 8 : **3.** 156, 173 n.
63. 10 : **2.** 260; **3.** 91 n, 199 n.
63. 11 : **3.** 183 n.
63. 13 : **3.** 256.
63. 14 : **2.** 260.
63. 17 : **2.** 235; **3.** 100.
63. 22 : **2.** 142 n.
64. 1 : **3.** 208.
64. 2 : **2.** 40; **3.** 208, 306.
64. 3 : 25, 85, 103, 158, 305, 308; **2.** 326, 432.
64. 4 : 301; **2.** 205[2], 273; **3.** 23.
64. 5 : **2.** 40, 146; **3.** 92 n, 93, 102 n, 258.
64. 6 : 147.
64. 7 : **2.** 478, 478 n; **3.** 217, 308.
64. 8 : 157; **2.** 135, 141; **3.** 30, 31.
64. 9 : 260, 326; **2.** 46.
64. 10 : 306, 319; **2.** 405, 413 n; **3.** 47.
64. 11 : 324; **2.** 370.
64. 12 : 309; **2.** 386.
64. 13 : **2.** 385; **3.** 91 n, 223.
64. 14 : 238.
64. 15 : 299, 320, 322 n, 323.
64. 16 : 299, 300, 301; **3.** 254.
65. 1 : **2.** 383; **3.** 95 n, 104 n.
X. 65. 2 : **2.** 295[2].
65. 3 : **3.** 254, 255.
65. 4 : 207 n, 237.
65. 5 : **3.** 213 n, 261.
65. 6 : 88, 310; **3.** 262.
65. 7 : 107, 237; **2.** 293; **3.** 233, 255.
65. 8 : 238; **3.** 225, 226 n, 301.
65. 9 : **2.** 142 n, 264 n; **3.** 28, 91, 102.
65. 10 : 234; **2.** 205 n, 291, 413 n; **3.** 55 n.
65. 11 : **2.** 215; **3.** 255.
65. 12 : **2.** 59, 462, 476, 484; **3.** 17.
65. 13 : 252, 327[2]; **2.** 478[2]; **3.** 21, 22.
65. 14 : **2.** 478; **3.** 255.
65. 15 : 50.
66. 1 : **2.** 192 n; **3.** 255.
66. 2 : **2.** 385; **3.** 132.
66. 3 : **3.** 47, 99, 101, 152.
66. 4 : **2.** 418; **3.** 90 n, 99, 254.
66. 5 : 291, 327 n; **3.** 256.
66. 6 : **3.** 226.
66. 7 : 167, 234; **2.** 264.
66. 8 : 234, 319; **3.** 199, 255.
66. 9 : 237; **3.** 249.
66. 10 : **2.** 264 n, 411 n; **3.** 28.
66. 11 : 255[2]; **2.** 205[2]; **3.** 21, 23.
66. 12 : 69; **3.** 99.
66. 13 : 234[2]; **3.** 223, 241.
66. 14 : 50.

X. 67. : 303; **2**. 313.
67. 1 : 294, 300, 304; **2**. 81, 143 n, 147, 149, 152; **3**. 241.
67. 2 : 303; **2**. 292, 308, 313; **3**. 186, 213 n². 232, 233.
67. 3-7 : **2**. 292.
67. 3 : 146, 303; **2**. 313.
67. 4 : 263, 303, 314, 322²; **3**. 240.
67. 5 : 263, 279 n, 280, 294, 301, 302, 303, 313; **2**. 3.
67. 6 : 303; **2**. 320², 320 n, 321.
67. 7 : 146 n, 303; **2**. 43, 313, 321, 471; **3**. 182 n, 186.
67. 8 : 303; **2**. 313; **3**. 182 n, 186.
67. 9 : **2**. 273.
67. 10 : **2**. 273.
67. 12 : **2**. 134, 140, 222.
68. 1 : 280, 282.
68. 2 : **2**. 313; **3**. 135.
68. 3 : 301.
68. 4 : 241, 279 n, 280, 301, 302; **2**. 79, 226; **3**. 240.
68. 5 : 26, 301; **2**. 320, 321.
68. 6 : 302²; **2**. 320 n, 321.
68. 7 : 317 n; **2**. 74.
68. 8 : 258.
68. 9 : 301. 302; **2**. 320, 320 n, 321.
X. 68. 10 : 157, 301; **2**. 320, 321.
68. 11 : 4, 135, 303.
68. 12 : 301.
69. 1 : **2**. 8.
69. 2 : 13; **2**. 8², 242.
69. 3 : 65.
69. 4 : **2**. 343.
69. 5 : 45 n; **2**. 343.
69. 6 : **2**. 198 n, 209 n, 294.
69. 7 : **2**. 408.
69. 8 : 127; **2**. 179 n.
69. 9 : 45 n, 118; **2**. 294, 343.
69. 12 : **2**. 294².
70. : 234 n, 305 n, 322².
70. 1 : 323; **2**. 9.
70. 2 : 308; **3**. 230.
70. 3 : 72.
70. 6 : 250.
70. 7 : **3**. 96, 212 n.
70. 8 : 66, 325.
70. 9 : **2**. 308.
70. 10 : 268, 269.
71. 1 : 299 n; **2**. 75.
71. 2 : 283; **2**. 75.
71. 3 : 295; **2**. 75, 144, 146; **3**. 19.
71. 4 : 310; **2**. 94.
71. 5 : 310; **2**. 94; **3**. 80.
71. 7 : 296.
71. 8 : 296; **2**. 243 n.
71. 9 : 296.
71. 10 : 296.
71. 11 : 124.
72. 1 : 304.
72. 2 : 304; **2**. 76.

X. 72. 3 : **2**. 76.
72. 4 : **2**. 113[2]; **3**. 93.
72. 5 : 194; **3**. 93.
72. 7 : 132; **2**. 3, 322 n.
72. 8 : **2**. 71, 137 n; **3**. 104, 107.
72. 9 : **2**. 71, 137 n; **3**. 104, 107.
73. 1-9 : **2**. 380.
73. 1 : **2**. 238, 391, 401; **3**. 105.
73. 2 : **2**. 110, 110 n, 273, 380, 391, 398, 400, 401; **3**. 183.
73. 3 : **2**. 220 n, 238, 391.
73. 5 : **2**. 187, 210, 310; **3**. 80, 223, 244.
73. 6 : **2**. 192, 310.
73. 7 : 68; **2**. 210, 325, 346 n; **3**. 80.
73. 8 : **2**. 161.
73. 10 : **2**. 164.
73. 11 : 146; **2**. 303.
74. 1-4 : **2**. 311 n.
74. 1 : 147, 187; **3**. 315.
74. 2 : 291, 293; **2**. 234.
74. 3 : 293; **2**. 234.
74. 4 : 134; **2**. 72 n, 234, 323, 363.
74. 5 : **2**. 172, 412.
74. 6 : **2**. 161, 196.
75. 1 : 87; **2**. 136.
75. 2 : **3**. 127.
75. 3 : 256.
75. 4 : 256.
75. 5 : 176, 326, 327; **2**. 364, 372.
75. 6 : 320.
X. 75. 7 : 258; **3**. 197 n.
75. 8 : 260.
75. 9 : **2**. 460; **3**. 197 n.
76. 1 : 249; **2**. 239.
76. 2 : 224.
76. 3 : 68.
76. 4 : 281; **2**. 447 n.
76. 6 : 281, 283.
76. 7 : 155, 225, 283.
76. 8 : **3**. 211 n.
77. : **2**. 371.
77. 1 : **2**. 384, 386.
77. 2 : **2**. 376, 379, 380, 388, 396; **3**. 34, 100.
77. 3 : **2**. 3, 371, 388.
77. 4 : **2**. 374.
77. 5 : **2**. 379[3], 384.
77. 7 : 279 n.
77. 8 : **3**. 100 n.
78. 1 : **2**. 384, 388.
78. 2 : **2**. 375, 376, 383, 386; **3**. 222, 252.
78. 3 : 306, 308; **2**. 94, 373, 375, 377, 384.
78. 4 : **2**. 369, 372, 373, 384, 388.
78. 5 : **2**. 312, 377, 379, 384.
78. 6 : **2**. 382, 396, 397, 398 n.
78. 7 : **2**. 373, 376, 379.
79. 1 : 19.
79. 2 : 30; **3**. 106 n.
79. 3 : **2**. 60, 78[2], 79, 83, 89.
79. 4 : **2**. 7; **3**. 265.
79. 5 : 12 n, 156; **3**. 169.

X. 79. 6 : **2.** 86, 97 n ; **3.** 199 n.
79. 7 : 17, 143 ; **2.** 6.
80. 1 : 71, 126 ; **2.** 479, 498.
80. 2 : **2.** 5, 294.
80. 3 : **2.** 470, 498.
80. 4 : 19, 71, 126 ; **3.** 212 n.
80. 5 : 146.
80. 6 : 68 ; **2.** 8, 324 n ; **3.** 252.
80. 7 : **2.** 408.
81. : **2.** 47.
81. 1 : **2.** 101 n, 104^{2}.
81. 5 : **2.** 101 n ; **3.** 212 n, 213 n.
81. 6 : **2.** 101 n, 242.
81. 7 : 300 n ; **2.** 101 n.
82. : 132.
82. 1 : **2.** 101 n.
82. 2 : **2.** 101 n, 144^{2}, 145, 412 ; **3.** 72.
82. 3 : **2.** 101 n, 104 ; **3.** 211 n, 212 n^{2}, 216 n.
82. 4 : **3.** 72.
82. 5 : **2.** 47 ; **3.** 68.
82. 6 : 35, 36, 99 ; **2.** 47, 101, 103 ; **3.** 21.
82. 7 : **3.** 73.
83. : **2.** 48.
83. 1 : **2.** 209.
83. 2 : **3.** 132, 137 n.
83. 7 : **2.** 198 n.
84. 1 : **2.** 377.
84. 5 : **2.** 48.
84. 6 : **2.** 48.
84. 7 : **3.** 138 n.
X. 85. : **2.** 389, 487, 487 n.
85. 1 : 138 n, 170 ; **3.** 258, 266.
85. 2 : 158, 213 ; **2.** 486.
85. 3 : 181 ; **2.** 423 n ; **3.** 86.
85. 4 : 181.
85. 5 : 158 ; **2.** 486.
85. 6 : **2.** 491.
85. 7 : **2.** 434 n, 492.
85. 8 : **2.** 486, 491.
85. 9 : **2.** 429, 486, 487 ; **3.** 50.
85. 10 : **2.** 491.
85. 11 : 187 ; **2.** 491.
85. 12 : **2.** 491.
85. 13 : 158 ; **2.** 487, 488, 491 ; **3.** 50.
85. 14 : **2.** 429, 486^{2}, 488, 501.
85. 15 : **2.** 124, 486, 501^{2}.
85. 16 : **2.** 124, 423 n, 492, 501^{2} ; **3.** 334.
85. 18 : 158 ; **2.** 486.
85. 19 : 158 ; **2.** 486.
85. 20 : 194 n.
85. 21 : **2.** 484, 493.
85. 22 : **2.** 484, 493.
85. 24 : **2.** 488 ; **3.** 50, 236.
85. 25 : **2.** 488.
85. 26 : **2.** 429.
85. 36 : 123 ; **2.** 478 ; **3.** 50.
85. 37 : **2.** 429.
85. 38 : 123 ; **2.** 493.
85. 39 : **2.** 493.
85. 40 : **2.** 136, 429, 493 ; **3.** 67.

X. 85. 41 : 2. 493; 3. 67.
85. 47 : 53.
86. : 319; 2. 271, 272, 282.
86. 4 : 3. 60.
86. 5 : 2. 270 n.
86. 9 : 2. 388.
86. 10 : 3. 245.
86. 14 : 2. 242, 243.
86. 18 : 3. 60
86. 19 : 2. 210; 3. 201.
86. 20 : 3. 303.
86. 22 : 2. 272, 3. 60.
87. : 2. 216 n, 217[2].
87. 3 : 29; 2. 217.
87. 4 : 311.
87. 6 : 2. 217.
87. 9 : 2. 217.
87. 10 : 2. 142 n, 217.
87. 11 : 3. 231.
87. 12 : 14, 50; 3. 20 n, 189.
87. 13 : 123, 296, 311; 3. 19, 192.
87. 14 : 3. 72.
87. 15 : 123, 296; 3. 192.
87. 17 : 2. 71.
87. 18 : 3. 160.
87. 20 : 31 n.
87. 21 : 31 n.
87. 24 : 3. 192, 197.
88. : 115; 2. 153.
88. 1 : 167; 3. 216, 217, 218, 237.
88. 2 : 116; 2. 75.
88. 3 : 116; 2. 120.
88. 4 : 44; 2. 155.
88. 5 : 116; 2. 80, 143 n, 154.
X. 88. 6 : 116; 2. 81, 154; 3. 83.
88. 7 : 2. 5, 155.
88. 8 : 133; 2. 155.
88. 9 : 2. 155.
88. 10 : 22, 113[2]; 2. 155.
88. 11 : 116; 3. 99, 107 n.
88. 12 : 116; 2. 16.
88. 13 : 116; 3. 194.
88. 14 : 116, 140; 2. 121, 154.
88. 15 : 95; 3. 75.
88. 16 : 2. 44, 81, 143 n, 154.
88. 17 : 233; 2. 155.
88. 18 : 19, 28, 314.
88. 19 : 53; 2. 154, 155.
89. 1 : 2. 163.
89. 2 : 2. 161.
89. 3 : 287; 3. 202.
89. 4 : 240, 282; 2. 193.
89. 5 : 3. 182, 203.
89. 7 : 2. 184, 186, 200, 202.
89. 8 : 3. 110, 202, 221, 247, 263.
89. 9 : 3. 202.
89. 10 : 2. 186.
89. 11 : 27; 2. 163.
89. 12 : 3. 180 n; 202.
89. 13 : 2. 164.
89. 14 : 2. 218; 3. 119 n.
89. 15 : 2. 190.
89. 16 : 2. 228, 275.
89. 17 : 3. 11 n.
90. : 103, 126, 275.
90. 2 : 275; 2. 109, 152.
90. 3 : 197; 2. 136, 152; 3. 23.

X. 90. 4 : **2**. 136, 152 ; **3**. 23.
90. 7 : 106 ; **2**. 47, 76.
90. 8 : 265 ; **2**. 47.
90. 9 : **2**. 47.
90. 13 : 34, 83, 158.
90. 14 : **2**. 47.
90. 15 : 275 ; **2**. 152.
90. 16 : 95, 97, 106 ; **2**. 42, n. 76, 308 ; **3**. 75, 232.
91. 1 : 40, 323 ; **2**. 293, 406, 406 n.
91. 2 : 145.
91. 3 : 30 n.
91. 4 : 13, 323.
91. 5 : 9, 14, 244.
91. 6 : 20 ; **2**. 6, 17.
91. 7 : 26.
91. 8 : 42 ; **2**. 8 ; **3**. 95 n.
91. 9 : 69.
91. 10 : 39 ; **3**. 235.
91. 12 : **2**. 10, 237.
91. 13 : **2**. 9.
91. 14 : 267 ; **2**. 8.
92. 1 : 144.
92. 2 : 118 ; **2**. 100.
92. 3 : 102 ; **2**. 379.
92. 4 : 320 ; **3**. 39, 224, 225.
92. 5 : 320 ; **2**. 505 n ; **3**. 33.
92. 6 : **2**. 370 ; **3**. 34, 104.
92. 7 : **2**. 239, 263, 385.
92. 8 : **2**. 331.
92. 10 : 49, 54, 184, 324 ; **2**. 321.
92. 11 : 85, 239, 308 ; **2**. 383, 388, 404, 413 n ; **3**. 55 n.
92. 12 : 57, 158 ; **2**. 205, 324 n, 341 ; **3**. 24.
X. 92. 13 : 25, n. 34 ; **2**. 18.
92. 14 : **3**. 92, 224.
92. 15 : 48.
93. 1 : 239.
93. 4 : 195 ; **2**. 505, 505 n ; **3**. 107 n.
93. 5 : 158 ; **2**. 205 ; **3**. 24.
93. 6 : **3**. 256.
93. 7 : **2**. 404 n, 436 n, 505 n ; **3**. 38 n, 208.
93. 8 : **2**. 412.
93. 12 : 285.
93. 14 : **2**. 342 n ; **3**. 71 n.
94. : 281.
94. 1 : 199, 281 ; **2**. 447 n.
94. 2 : 199.
94. 3 : 199, 267, 281.
94. 4 : 199 ; **2**. 456 n.
94. 5 : 221.
94. 6 : 224.
94. 7 : 224.
94. 8 : 224.
94. 9 : 155 ; **2**. 250.
94. 10 : 324.
94. 12 : 199, 205.
94. 14 : 185, 281.
95. : **2**. 71, 92[2].
95. 2 : 27.
95. 3 : **2**. 93, 94 ; **3**. 312.
95. 6 : **2**. 93.
95. 7 : **2**. 92.
95. 8 : **2**. 92, 93[2] ; **3**. 11 n, 12 n, 330[2].
95. 9 : 197 ; **2**. 92, 93 ; **3**. 312.
95. 10 : 251 ; **2**. 93[2].
95. 11 : **2**. 94.

X. 95. 14 : **2**. 92.
95. 16 : **2**. 62, 93, 128 n.
95. 17 : 50, 51 n; **2**. 92, 93.
95. 18 : **2**. 92.
96. : **2**. 160.
96. 3 : **2**. 255, 261 n, 262, 262 n.
96. 4 : **2**. 204.
96. 6 : **2**. 255[2].
96. 7 : **2**. 255[2].
96. 8 : **2**. 250, 444 n.
96. 11 : **2**. 76 n; **3**. 74 n.
96. 12 : **2**. 286 n, 306.
96. 13 : **2**. 245, 246.
97. : 123.
97. 1 : **3**. 212 n.
97. 2 : **2**. 81; **3**. 212 n.
97. 6 : **2**. 218 n.
97. 7 : 152.
97. 13 : 27.
97. 15 : 301.
97. 16 : **3**. 157, 185, 208 n.
97. 17 : **2**. 29.
97. 18 : 152.
97. 19 : 152, 301.
97. 22 : 152, 224.
98. : **2**. 241.
98. 1 : 303, 304; **2**. 383; **3**. 27, 100, 137 n.
98. 2 : 299, 303.
98. 3 : 298, 299, 303; **2**. 185.
98. 5 : 135, 254; **2**. 185.
98. 6 : 254; **3**. 76, 79.
98. 7 : 298, 299, 303; **2**. 185.
98. 8 : 46; **2**. 185; **3**. 27.
X. 98. 9 : 30, 107, 144.
98. 10 : 19; **2**. 185.
98. 11 : 71, 72.
98. 12 : **2**. 20, 217.
99. : **2**. 266 n.
99. 1 : **2**. 239.
99. 2 : 280; **2**. 144; **3**. 83, 107 n, 149, 219, 249.
99. 3 : **2**. 217 n.
99. 5 : **2**. 412 n, 497.
99. 6 : vii n; **2**. 142 n, 212, 220, 278 n, 330.
99. 7 : 68, 70 n, 174; **2**. 209, 211, 324 n[2]; **3**. 44, 202[2].
99. 8 : 174.
99. 9 : 174; **2**. 305, 306, 335.
99. 10 : **2**. 164; **3**. 81, 83.
99. 11 : 58; **2**. 347, 348[2], 349.
99. 12 : 146; **3**. 74 n.
100. : **3**. 160.
100. 2 : 172; **2**. 99.
100. 3 : **3**. 176, 186.
100. 5 : 68, 70 n, 138, 299, 300, 303, 304; **2**. 274, 291.
100. 6 : 42.
100. 7 : **3**. 266.
100. 8 : 199; **3**. 42, 43.
100. 9 : 199.
100. 10 : 276, 315; **2**. 70; **3**. 242.
101. 1 : 116; **3**. 331.

X. 101. 2 : 116.
101. 5 : 137.
101. 6 : 137; **2**. 345 n.
101. 7 : **2**. 345 n.
101. 8 : 241.
101. 9 : 116, 317.
101. 10 : 210, 266; **2**. 362.
101. 11 : 149, 210; **2**. 53.
101. 12 : **2**. 164.
102. : **2**. 280, 427.
102. 1 : **2**. 174.
102. 3 : **2**. 209.
102. 5 : 228.
102. 6 : **2**. 281.
102. 7 : **2**. 441 n.
102. 9 : **2**. 282.
102. 10 : 148, 229.
102. 11 : **3**. 97 n.
103. 1 : **2**. 171.
103. 2 : **2**. 171, 172.
103. 3 : **2**. 171.
103. 4 : 301, 303; **2**. 218, 291.
103. 5 : 303; **2**. 178.
103. 6 : **2**. 178, 181, 232.
103. 7 : **2**. 180, 181.
103. 8 : 129, 299; **2**. 234, 239, 249, 391.
103. 9 : **2**. 234; **3**. 100, 140 n.
103. 10 : **2**. 196.
104. 2 : **2**. 245, 250, 261, 261 n, 262 n, 286.
104. 3 : **2**. 278.
104. 4 : 66; **2**. 322; **3**. 244.
104. 5 : **3**. 183 n.
X. 104. 8 : 68, 69; **2**. 146 n, 149 n, 234, 325, 357.
104. 9 : **2**. 165, 199.
104. 10 : **2**. 197, 278.
105. 1 : 171 n.
105. 2 : **2**. 256, 258; **3**. 247 n.
105. 4 : 60 n; **2**. 257 n, 258; **3**. 247 n.
105. 6 : 52; **2**. 277, 322, 406 n, 408.
105. 7 : 52; **2**. 208, 322.
105. 8 : 296; **2**. 267, 290; **3**. 206.
105. 9 : 23 n, 60 n.
105. 10 : **2**. 399.
105. 11 : **2**. 209, 335; **3**. 74 n.
106. : **2**. 494.
106. 1 : **2**. 446.
106. 2 : **2**. 443 n, 509.
106. 3 : **2**. 494, 505, 509.
106. 5 : **2**. 405 n, 429 n, 443 n; **3**. 216, 250.
106. 7 : **2**. 479 n.
106. 8 : **2**. 471 n.
106. 9 : **2**. 494.
106. 10 : **2**. 509.
106. 11 : **2**. 83 n.
107. : 127, 129.
107. 1 : 82, 135.
107. 2 : 75², 82; **3**. 208 n.
107. 3 : **3**. 178.
107. 4 : 102, 279 n; **2**. 132; **3**. 284.
107. 6 : 231.
107. 11 : 128; **3**. 286.

X. 108. 1 : 256, 320; 2. 314, 315.
108. 2 : 256, 320; 2. 314, 315, 319.
108. 3 : 2. 314, 315.
108. 4 : 2. 357; 3. 203[2].
108. 6 : 2. 291, 313.
108. 7 : 2. 180 n, 319.
108. 8 : 150; 2. 145, 292 n, 307, 308, 313, 319.
108. 10 : 2. 313, 319.
108. 11 : 301, 302; 2. 74, 291, 292 n, 313; 3. 222, 240.
109. : 3. 178.
109. 1 : 53, 282; 3. 265.
109. 2 : 2. 486.
109. 4 : 102, 106; 2. 134.
109. 5 : 304 n; 2. 486.
109. 6 : 3. 186.
110. : 267, 322[2]; 2. 100 n.
110. 1 : 66.
110. 2 : 234: 2. 100 n; 3. 230.
110. 4 : 3. 160, 161 n.
110. 6 : 250.
110. 7 : 66.
110. 8 : 66.
110. 9 : 238; 3. 57.
110. 10 : 268.
110. 11 : 40; 2. 388; 3. 241.
111. 1 : 3. 183 n.
111. 2 : 285; 2. 163; 3. 245.
111. 3 : 2. 183, 188.
111. 4 : 2. 311; 3. 203, 249.
X. 111. 5 : 2. 163, 194, 334.
111. 6 : 2. 203, 205 n; 3. 80.
111. 7 : 2. 2, 191.
111. 8 : 2. 152, 184[2].
111. 9 : 2. 205; 334.
111. 10 : 2. 165, 186, 229.
112. 1 : 2. 252.
112. 3 : 2. 161.
112. 4 : 2. 250.
112. 5 : 2. 252. 477.
112. 6 : 2. 246, 345 n.
112. 7 : 2. 228.
112. 8 : 2. 68 n, 174, 180, 290, 315 n.
112. 9 : 2. 277[2].
113. 1 : 2. 238, 238 n, 250, 251.
113. 2 : 2. 199, 238, 251, 418, 459 n, 460.
113. 3 : 2. 204, 238, 391.
113. 4 : 2. 164, 186, 219; 3. 61 n.
113. 6 : 2. 203.
113. 8 : 2. 24, 204, 205, 239, 251, 267, 276.
113. 9 : 2. 166, 350, 351.
113. 10 : 2. 177.
114. 1 : 53, 236, 293, 294; 2. 471.
114. 2 : 3. 219, 242.
114. 3 : 232; 2. 64 n, 489 n.
114. 4 : 229, 232.
114. 5 : 232; 2. 160.
114. 6 : 2. 259 n.
114. 7 : 2. 132, 135.
114. 9 : 2. 144, 258 n.
114. 10 : 86, 147.

X. 115. 1 : **2.** 7 n, 242.
115. 3 : 166, 225; **3.** 237.
115. 4 : **2.** 326.
115. 5 : **2.** 464.
115. 7 : **3.** 235.
115. 8 : **2.** 109 n, 448.
115. 9 : **2.** 448.
116. 1 : **2.** 198, 245, 250, 252.
116. 3 : 180; **2.** 248, 263.
116. 4 : **2.** 80, 253.
116. 5 : **2.** 237.
116. 7 : 261; **2.** 243^{2}; **3.** 203.
116. 8 : 261; **2.** 243.
116. 9 : **2.** 284, 295.
117. : 127; **3.** 178.
117. 1 : **2.** 212.
117. 7 : 296.
117. 8 : **2.** 285 n.
117. 9 : **2.** 72.
118. 1 : **3.** 228.
118. 2 : **2.** 9.
128. 3 : **2.** 9.
118. 7 : **2.** 217; **3.** 197, 230.
118. 8 : 112; **2.** 217.
119. : 150.
119. 4 : 309.
119. 5 : **2.** 283 n.
120. : **2.** 241.
120. 1 : **2.** 164^{2}, 219; **3.** 61 n.
120. 2 : **2.** 208.
120. 3 : **2.** 252, 256 n.
120. 4 : **2.** 172, 218.
120. 5 : **2.** 172, 239, 276, 278 n; **3.** 316.
X. 120. 6 : **2.** 142 n, 165, 220, 329, 412 n.
120. 7 : **2.** 357 n.
120. 8 : 319; **2.** 180, 321 n.
120. 9 : 46 n, 49 n, 319; **2.** 107 n, 241, 321 n.
121. : **2.** 46.
121. 1 : **2.** 160.
121. 4 : 320^{2}.
121. 7 : **2.** 17, 47, 160.
121. 8 : 114.
121. 9 : **3.** 252.
122. 2 : 40; **3.** 228.
122. 3 : **2.** 152; **3.** 213 n, 231.
122. 4 : **2.** 133.
122. 5 : 54^{2}, 101, 196 n; **2.** 384, 385.
122. 6 : 120; **3.** 231.
122. 7 : 119; **2.** 12, 14, 242.
122. 8 : 50, 126.
123. : **2.** 39. 40.
123. 1 : **2.** 31 n, 38, 39^{2}, 39 n, 40, 41, 43, 46, 398.
123. 2 : **2.** 38, 40^{2}; **3.** 239.
123. 3 : 197; **2.** 39^{2}; **3.** 239.
123. 4 : 196; **2.** 39; **3.** 66, 222, 239.
123. 5 : **2.** 38, 40; **3.** 66.
123. 6 : 85 n, 92 n; **2.** 39, 98; **3.** 12, 133 n, 208 n.
123. 7 : **2.** 39^{4}; **3.** 66.
123. 8 : **2.** 39^{3}, 118, 124; **3.** 218 n.

X. 124. : **3**. 129, 147.
124. 1 : **2**. 149.
124. 2 : **2**. 84, 88 n.
124. 3 : **2**. 99 ; **3**. 70, 85, 133, 213 n, 220, 222, 231.
124. 4-7 : **2**. 442.
124. 4 : **2**. 84, 99², 100, 102, 417, 481; **3**. 87 n, 133².
124. 5 : **3**. 70, 87 n, 133, 148, 264.
124. 6 : **2**. 102, 248, 263, 482 n.
124. 7 : 260; **2**. 102; **3**. 127, 133, 148².
124. 8 : **2**. 113, 203; **3**. 63.
124. 9 : **3**. 63.
125. 1 : **2**. 296 n, 297, 318 n, 387, 506 n, 507; **3**. 101.
125. 2-5 : 297.
125. 2 : **2**. 26.
125. 3 : 295.
125. 6 : 297; **3**. 31.
125. 7 : 287², 295 ; **2**. 82, 113.
125. 8 : 279.
126. 6 : **3**. 108, 171.
126. 8 : **2**. 86.
127. : 249².
127. 1 : 156; **3**. 167, 289.
127. 3 : 249.
127. 7 : **3**. 164, 166 n.
127. 8 : 309.
128. 1 : **2**. 125, 294.
128. 2 : 27; **2**. 383, 390 n, 418 n.
X. 128. 3 : 102, 234.
128. 5 : **2**. 121.
128. 6 : **3**. 181, 197.
128. 8 : **3**. 204.
128. 9 : **2**. 295; **3**. 99.
129. 1 : 254.
129. 3 : 254; **2**. 46.
129. 4 : **3**. 215.
129. 5 : 139.
129. 7 : **3**. 214.
130. : 103.
130. 2 : 108, 275.
130. 3 : 108, 109, 275.
130. 4 : 109, 124, 300.
130. 5 : 95, 109, 124.
130. 7 : 102; **2**. 134.
131. 1 : **2**. 171.
131. 3 : **2**. 177².
131. 4 : **2**. 347, 509; **3**. 61, 70.
131. 5 : 328; **2**. 499 n, 509; **3**. 61.
131. 6 : **3**. 204.
132. 1 : **2**. 236.
132. 2 : **2**. 218 n.
132. 4 : **2**. 473; **3**. 87, 116, 164, 193.
132. 5 : **2**. 455 n; **3**. 163.
132. 6 : **3**. 91 n.
133. 1 : **2**. 173, 196.
133. 2 : **2**. 163, 170, 204.
133. 3 : **2**. 218 n.
133. 5 : **2**. 165 n.
133. 6 : **3**. 223, 244.
133. 7 : **2**. 179.
134. : **3**. 105.
134. 1-6 : **2**. 164
134. 1 : **2**. 161, 194.

X. 134. 6 : **2**. 162.
135. 1 : 90, 199.
135. 2 : 91.
135. 3 : **2**. 284 n.
135. 4 : **2**. 284 n.
135. 7 : 86; **2**. 98.
136. 3 : 46, 137, 151.
136. 5 : 255.
136. 6 : **3**. 65.
136. 7 : **3**. 7 n.
137. 1 : **3**. 157.
137. 2 : 34 n.
137. 3 : 34 n, 72 n.
137. 4 : **3**. 44.
137. 6 : 253.
137. 7 : 123.
138. 1 : **2**. 192, 207, 320, 335; **3**. 245.
138. 2 : 316 n; **2**. 3, 183, 188, 191, 192, 195, 290; **3**. 241.
138. 3 : **2**. 210, 213, 348[3], 349; **3**. 70, 80, 81.
138. 4 : 157.
138. 5 : **2**. 192, 196; **3**. 63.
138. 6 : 157; **3**. 63.
139. : **3**. 67.
139. 1 : **2**. 424; **3**. 51, 217.
139. 2 : **2**. 424.
139. 3 : 8; **2**. 424; **3**. 51, 253.
139. 4 : **2**. 188, 493; **3**. 222, 248.
139. 5 : **2**. 493.
139. 6 : 196, 197, 258; **2**. 207, 493; **3**. 67.
140. 2 : **2**. 4.
140. 5 : 42; **2**. 345.
X. 140. 6 : 142; **3**. 230.
141. 2 : **3**. 295, 296.
141. 3 : 224, 300.
141. 5 : 25, 326.
141. 6 : 19; **2**. 237.
142. 1 : **3**. 170, 234.
142. 2 : 72 n.
142. 3 : 15; **3**. 170.
142. 5 : **2**. 60, 67.
142. 6 : **2**. 242.
143. 1 : **2**. 469, 481, 483; **3**. 250.
143. 2 : **2**. 469, 468, 483.
143. 3 : **2**. 469.
143. 5 : **3**. 13, 14, 15.
144. 1 : **2**. 255; **3**. 93.
144. 2 : **2**. 253, 340, 341, 408.
144. 3 : **2**. 222, 248.
144. 4 : **2**. 58, 222, 248.
144. 5 : **2**. 248, 251.
144. 6 : **2**. 251.
145. : 123.
147. 1 : **2**. 166, 199.
147. 2 : **2**. 177; **3**. 82.
147. 3 : **2**. 236.
147. 4 : **2**. 236.
147. 5 : **3**. 81, 83.
148. 2 : 7 n; **2**. 36, 75, 161, 164, 188, 190, 211.
148. 3 : **2**. 219 n.
148. 4 : **2**. 176.
148. 5 : **2**. 300, 303 n.
149. 1 : 239; **2**. 44, 121, 357 n; **3**. 47 n.
149. 2 : **2**. 18, 46; **3**. 39, 45 n.

X. 149. 3 : **3**. 51, 222, 253.
149. 5 : **3**. 46.
150. 1 : **3**. 99, 170.
150. 2 : **3**. 170.
150. 3 : **3**. 172, 255.
150. 4 : 119; **3**. 170.
150. 5 : 50; **2**. 305 n, 463, 468; **3**. 170.
151. : **2**. 166 n.
151. 1 : **2**. 82 n.
151. 3 : 106; **3**. 70.
151. 5 : 32.
152. 1 : **2**. 173.
152. 2 : **2**. 196.
152. 3 : **2**. 197, 198, 205, 218.
152. 4 : **2**. 172, 190.
153. 1 : **2**. 163.
153. 2 : **2**. 164.
153. 3 : **2**. 196.
153. 4 : 169, 279 n, 280; **2**. 278.
154. 1 : 95.
154. 4 : 85; **3**. 232.
154. 5 : 38, 82, 85.
155. : 123.
155. 5 : 75 n; **2**. 48.
156. 1 : 143.
156. 3 : **2**. 460.
156. 4 : 142.
157. 3 : **2**. 390; **3**. 100.
157. 4 : 291; **3**. 68.
157. 5 : 279 n, 291.
158. 1 : 24; **3**. 50.
158. 2 : **3**. 50.
158. 3 : 82; **3**. 50.
158. 5 : **3**. 50.
159. 4 : **2**. 277.
X. 160. 1 : **2**. 228.
160. 2 : **2**. 244.
160. 3 : **2**. 178, 227; **3**. 201.
160. 4 : **2**. 227.
160. 5 : **2**. 177.
161. : 123.
161. 1 : **2**. 498.
161. 4 : **2**. 498.
162. 1 : 123; **2**. 9, 217.
162. 2 : 123.
162. 6 : **3**. 188.
163. : 123.
164. 1 : 300 n; **3**. 176.
164. 2 : 85, 86; **3**. 176.
164. 3 : **3**. 170, 177, 185.
164. 4 : 300 n, 303; **2**. 291, 313; **3**. 170, 206.
164. 5 : **3**. 170, 177, 194.
165. : 123.
165. 1 : 92.
165. 3 : **3**. 182.
165. 4 : 91, 92.
166. : 123.
166. 3 : 123, 296, 300 n.
166. 4 : 123, 296; **3**. 213 n, 236.
166. 5 : 123, 296.
167. 1 : **2**. 188, 277.
167. 2 : **2**. 188, 189.
167. 3 : **2**. 163; **3**. 131, 218, 256.
168. : 25.
168. 1 : 26, 27.
168. 3 : **3**. 251.
168. 4 : 27[2], 34.
169. : 315.
169. 1 : 34 n, 316; **3**. 36, 152, 159.

X. 169. 2 : 135; **3**. 27.
170. 1 : 26.
170. 2 : **2**. 210 ; **3**. 69, 215 n, 218, 225, 270.
171. 1 : **2**. 173.
171. 2 : **2**. 212.
171. 3 : **2**. 303 n.
171. 4 : **3**. 78.
172. 1 : 245.
172. 4 : 248.
173. 3 : **2**. 277.
174. 1 : **2**. 277.
174. 4 : **2**. 277.
175. 1 : 199; **3**. 253.
175. 2 : 316 n.
175. 3 : 200.
175. 4 : 199; **3**. 253.
176. 1 : 317; **2**. 409.
176. 3 : 144.
177. 1 : 116, 230; **3**. 29, 81, 86.
177. 2 : 285, 291; **3**. 67, 224, 242.
177. 3 : 230; **2**. 65, 66 n.
178. : **2**. 498.
178. 2 : 240.
178. 3 : **2**. 3.
179. 1 : 261.
179. 2 : 261; **2**. 439 n.
179. 3 : 261[2]; **2**. 56, 83 n, 243 n ; **3**. 244, 298 n.
180. 1 : **2**. 171, 186.
180. 2 : **2**. 171, 390, 441 n; **3**. 61 n.
X. 180. 3 : **2**. 164, 234; **3**. 61 n.
181. 1 : 51, 107.
181. 2 : 107; **3**. 213 n[2], 232.
181. 3 : 107, 263; **2**. 471.
182. 1 : **3**. 192.
182. 2 : 305.
182. 3 : 300; **2**. 217, 218, 291.
183. 1 : 38.
183. 3 : 184.
184. 1 : **3**. 57.
184. 3 : 34, 103; **2**. 12, 509 n.
185. 2 : **3**. 198.
185. 3 : **3**. 101.
186. : 25.
186. 1 : 34 n.
186. 3 : 171, 197.
187. 1 : 142.
187. 2 : 16.
187. 3 : **2**. 217.
187. 4 : 14.
187. 5 : 14.
188. 1 : 143.
188. 2 : 126 n.
188. 3 : 20 n.
189. 1 : 229; **2**. 398.
189. 2 : 229; **3**. 286, 290.
189. 3 : 229; **3**. 213 n, 241.
190. 1 : 138; **3**. 266.
190. 3 : 157; **2**. 120 n.
191. 1 : 323; **3**. 287 n.
191. 2 : **2**. 76.

VÂLAKHILYA

Vâl. 1. 2 : **2.** 184, 198.
1. 3 : **2.** 245.
1. 5 : **2.** 260, 279.
1. 6 : 282.
1. 8 : 68; **2.** 325.
1. 9 : **2.** 177, 301[2].
1. 10 : 207; **2.** 300, 301[2], 305, 348, 463.
2. 2 : **2.** 184.
2. 4 : 313.
2. 5 : **2.** 279, 473.
2. 7 : **2.** 233.
2. 8 : 70; **2.** 214, 277 n.
2. 9 : **2.** 301, 331.
2. 10 : 207; **2.** 300, 301, 463.
3. 1 : 68 n; **2.** 300, 301[2], 325.
3. 2 : **2.** 497.
3. 3 : **2.** 422 n.
3. 4 : **2.** 81, 143 n, 147, 149, 267.
3. 5 : **2.** 177.
3. 6 : **2.** 210.
3. 7 : **2.** 231.
3. 8 : **2.** 277 n, 334.
3. 9 : **2.** 303, 304.
3. 10 : 284.
4. 1 : 61, 68 n, 86, 88, 175; **2.** 323, 325, 328.
Vâl. 4. 2 : 52, 175 ; **2.** 300, 306, 322, 454.
4. 3 : **2.** 416 ; **3.** 118, 256.
4. 4 : **2.** 179, 232.
4. 5 : **2.** 177.
4. 7 : **2.** 133, 137 n, 234, 267.
4. 8 : **2.** 464.
4. 9 : 293; **3.** 245.
4. 10 : **2.** 187.
5. 1 : **2.** 168, 178.
5. 2 : 60; **2.** 337, 344.
5. 3 : 175.
5. 6 : 283; **2.** 171, 290.
5. 7 : **2.** 290.
5. 8 : **3.** 7 n.
6. 1 : **2.** 290, 473.
6. 2 : **2.** 450.
6. 3 : **2.** 370, 371.
6. 4 : 25, 326; **2.** 132.
6. 5 : **2.** 168, 236.
6. 7 : **2.** 231.
6. 8 : **2.** 497.
7. : **2.** 209.
7. 2 : 156.
7. 4 : **2.** 463.
8. 3 : **2.** 209.
8. 5 : 13; **2.** 451.
9. 1 : 177; **2.** 500.

Vâl. 9. 2 : **2**. 146 n, 509 ; **3**. 199.
9. 3 : 308 ; **2**. 443.
10. 1 : 126, 147, 232.
10. 2 : 19, 28, 232, 314.
10. 3 : **2**. 491.
11. 1 : **2**. 470.
Vâl. 11. 3 : **2**. 132, 450 ; **3**. 141 n, 181.
11. 4 : **2**. 132 ; **3**. 246, 262.
11. 5 : **2**. 135.
11. 6 : 132 ; **3**. 140.

ATHARVA-VEDA

I. 2. 3 : 278 n; **2.** 182.
27. 4 : **3.** 155 n.
II. 19. 3 : 277 n.
25. : **2.** 465.
36. 1 : 159 n.
III. 15. 1 : **2.** 480.
27. 6 : **3.** 12 n.
IV. 6. 2 : **2.** 151.
29. 4 : **2.** 467 n.
29. 6 : **2.** 282 n.
36. 5 : 200 n.
V. 8. 4 : **3.** 8.
VI. 60. 2 : 159 n.
61. 3 : **2.** 151.
72. 3 : **2.** 504.
82. 2 : **2.** 486, 487.
112. 3 : **2.** 423.
119. 3 : **3.** 44.
VII. 53. 6 : **3.** 44.
113. 1 : **3.** 18 n.
115. 2 : **3.** 18 n.
VIII. 2. 7 : **3.** 287.
6. 10 : **2.** 504[2].
7. 27 : **2.** 73 n.
IX. 2. 11 : **2.** 122 n.
3. 18 : **3.** 122 n.
X. 1. 14 : **2.** 504.
4. 5-11 : **2.** 451, 452.
X. 5. 23 : **3.** 287.
7. 35 : **2.** 122 n.
7. 41 : **2.** 95.
10. 13 : **2.** 482.
XII. 1. 24 : **2.** 488.
1. 39 : 278 n.
XIII. 1. 2 : **2.** 405.
1. 6 : **3.** 22.
2. 15 : **3.** 289 n
3. 1 : **2.** 122 n.
XIV. 1. 10 : **2.** 486.
1. 11 : **2.** 491 n.
1. 53 : **2.** 486, 487, 488 n.
1. 55 : **2.** 486[2], 491.
2. 1 : **2.** 486.
2. 30 : **2.** 487.
2. 31 : **2.** 270 n.
2. 32 : **2.** 486.
2. 40 : **2.** 486.
2. 41 : **2.** 486.
XVII. 1. 27 : **3.** 287.
XVIII. 3. 5 : **2.** 95.
3. 13 : 90.
3. 60 : 84 n; **2.** 472.
XX. 127. 1 : **2.** 303.
128. 13 : **2.** 221, 304.
136. 2 : **2.** 504.

TAITTIRĪYA-SAṂHITĀ

II. 2. 8. 1 : **2.** 283.
III. 1. 11. 8 : **3.** 10 n, 11 n, 14.
III. 5. 8. 1 : 171 n.
VI. 4. 8. : **3.** 117.

TAITTIRĪYA-BRĀHMAṆA

I. 7. 10. 1 : **3.** 116.
III, 7. 11. 5 : **2.** 281 n.

VĀJASANEYI-SAṂHITĀ

XVII. 69. : **3.** 315.

ÇATAPATHA-BRĀHMAṆA

XII. 9. 2. 12 : **3.** 117 n, 136 n.

AITAREYA-BRĀHMAṆA

III. 22. : **2.** 283 n.
IV. 22. : **2.** 69 n.

ÇĀNKHĀYANA-BRĀHMAṆA

XXVII. 4. : 171 n.

PANCAVIṂÇA-BRĀHMAṆA

XXV. 10. 17. : **2.** 345 n.

ĀÇVALĀYANA-GṚIHYASŪTRA

IV. 1 : 81
IV. 2 : 80

BHAGAVAD-GĪTĀ

III. 10. : 33 n.
III. 14. : 33 n.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P.	2^a	ajouter	i.	15.	2	: 39.
—	2^b	—	i.	15.	9	: 39.
—	9^a	—	i.	62.	2	: **2.** 314^2.
—	—	—	i.	62.	3	: **2.** 314^2.
—	10^b	—	i.	71.	9	: 195.
—	15^b	—	i.	112.	17	: **2.** 300 n.
—	30^b	supprimer	ii.	19.	3	: 277 n.
—	45^a	ajouter	iv.	16.	4	: **2.** 188.
—	47^b	—	iv.	29.	4	: **2.** 285.
—	—	—	iv.	30.	4	: **2.** 188.
—	50^a	—	iv.	51.	3	: **2.** 94 n.
—	58^a	—	v.	56.	5	: **2.** 369.
—	—	—	v.	59.	1	: **3.** 254.
—	63^b	—	vi.	20.	9	: **3.** 125.
—	64^b	—	vi.	32.	2	: **2.** 174.
—	66^b	—	vi.	47.	5	: 218.
—	69^a	—	vi.	62.	9	: **2.** 360.
—	71^a	—	vii.	3.	1	: **3.** 229.
—	71^b	—	vii.	5.	7	: 16.
—	72^a	—	vii.	7.	4	: **3.** 229.
—	73^b	—	vii.	23.	4	: **3.** 246.
—	74^a	—	vii.	31.	11	: **3.** 246.
—	74^b	—	vii.	33.	4	: **2.** 274.
—	76^b	—	vii.	54.	8-11	: **2.** 110.
—	—	—	vii.	56.	8	: **3.** 37.
—	80^b	—	vii.	103.		: **2.** 472 n. (Bergaigne, viii. 103.)
—	87^b	—	viii.	20.	10	: **2.** 379.
—	100^a	—	ix.	3.	9	: 188.
—	100^b	—	ix.	5.	1-3	: 166.
—	101^b	—	ix.	14.	5	: 187.
—	102^b	—	ix.	26		: 170.
—	104^a	—	ix.	45.	5	: 187.
—	104^b	—	ix.	52.	2	: 188.

P. 104[b]	ajouter	ix.	54. 1	: **2**. 83 n.
— 107[b]	—	ix.	69. 10	: **3**. 199.
— 109[b]	—	ix.	83. 3	: **2**. 397.
— —	—	ix.	83. 4	: **2**. 397.
— 110[a]	—	ix.	85. 11	: 187.
— 112[a]	—	ix.	96. 19	: **3**. 212 n.
— —	—	ix.	97. 3	: **2**. 36.
— 113[a]	—	ix.	97. 51	: 187.
— 114[a]	—	ix.	107. 9	: **2**. 49.
— 115[a]	—	ix.	111. 2	: **2**. 319.

TABLE DES MATIÈRES

			Pages.
Index des passages du Ṛig-Veda			1-138
—	—	Vâlakhilya	139-140
—	—	Atharva-Veda	141
—	—	Tâittirîya-Saṁhitâ	142
—	—	Tâittirîya-Brâhmaṇa	Id.
—	—	Vâjasaneyi-Saṁhitâ	Id.
—	—	Çatapatha-Brâhmaṇa	Id.
—	—	Aitareya-Brâhmaṇa	Id.
—	—	Çâñkhâyana-Brâhmaṇa	Id.
—	—	Pañcaviṁça-Brâhmaṇa	Id.
—	—	Âçvalâyana-Gṛihyasûtra	Id.
—	—	Bhagava-Gîtâ	Id.
Additions et corrections			143

CHALON-SUR-SAONE, IMP. DE L. MARCEAU. — 1-IX-97.